

ORGANIZAÇÃO  
RODRIGO DAVI ALMEIDA

# HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DOS



# INTELECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS

MIGUEL VEDDA | ISABEL MARIA FREDERICO RODRIGUES LOUREIRO  
MARCELO IRAJÁ DE ARAÚJO HOFFMAN | ROBERTO EMILIANO SÁNCHEZ NARVARTE  
FÁBIO RUELA DE OLIVEIRA | RODRIGO DAVI ALMEIDA

ORGANIZAÇÃO  
RODRIGO DAVI ALMEIDA

# HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DOS



# INTELECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS

MIGUEL VEDDA | ISABEL MARIA FREDERICO RODRIGUES LOUREIRO  
MARCELO IRAJÁ DE ARAÚJO HOFFMAN | ROBERTO EMILIANO SÁNCHEZ NARVARTE  
FÁBIO RUELA DE OLIVEIRA | RODRIGO DAVI ALMEIDA

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

*Open access publication by Atena Editora*

**Editora chefe**

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

**Editora executiva**

Natalia Oliveira Scheffer

**Imagens da capa**

iStock

**Edição de arte**

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora mantém um compromisso firme com a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, assegurando que os padrões éticos e acadêmicos sejam rigorosamente cumpridos. Adota políticas para prevenir e combater práticas como plágio, manipulação ou falsificação de dados e resultados, bem como quaisquer interferências indevidas de interesses financeiros ou institucionais.

Qualquer suspeita de má conduta científica é tratada com máxima seriedade e será investigada de acordo com os mais elevados padrões de rigor acadêmico, transparência e ética.

O conteúdo da obra e seus dados, em sua forma, correção e confiabilidade, são de responsabilidade exclusiva do autor, não representando necessariamente a posição oficial da Atena Editora. O download, compartilhamento, adaptação e reutilização desta obra são permitidos para quaisquer fins, desde que seja atribuída a devida autoria e referência à editora, conforme os termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Os trabalhos nacionais foram submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial da editora, enquanto os internacionais passaram por avaliação de pareceristas externos. Todos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

# História e Sociologia dos Intelectuais Revolucionários

## | Organizador:

Rodrigo Davi Almeida

## | Revisão:

Os autores

## | Diagramação:

Thamires Camili Gayde

## | Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História e sociologia dos intelectuais revolucionários /  
Organizador Rodrigo Davi Almeida. – Ponta Grossa  
- PR: Atena, 2025.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-3662-1

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.621252208>

1. Revoluções e ideologias revolucionárias. I.  
Almeida, Rodrigo Davi (Organizador). II. Título.  
CDD 320.531

**Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166**

## Atena Editora

📞 +55 (42) 3323-5493

📞 +55 (42) 99955-2866

🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

✉ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

# CONSELHO EDITORIAL

## CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras  
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí  
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás  
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto  
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco  
Prof. Dr. Elio Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá  
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná  
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco  
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso  
Prof. Dr. Julio Cândido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará  
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido  
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

# AGRADECIMENTOS

## AGRADECIMENTOS

Este livro não teria sido possível sem a contribuição generosa dos seus autores que, prontamente, se dispuseram a participar da publicação. À Isabel Loureiro, ao Marcelo Hoffmann, ao Miguel Vedda, ao Emiliano Sánchez e ao Fábio Ruela de Oliveira meus mais fraternos agradecimentos. Também agradeço a tradução do capítulo de Marcelo Hoffmann sobre Robert Linhart, originalmente redigido em inglês, feita pela minha amada filha e jovem advogada Helena Araújo Lúcio Almeida.

Por fim, e do ponto de vista institucional, agradeço ao aporte financeiro do Programa de Apoio à Pós-Graduação (PROAP) da CAPES que, disponibilizado por meio da Pró-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso, viabilizou a publicação desta coletânea.

# APRESENTAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

Atualmente, observarmos, no cenário político internacional, o avanço da extrema direita e a emergência de um novo fenômeno que os cientistas políticos marxistas denominam *neofascismo*. Em linhas gerais, o *neofascismo* pode ser definido como um movimento reacionário das camadas médias da sociedade, mas que atua nos marcos do regime político liberal-democrático e do Estado de direito, ainda que eles sejam diuturnamente questionados e atacados. Daí a sua novidade e principal diferença em relação ao fascismo histórico.

Na esteira do conceito, podemos identificar governos, partidos políticos e movimentos sociais com características claramente *neofascistas* que pululam pelo mundo todo, a saber: os dois governos de Donald Trump nos Estados Unidos e o seu correspondente movimento “*Make America Great Again*”; o bolsonarismo, seu movimento “*Deus, Pátria, Família e Liberdade*” e o mandato presidencial de Jair Bolsonaro no Brasil; os governos de Victor Orbán na Hungria, de Javier Milei na Argentina e o de Benjamin Netanyahu em Israel; os partidos políticos *A Pátria* (antigo *Partido Nacional Democrático* da Alemanha), os *Irmãos de Itália*, de Giorgia Meloni, o *Partido do Povo Indiano*, de Narendra Modi, dentre muitos outros.

Diante desse quadro, qual é, ou deveria ser o papel das forças progressistas de esquerda, isto é, dos partidos, dos governos, dos movimentos sociais, mas sobretudo de seus intelectuais face à organização, ao fortalecimento e à expansão global do *neofascismo*?

Os capítulos aqui reunidos de Miguel Vedda, Isabel Loureiro, Marcelo Hoffman, Emiliano Sánchez, Fábio Ruela de Oliveira e de Rodrigo Davi Almeida – em estrito diálogo com as incisivas contribuições teóricas, metodológicas e políticas de Heine, Marx, Rosa Luxemburgo, Sartre, Robert Linhart, Néstor Canclini e Florestan Fernandes – lançam luz ao problema fundamental supracitado uma vez que analisam criticamente o que são, quem são e o que fazem os intelectuais na vida social.

O primeiro capítulo, **Heinrich Heine y Karl Marx como ensayistas. Génesis y función de los intelectuales críticos**, de Miguel Vedda, analisa como Heine, ensaísta engajado alemão do século XIX, antecipa certos dilemas vividos pelo intelectual crítico do século XX, dentre os quais, como assinala o professor argentino de literatura alemã: “a dificuldade e a necessidade de manter a posição lúcida do

# APRESENTAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

indivíduo independente e de sustentar, no entanto, o compromisso com a realidade social". Em seguida, o texto explica como o ensaísmo de Marx – que se contrapôs aos métodos puramente lógicos que violentavam a realidade ao submetê-la aos esquemas apriorísticos, rígidos e petrificados – se configura como um método capaz de apreender a realidade em movimento, isto é, na sua totalidade, historicidade e contradições.

O capítulo intitulado **Rosa Luxemburgo: vida e obra**, de Isabel Loureiro, apresenta uma síntese da trajetória, das principais obras (da *Greve de massas, partido e sindicatos* de 1906 à *A revolução russa de 1918*) e dos conceitos mais importantes (como o *imperialismo*, o *socialismo democrático* e a *revolução*) da principal líder do Partido Comunista Alemão que contribuiu decisivamente à Revolução Alemã de 1918.

O terceiro capítulo, de Marcelo Hoffman, **Uma experiência maoísta francesa no Brasil. Investigação de Robert Linhart sobre os trabalhadores canavieiros em Pernambuco**, defende a tese de que o ex-aluno de Louis Althusser e fundador da União da Juventude Comunista Marxista-Leninista (UJCL), na França, realizou uma investigação (*enquête*) *distintamente maoísta* sobre os trabalhadores rurais da cana-de-açúcar no Estado de Pernambuco, no Brasil, em 1979. O principal argumento do professor de Ciência Política da Universidade Pace de Nova York é que o cerne do método da investigação maoísta de Linhart é a apreensão da totalidade social e das condições objetivas e subjetivas necessárias à mobilização política e às lutas dos camponeses nordestinos, já que Linhart projetava "o desejo por uma China revolucionária no Brasil rural". Em suma, como afirma Hoffman, a investigação de Linhart, "maoísta em seu método, foco social, estilo e desejo motivador", tem sua importância atestada, pois, "permite apreciar melhor a complexidade do que recentemente tem sido chamado de jornada global do maoísmo; expande os parâmetros espaciais e temporais das histórias interligadas do maoísmo e da investigação militante; e enriquece o conceito de investigação maoísta, ao nos sintonizar com os papéis da memória e da imaginação".

O capítulo de Emiliano Sánchez intitulado **Néstor García Canclini y la pregunta por lo popular: entre lo estético, lo artístico y lo político** se propõe a estudar o itinerário, as condições de produção e a intervenção intelectual do filósofo e antropólogo argentino Néstor Canclini. Nessa esteira, Sánchez procura reconstruir e analisar as conceitualizações elaboradas por Canclini no que tange "ao popular", em

# APRESENTAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

relação com seu itinerário intelectual, a pluralidade de contextos, espaços culturais e instituições acadêmicas nas que participou”, entre 1976 e 1990.

O quinto capítulo, de Fábio Ruela de Oliveira, **O exílio de Florestan Fernandes no Canadá (1969-1972): trajetória de vida e experiência intelectual**, propõe reconstituir as circunstâncias e a história do período de exílio do sociólogo Florestan Fernandes na Universidade de Toronto, a partir de bibliografias sobre o intelectual que tratam do tema e mesmo em testemunhos e cartas do próprio Florestan. O capítulo está dividido em cinco partes, a saber: o debate sobre o socialismo e o marxismo em Fernandes; o golpe militar, a ditadura e a aposentadoria compulsória em 1969; o exílio descrito pelo sociólogo; a produção intelectual relacionada ao período canadense e o seu retorno ao Brasil. A experiência de banimento de Florestan Fernandes pode ter apresentado diversos significados em sua obra, ou seja, uma formação como professor no estrangeiro, consolidando sua perspectiva teórico-crítica, o aprofundamento de seus estudos sobre a revolução, o marxismo, os intelectuais e a América Latina, e o reconhecimento das dificuldades do exílio.

Por fim, o capítulo de Rodrigo Davi Almeida **As contribuições teórico-metodológicas e políticas de Jean-François Sirinelli, de Jean-Paul Sartre e de Norberto Bobbio para a história, o conceito e a reflexão acerca da função social dos intelectuais**. O texto mostra, a partir de Sirinelli, a possibilidade de estudo histórico dos intelectuais apesar dos desafios e das dificuldades inerentes ao ofício, dentre os quais, a própria definição do conceito. A contribuição de Sartre ao debate reside no fato de que ele demonstra como os técnicos do saber prático podem converter-se (em sentido laico) em intelectuais ao se associarem, sem reservas, às lutas do proletariado. Para o filósofo de Saint-Germain-de-Prés, a rigor, não há intelectuais de direita, mas somente intelectuais, que, por definição, são sempre críticos e de esquerda. Oposta é a posição de Bobbio, que concebe o intelectual como mediador, isto é, aquele que opera uma conexão entre o poder ideológico (exercido pelos “ideólogos” que realizam o consenso entre ideias divergentes e oferecem guias de ação, valores, ideais ou concepções de mundo) e o poder político (exercido pelos “expertos” que fornecem conhecimentos-meio). Eis porque Bobbio prefere a expressão “homens de cultura” ao termo “intelectuais”, que devem participar das lutas políticas e sociais do seu tempo, mas sem se deixarem alienar e monopolizar a verdade.

# APRESENTAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

Como o leitor poderá observar, este livro mobiliza os esforços investigativos de autores que compartilham de uma mesma *visão social de mundo*, pois pensam a história como processo e movimento contraditório e incontornável das lutas de classes. Eis porque os capítulos que o leitor tem em mãos se *afinam* (de acordo com o feliz conceito de Michael Löwy) – em que pesem as especificidades temáticas, teóricas e de método de cada um deles – na crítica radical da sociedade burguesa, seja ela em seus aspectos (neo)liberais ou (neo)fascistas.

O organizador.

# SUMÁRIO

## SUMÁRIO

### **CAPÍTULO 1.....1**

HEINRICH HEINE Y KARL MARX COMO ENSAYISTAS. GÉNESIS Y FUNCIÓN DE LOS INTELECTUALES CRÍTICOS<sup>1</sup>

**Miguel Vedda**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522081>

### **CAPÍTULO 2.....17**

ROSA LUXEMBURGO, VIDA E OBRA<sup>1</sup>

**Isabel Loureiro**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522082>

### **CAPÍTULO 3.....28**

UMA EXPERIÊNCIA MAOÍSTA FRANCESA NO BRASIL. INVESTIGAÇÃO DE ROBERT LINHART SOBRE OS TRABALHADORES CANAVIEIROS EM PERNAMBUCO<sup>1</sup>

**Marcelo Hoffman**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522083>

### **CAPÍTULO 4.....42**

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI Y LA PREGUNTA POR LO POPULAR: ENTRE LO ESTÉTICO, LO ARTÍSTICO Y LO POLÍTICO

**Emiliano Sánchez Narvarte**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522084>

### **CAPÍTULO 5.....78**

O EXÍLIO DE FLORESTAN FERNANDES NO CANADÁ (1969-1972): TRAJETÓRIA DE VIDA E EXPERIÊNCIA INTELECTUAL<sup>1</sup>

**Fábio Ruela de Oliveira**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522085>

# SUMÁRIO

## SUMÁRIO

### **CAPÍTULO 6 ..... 121**

AS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS E POLÍTICAS DE JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI, DE JEAN-PAUL SARTRE E DE NORBERTO BOBBIO PARA A HISTÓRIA, O CONCEITO E A REFLEXÃO ACERCA DA FUNÇÃO SOCIAL DOS INTELECTUAIS<sup>1</sup>

**Rodrigo Davi Almeida**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6212522086>

### **SOBRE OS AUTORES ..... 141**



## C A P Í T U L O 1

# HEINRICH HEINE Y KARL MARX COMO ENSAYISTAS. GÉNESIS Y FUNCIÓN DE LOS INTELECTUALES CRÍTICOS<sup>1</sup>

Miguel Vedda

Profesor titular plenario de la cátedra de Literatura Alemana, director del Departamento de Letras (Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires) e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Estas reflexiones podrían comenzar haciendo referencia a las palabras con las que el gran pensador latinoamericano José Carlos Mariátegui define, al comienzo de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, su particular estilo de pensamiento y escritura: “Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado. [...] no soy un crítico imparcial y objetivo [...] Estoy lo más lejos posible de la técnica profesional y del espíritu universitario”.<sup>2</sup> Lo que busca enaltecer Mariátegui es el valor heurístico y estético de la *provisoriedad*, a contrapelo de aquella filosofía sistemática que querría ocultar, detrás de su carácter pretendidamente concluido y cerrado, todo rastro de vinculación con la experiencia viva. Una disposición similar se advierte en las consideraciones metodológicas de uno de los referentes más celebrados por el propio Mariátegui, Georges Sorel. En la carta a Daniel Halévy que precede a las *Reflexiones sobre la violencia*, el pensador francés responde a quienes le reprocharon no respetar las reglas de arte e incomodar a los lectores con el desorden de sus exposiciones. Vanidosamente se presenta Sorel, no como un profesor o un divulgador, sino como un autodidacta que exhibe públicamente los cuadernos que han servido para su propia instrucción y que tiene menos interés en registrar conocimientos que en borrar de su memoria las ideas que se le impusieron. De ahí que su método consista en someter a los lectores al esfuerzo de un pensamiento que busca “evadir el cerco que ha sido erigido anteriormente por todo el mundo, y que anhela encontrar lo personal; [...] paso de buena gana por encima de las transiciones, ya que éstas se inscriben casi siempre en la categoría de los lugares comunes”.<sup>3</sup> Podrá decirse que

<sup>1</sup> Una primera versión, algo diferente, de este artículo apareció en alemán, con el título de “Heinrich Heine und Karl Marx als Essayisten. Zur Entstehung und Funktion der kritischen Intellektuellen”, in: **Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften** 328 (2018), pp. 556-602.

<sup>2</sup> MARIÁTEGUI, 2004, p. 18.

<sup>3</sup> SOREL, 1978, pp. 13-14. Donde no se indica algo diferente, las traducciones son del autor del artículo.

ideas como las mencionadas de Mariátegui y Sorel remiten a un contexto histórico y filosófico determinado: el irracionalismo de comienzos del siglo XX, cuyos rasgos más negativos no necesitamos (ni podemos) reseñar. Pero no es la localización de las condiciones de nacimiento de estas ideas lo que nos interesa poner de relieve; lo que nos importa es señalar hoy la ausencia de posiciones como las expuestas y, justamente por ello, su indiscutible vigencia.

Lo que subrayan los autores mencionados es la dimensión *exploratoria* del marxismo, aquello que constituyó su método desde la hora de su nacimiento y en cada uno de sus representantes destacados. De lo que para él se trata es de promover, en el pensamiento revolucionario, una apertura y una ductilidad que no son producto de la pereza intelectual, sino de la proximidad a la experiencia: de la atención a cada una de sus realidades y latencias, al mismo tiempo que del rechazo hacia los dogmas y las ideas recibidas. Esta posición contribuye a poner de manifiesto la afinidad electiva existente entre el materialismo dialéctico y la tradición del ensayismo, entendido no solo en cuanto género, sino también (y aún más) como método de indagación y aun como posición ética y política frente al mundo. La propia etimología del término empleado por Montaigne para designar la tradición que él mismo inaugura apunta en la dirección que venimos señalando: derivado del latín *exagium*,<sup>4</sup> el término permite entrever en qué medida esta clase de escritos se caracteriza por su carácter experimental. Y lo hace en un doble sentido: por un lado, porque aspira a ser solo prueba, experimento, exploración; por otro, a raíz de su proximidad a la experiencia concreta, que lo distingue de la abstracción dogmática del tratado. El ensayista, ya desde los inicios del género, es alguien que solo acepta como verdaderos aquellos juicios a los que ha arribado a partir de la propia experiencia; o que en todo caso se encuentran en concordancia con esta. El escepticismo ante las ideas recibidas explica el desarrollo de una escritura, que, como escribió Hugo Friedrich a propósito de Montaigne, “que no quiere ser resultado, sino proceso; precisamente como el pensamiento, que aquí alcanza su autodespliegue mediante la escritura”.<sup>5</sup> El interés en el recorrido más que en la meta es la expresión de un pensamiento que escapa a lo definitivo y que da la impresión de expresarse en el mismo momento en que es engendrado, tal como hemos comentado en relación con Mariátegui.

Si este tema es relevante hoy para nosotros, lo es ante todo porque ayuda a definir las posibilidades y los límites del marxismo en Latinoamérica. A causa sus condiciones materiales y de las tradiciones de pensamiento dominantes, pero también a causa de la precariedad institucional y de las condiciones perpetuamente inestables en que debieron vivir sus intelectuales, el pensamiento revolucionario

<sup>4</sup> “Acto de pesar”, “peso”; en el latín tardío y medieval, asumió el sentido metafórico de “ponderación” “estimación” de una idea o de una opinión.

<sup>5</sup> FRIEDRICH, 1949, p. 430.

no se orientó *centralmente* en Nuestra América hacia la composición de obras sistemáticas y abarcadoras. De la necesidad consiguió hacer virtud, y esto explica la amplia y fructífera producción ensayística del marxismo latinoamericano; un *corpus* al que pertenecen, como algunos de sus exponentes más destacados, no solo figuras “clásicas” como las de Mariátegui, Aníbal Ponce, Ernesto Guevara o Caio Prado Júnior, sino también, más cerca de nosotros en el tiempo, autores como Carlos Nelson Coutinho, Antonio Cándido, David Viñas, León Rozitchner y Roberto Schwarz, para mencionar, no sin cierta arbitrariedad, tan solo unos pocos nombres importantes. En segundo lugar, porque se vincula íntimamente con un problema central en nuestro tiempo: la cuestión de la génesis, la historia, las funciones y la desaparición del intelectual crítico. En tercer lugar, porque creemos, en relación con la afinidad electiva entre ensayismo y marxismo que señalamos anteriormente, que esta afinidad es un rasgo *fundamental* de la obra de Marx y de la tradición de pensamiento y praxis por él inaugurada, y que el abandono de esta perspectiva ensayística ha tenido efectos devastadores para el materialismo histórico.

Comencemos por la segunda de las cuestiones enumeradas. En relación con la génesis del intelectual crítico moderno, una cuestión insuficientemente explorada es hasta qué punto aquella tuvo lugar en el París de la Restauración. Una de las primeras expresiones de ese modelo –si no la primera– surge en el marco de la disputa entre Ludwig Börne y Heinrich Heine, sobre la cual escribió Enzensberger que “ella es probablemente la controversia más rica en consecuencias de la literatura alemana. La discusión sobre ella dura ya ciento cincuenta años, y no es posible prever un final”.<sup>6</sup> El ensayo *Ludwig Börne. Un obituario* (1840), una de las primeras y más audaces tentativas para definir las peculiaridades y la función del intelectual moderno, define a este último en contraste con el modelo encarnado en el autor de las *Dramaturgische Blätter* (Páginas sobre dramaturgia). El libro sobre Börne fue considerado, en el momento de su aparición, un *livre maudit*; la animadversión mostrada por Heine hacia el ensayista de Frankfurt le granjeó infinidad de críticas encarnizadas por parte de quienes percibían solo la argumentación *ad hominem*, pero no el verdadero núcleo del libro, en parte centrado en la confrontación de dos modelos de intelectual y de dos formas de praxis política. En el escenario intelectual de lengua alemana hubo una excepción notable: la de Marx, quien le escribió en estos términos a Heine a propósito del “debate Börne” a comienzos de abril de 1846:

Hace unos días, cayó en mis manos azarosamente un pequeño libelo contra usted: cartas pertenecientes al legado póstumo de Börne. Nunca lo habría considerado a este tan insípido, mezquino y banal como es posible leerlo allí, con la claridad del agua. [...] Escribiré una crítica detallada de su libro sobre Börne para una revista alemana. No es posible imaginar tratamiento más inepto que el que recibió este libro por parte de los burros germánico-cristianos; y, con todo, en ningún período alemán se echa de menos la ineptitud.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> ENZENSBERGER, 1989, p. 385.

<sup>7</sup> MARX, 1963, p. 441.

La reseña de la polémica Heine/Börne es uno de los invalables proyectos no realizados por Marx. Parte de lo que aquí diremos apuntará a esclarecer en qué podría radicar esa afinidad entre el filósofo revolucionario y el poeta radical. Un primer punto a destacar podría ser el exaltado *ensayismo* de Heine, quien, en el marco de las polémicas con el jacobino intempestivo Börne, manifestó su convicción de que la única opción razonable para el intelectual moderno no podría ser la afiliación a una *Weltanschauung* doctrinaria que habría ya logrado resolver todos los problemas teóricos y que debería, por lo tanto, ser solo difundida y aplicada por sus partidarios, sino una práctica exploratoria para la cual no existen caminos ni metas fijados de antemano. Ubicado entre los frentes, el intelectual no encuentra un lugar de refugio ni en el repliegue esteticista, ni en la comodidad que le brinda una doctrina política, sino en una búsqueda despojada de certezas que representa su único compromiso genuino con los condenados de la tierra. El desgarramiento propio de la Modernidad exige de los intelectuales el abandono de las seguridades dogmáticas y la incertidumbre propia de las *conciencias desgarradas*. En los *Cuadros de viaje* (1826-1831), aludió Heine a la significación de esta homología entre la fragmentación del mundo y la fragmentación interna del ánimo del escritor:

Ah, querido lector, si quieres lamentarte por aquel desgarramiento, lámentate antes bien de que el propio mundo esté escindido. Pues como el corazón del poeta es el centro del mundo, dicho corazón tenía que hallarse lastimosamente desgarrado en la época actual. Aquel que se jacte de haber mantenido entero su corazón, debe confesar que posee un corazón prosaico [...]. A través del mío, en cambio, pasa la gran grieta del mundo, y justamente por ello sé que los grandes dioses me han honrado por encima de muchos otros, y me han considerado digno del martirio poético.<sup>8</sup>

Una actitud tal permitió al “desgarrado” Heine convertirse en protoforma (*Urform*) de una figura central para la Modernidad: la del intelectual crítico. Se sabe que Sartre identificó, como hora de nacimiento del intelectual moderno, el último tercio del siglo XIX, en el marco de la agitación producida en torno al *affaire Dreyfus*; pero con acierto destacó Gerhard Höhn que antes de que se manifestaran “les intellectuels” existían ya “intelectuales *individuales*”,<sup>9</sup> y que ya el París de la Restauración había ofrecido un terreno propicio para que ellos aflorasen.<sup>10</sup> El hecho de que, según Sartre, el desgarramiento (*déchirure*) sea un rasgo decisivo del intelectual no hace otra cosa que avalar la propuesta de Höhn; sobre todo si se piensa hasta qué punto se sintió desgarrado Heine entre el riguroso cultivo del oficio de escritor y la necesidad de rebasar los límites del propio *métier* para comprometerse con la realidad de su tiempo; es sugestivo que Heine no solo haya sido blanco de la

<sup>8</sup> HEINE, 1975, vol. II, p. 405. Hemos preferido ensayar aquí una versión propia, ya que la edición existente en castellano presenta dificultades en la traducción.

<sup>9</sup> HÖHN, 1987, p. 67.

<sup>10</sup> “Sin tener que practicar un cambio de localidad, pero con un claro desplazamiento cronológico, es posible considerar a París 1832, y no recién a París 1898, como la auténtica hora de nacimiento del intelectual moderno; con la ‘contestation permanente’ de la vieja sociedad alemana y con la crítica radical de la sociedad francesa moderada; con, en suma, el *Prefacio* y las *Circunstancias alemanas* como acta documental” (HÖHN, 1987, p. 31).

ofensiva conservadora a raíz de su radicalismo político, sino además cuestionado por revolucionarios que encontraban inadmisible su respeto por la perfección artística. Pero Heine también ha sido hostigado por no colocar su crítica al servicio de *un* partido y por preservar su autonomía en cuanto intelectual independiente.<sup>11</sup> Heine anticipó uno de los dilemas que habría de enfrentar el intelectual crítico a lo largo del siglo XX: la dificultad y la necesidad de mantener la posición lúcida del individuo independiente y de sostener, sin embargo, el compromiso con la realidad social. Heine encarna, pues, la tentativa de representar el papel del intelectual que se arriesga a llevar adelante sus exploraciones trazando sus propios derroteros. No es azaroso que el poeta alemán cuestione el efecto paralizador de las ortodoxias; menos entusiasta que sus contemporáneos republicanos o conservadores, se siente atraído hacia el escepticismo; o, mejor aún, se ve arrastrado por un movimiento pendular que lo balancea entre la certeza y la duda, entre la acción y el pensamiento, entre el *pathos* y la sátira; cada uno de los extremos contribuye dialécticamente a relativizar los abusos a los que podría arrastrar el otro. Esta problemática aparece en *Ludwig Börne. Un obituario* como una alternancia entre el flujo y el reflujo revolucionarios, o entre el fervor de la empatía y la frialdad de la distancia crítica. Incapaz de examinar la dialéctica esencial del movimiento histórico, Börne se ve impulsado en una u otra dirección por los movimientos que se producen en la agitada, pero fetichizada superficie de la vida social.

Heine presenta a su rival como un sujeto aprisionado en el presente, incapaz de rebasar el campo de visión más cercano, en consonancia con la ya identificación del propio Börne con el modelo del *Zeitschriftsteller*.<sup>12</sup> Ya la presentación del personaje sugiere, al comienzo, una superficialidad y una precipitación que, en lo sucesivo, le serán constitutivas: Börne entra a la habitación en la que se encuentra leyendo Heine, y comienza a recorrerla de un lado a otro *precisamente en busca de un periódico*. Cuando, años más tarde, se reencuentra con él en París, Heine advierte que en el escritor ha mantenido su interés en los fenómenos pasajeros, pero la anterior jovialidad ha sido sustituida por el resentimiento y el fanatismo:

El salto de un objeto a otro no obedecía ya al estado de ánimo alocado, sino a la locura de un ánimo caprichoso, y debía atribuirse quizás, en primera instancia, a la lectura de múltiples periódicos, a la que Börne se dedicaba entonces día y noche. En medio de sus expectoraciones terroristas, echaba mano súbitamente a uno de aquellos periódicos que estaban esparcidos en grandes montones ante él [...] <sup>13</sup>

<sup>11</sup> Según Laube, Heine le habría hecho el siguiente comentario, en el curso de una conversación: “[...] ¡cómo puedes exigir [...] que renuncie a todo a causa de tu sabiduría partidaria! No pertenezco a ningún partido, o solo —añadió riendo— a *mi* partido” (*apud* ENZENSBERGER, 1989, 109).

<sup>12</sup> Es decir, “un autor que escribe para revistas”, pero también “un autor que escribe solo sobre —y para— la propia época (*Zeit*), sobre el propio presente”.

<sup>13</sup> HEINE, 2009, p. 128.

La circunstancia de que Börne pase de improviso “del ánimo sombrío al alegre”<sup>14</sup> es otro indicio de que el ensayista es un sujeto que fluctúa entre posiciones contrarias, movido por los zigzagueos de la época; solo que Börne lo ignora y cree que él mismo se mantiene invariable y que son los otros los que oscilan. La estrategia consistente en mostrar la conducta de Börne como *pueril* apunta a destacar el carácter infantil o juvenilista del voluntarismo: este es, según Heine, un “*Sturm und Drang* político” o estético, al que debería suceder una reflexión “madura”, orientada menos por el entusiasmo subjetivo que por una definición de las propias perspectivas de acción sobre la base de un sondeo de la realidad histórica y social. Esta modalidad de reflexión permite relativizar tanto el optimismo activista como el hundimiento en el desánimo y la melancolía, que suelen afectar al utopista cuando la historia no accede a satisfacer sus caprichos.

El subjetivismo que le impide a Börne indagar sobriamente la realidad histórica le impone límites también en el plano de la producción artística: confinado dentro de los límites de su entorno, desdeña la consideración escrupulosa tanto del objeto a configurar como de los medios técnicos a emplear. La fascinación del presente coyuntural paraliza al crítico, quien “solo tenía en vista el día presente, y los objetos que lo ocupaban se encontraban dentro de su campo de visión. Comentaba el libro que acababa de leer, el acontecimiento que acababa de ocurrir, la piedra con la que acababa de toparse”.<sup>15</sup> Una y otra vez aparece, como nota distintiva de la personalidad política o artística de Börne, esta atracción hacia lo más cercano; se trata de una miopía que desemboca una singular paradoja: el subjetivista que desea modelar el mundo de acuerdo con su propia voluntad es él mismo una arcilla capaz que asume las múltiples formas que le imponen las influencias externas. Así, dice Heine:

Los objetos con los que Börne se ponía accidentalmente en contacto no solo le daban a su espíritu la ocupación más inmediata, sino que influían también directamente sobre el estado de ánimo de su espíritu, y su buen o mal humor se encontraba en conexión directa con su modificación. Como el mar de las nubes que pasan, el alma de Börne recibía su respectiva coloración de los objetos que encontraba en su camino.<sup>16</sup>

En esta maleabilidad estaría la clave para entender la conducta de Börne después de la Revolución de Julio: su enardecimiento ante las menores variaciones en el clima político y su disposición para permitir que los agitadores en su entorno lo invocaran y manipularan como una efígie o marioneta con vistas a realizar sus proyectos. Es como si el carácter extremadamente impresionable de Börne, que le permitió captar las más pequeñas alteraciones en la realidad contemporánea, lo hubiese condenado también a una permanente oscilación y, en última instancia, al naufragio. Las imágenes del mar y el navegante atraviesan el ensayo de Heine; en las cartas de Helgoland, el mar es imagen de la historia, cuyos avances y retrocesos

<sup>14</sup> HEINE, 2009, p. 150.

<sup>15</sup> HEINE, 2009, p. 80.

<sup>16</sup> HEINE, 2009, pp. 84-85.

están regidos por leyes que solo ha de entender aquel que sabe considerarlos libre de esperanzas y temores precipitados. En cuanto marino, Börne es el piloto imprudente que se expone a cada instante al peligro del naufragio: acosado por las urgencias del presente, carece de la libertad necesaria para ocuparse de lo que está más allá de lo actual. De ahí que Heine describa el naufragio irremisible de Börne y se confiese incapacitado para aferrar su mano: "No pude atraparla, no podía abandonar a una destrucción segura los tesoros sagrados que me habían sido confiados... Yo llevaba a bordo de mi barco los dioses del futuro."<sup>17</sup>

La limitación a la coyuntura sociopolítica está enlazada con un activismo que volvió a Börne cada vez más vulnerable al optimismo de la voluntad. El ensayismo experimental de la obra temprana fue cediendo lugar ante un concepto operativo de la literatura, en el que la dimensión estética queda relegada ante la determinación básicamente retórica de transmitir contenidos y convencer al lector; un concepto en el que predominan cada vez más los rasgos doctrinarios. Este ascetismo literario forma *pendant* con esa austereidad nazarena que acerca a Börne tanto al jacobinismo de un Robespierre como al misticismo cristiano de un Lamennais. Sabemos que, entre las señales de identidad más distintivas de la ideología jacobina, se encuentran la postergación de las diferenciaciones económicas y la atribución de una exagerada importancia a la política.<sup>18</sup> En concordancia con esto, Börne acuerda menos interés e importancia a las circunstancias materiales que a las instituciones políticas, siguiendo una dirección opuesta a la de Heine; según Hohendahl:

Para Heine, después de la decepcionante experiencia con la revolución de 1830 [...], el interés se desplaza más hacia los problemas económicos, mientras que Börne se atiene al modelo de la Revolución Francesa de 1789. No es azaroso que Börne vuelva a ocuparse, desde 1833, con la Revolución Francesa, y que someta a una revisión crítica la bibliografía histórica. El estudio de la Revolución Francesa es para Börne el camino hacia un modelo de revolución alemana radical.<sup>19</sup>

La fe en la vigencia del moralismo jacobino conduce a Börne a hacer violencia a la historia, tratando de imponerle una posibilidad que no está presente en ella. A diferencia de Börne, Heine cree que las posibilidades de intervención política solo pueden hallarse *dentro del proceso histórico*; para descubrirlas es necesario indagar aquellas tendencias del presente que apuntan al futuro. Las condiciones no pueden ser creadas artificialmente, y forzar un cambio histórico sin atender a la realidad, solo puede conducir a la catástrofe. A los riesgos de una práctica política tal se refiere Heine en su ensayo sobre el *Quijote* (1836), donde el voluntarismo es presentado como una locura acaso mayor que la de aquel hidalgo que pretendía revivir un pasado hacia tiempo fenecido:

<sup>17</sup> HEINE, 2009, p. 99.

<sup>18</sup> Löwenthal, Leo, *Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1990, p. 435.

<sup>19</sup> HOHENDAHL, 1988, p. 183.

¡Ay!, he aprendido desde entonces que no es más que ingrata locura querer introducir el futuro demasiado pronto en el presente, poseyendo en esa lucha contra los poderosos intereses cotidianos tan solo un rocín escualidísimo, una armadura muy mohosa y un cuerpo muy endeble. Al igual que contra aquellas figuras, también contra esta forma de quijotismo sacude el sabio su cabeza razonante.<sup>20</sup>

En el libro sobre Börne, se despliega una crítica a aquellos revolucionarios que solo saben aplicar curas radicales cuyo efecto es una decadencia aún más pronunciada y, en general, hacia aquellos que quieren producir una revolución desatendiendo a las condiciones históricas. El remedio que aquellos administran “solo tiene un efecto superficial, y [...] a lo sumo cura la tiña, pero no la infección interna. Si consiguen liberar por corto tiempo a la padeciente humanidad de sus más violentos tormentos, esto solo ocurre al precio de sacrificar los últimos rastros de belleza que le quedaban hasta entonces al paciente”.<sup>21</sup> Una advertencia ante la ciega precipitación de los radicales ofrece, al final del capítulo IV, la alegoría de las cadenas de oro, sin las cuales el Mesías “súbitamente se apresuraría a descender y emprendería la obra de redención demasiado pronto, a una hora inapropiada”.<sup>22</sup> Es necesario, pues, impedir que la liberación mesiánica de toda opresión se vea frustrada por un precipitación que, por otro lado, supondría hacer violencia a la historia. De ahí la exhortación para que la emancipación humana no se frustre por efecto del furor voluntarista: “¡Oh, no desesperes, bello Mesías, que no solo quieres redimir a Israel, como se imaginan los supersticiosos judíos, sino a toda la humanidad sufriente! ¡Oh, no vayáis a desgarrar las cadenas de oro del Mesías, de modo que venga demasiado temprano el redentor rey del mundo!”.<sup>23</sup> Los doctrinarios tienden a creer –y esto es lo que le sucedió a Börne durante sus últimos años de vida– que si los hechos históricos y materiales no están de acuerdo con sus propias obsesiones, tanto peor para los hechos. De ahí la obstinación de Börne en presentarse como una personalidad internamente unitaria y afianzada en convicciones fijas, susceptibles de ser codificadas y difundidas como dogmas. De ahí también la irritación que le producía la reluctancia de Heine a osificarse en un monolítico sedentarismo intelectual. En un primer esbozo del *Ludwig Börne*, define Heine de este modo su posición frente al voluntarismo del jacobinismo y el de la reacción:

Nosotros, en cambio, que no somos jacobinos ni jesuitas, queremos renunciar en la mayor medida posible a la mentira, pues no podemos justificarnos a través del carácter incombustible de nuestras convicciones. A menudo dudamos de nosotros mismos, nuestras ideas echan raíces en el suelo arenoso del árido saber; cualquier brisa espiritual las mueve, como al junco al borde del arroyo; tampoco nos complace nuestra fe, y aún menos nos complacería el martirio.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> HEINE, 1983, p. 286.

<sup>21</sup> HEINE, 2009, p. 201.

<sup>22</sup> HEINE, 2009, p. 182.

<sup>23</sup> HEINE, 2009, p. 183.

<sup>24</sup> HEINE, 1989, p. 99.

Frente al moralismo en el que se esclerosa Börne, Heine –dijimos– oscila entre *pathos* y sátira. Esta última busca develar la realidad contemporánea como una comedia; apunta a desmantelar toda identificación empática con esa realidad, toda tentativa para atribuir a esta una seriedad y una *grandeur* trágicas. Desde esta perspectiva, el enfrentamiento entre Borne y Heine recuerda la oposición entre la conciencia noble (*edelmütiges Bewußtsein*) y la conciencia vil (*niederträchtiges Bewußtsein*), tal como aparece desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, a partir de un comentario sobre *El sobrino de Rameau*, de Diderot. Se recordará que la conclusión de Hegel es que el indecoroso sobrino es más congruente con los tiempos modernos que los defensores de una moralidad incorrupta. El bohemio es la figura más representativa de un mundo en el que la riqueza lo es todo, en el que el espíritu se siente como un peregrino en la tierra y en el que tiene lugar la absoluta y universal inversión y alienación de la realidad y del pensamiento:

Los pensamientos de estas esencias, de lo bueno y de lo malo, también se invierten en este movimiento; lo que está determinado como bueno es malo; y lo que está como malo es bueno. Las conciencias de cada uno de estos momentos, juzgadas como la conciencia noble y la vil, son ambas, en su verdad, más bien, y en la misma medida, lo inverso de lo que estas determinaciones supuestamente son; la noble es tan vil y abyecta como la abyección se da la vuelta en la nobleza de la más culta y formada libertad de la autoconciencia. Considerado formalmente, todo es, en esta medida, hacin afuera lo inverso de lo que es para sí; y, a su vez, lo que es para sí, no lo es en verdad, sino que es otra cosa distinta de lo que pretende ser, el ser-para-sí es más bien la pérdida de sí mismo, y la alienación de sí es más bien una autoconservación.<sup>25</sup>

“Pero el lenguaje del desgarramiento”, afirma Hegel, “es la lengua perfecta y el espíritu verdadero que existe de todo este mundo de la formación”,<sup>26</sup> en contraposición con el aparentemente noble y esencialmente vil lenguaje de la hipocresía. En su exégesis de la *Fenomenología*, Hyppolite comenta que, en este pasaje del tratado, el bohemio

desvela la comedia que constituye un mundo y un sistema social que han perdido su sustancialidad y cuyos momentos no tienen estabilidad alguna. La conciencia de esta pérdida transforma la acción en comedia y la pura intención, en hipocresía. La ambición y el deseo de dinero, la voluntad de hacerse dueño del poder, son la verdad de esta comedia.<sup>27</sup>

La conciencia desgarrada habla, sarcásticamente, el lenguaje de la economía, mientras la conciencia noble sigue recurriendo al lenguaje de un anacrónico moralismo. De ahí que Rameau, a ojos de Hegel, no solo encarne una etapa histórica, sino que también simbolice el progreso frente a la perspectiva conservadora del filósofo.<sup>28</sup> La profundidad de este análisis fue reconocida por Marx, quien, en carta a Engels del 15 de abril de 1869, alude tanto a la importancia de la novela como a los comentarios de Hegel.

<sup>25</sup> HEGEL, 1999, pp. 614-615; la traducción ha sido levemente modificada.

<sup>26</sup> HEGEL, 1999, p. 613; la traducción ha sido levemente modificada.

<sup>27</sup> HYPPOLITE, 1974, p. 376.

<sup>28</sup> “El desgarramiento de la conciencia, desgarramiento que es consciente de sí y que se enuncia, es la carcajada sardónica sobre la existencia, así como sobre la confusión del todo, y sobre sí mismo; al mismo tiempo, es el irse apagando el eco aún audible de toda esa confusión. Esta vanidad, que se oye a sí misma, de toda realidad efectiva y de todo concepto determinado es la reflexión doble del mundo real dentro de sí mismo; por un lado, dentro de este *sí-mismo* de la conciencia, en cuanto ésta; por otro lado, dentro de la *universalidad* pura de la misma o dentro del pensar” (HEGEL, 1999, p. 619).

Hasta ahora hemos hablado relativamente poco de Marx. Y, sin embargo, hacia él apuntan en realidad todos los comentarios precedentes. Ya por el hecho de que pertenece, como una de sus figuras más destacadas, a esa primera generación de intelectuales críticos que emplearon como forma eminentemente al ensayo. Marx es, de hecho, uno de los mayores ensayistas alemanes del siglo XIX. Esto no quiere decir que el revolucionario alemán no haya sido un gran filósofo o un científico genial. Tan solo destacamos, por un lado, que entre los talentos de Marx se encontraba *también* la capacidad para escribir ensayos argumentativamente agudos y estéticamente notables y revulsivos. Por otro, que, como adelantamos, el *ensayismo* es en él una metodología y, más aún, un modo de relacionarse con el mundo. Nos parece significativo que una de las primeras y mayores tentativas para entender estas cuestiones haya nacido en Latinoamérica; nos referimos al libro del intelectual venezolano Ludovico Silva sobre *El estilo literario de Marx* (1971). Silva descubre en Marx un procedimiento que señalamos al comienzo como propio de la forma ensayística: el desarrollo de una escritura que no está concluida y cerrada, sino parece formarse en el mismo momento de la escritura:

Pues es característico de todos los grandes pensadores que son a la vez grandes estilistas el presentar sus obras no como el resultado de pensamientos previos, sino como el proceso o acto mismo de pensar; asiste así el lector a un alumbramiento sin tregua, y se beneficia de ello, pues en vez de verse obligado a digerir pensamientos endurecidos, se ve incitado a pensar, a repensar, a recrear el acto mismo de los descubrimientos teóricos.<sup>29</sup>

En cuanto ensayista, Marx era capaz de emplear una multiplicidad de estilos y de registros; en todos ellos se destaca regularmente el empeño en romper con las formas establecidas. Un ejemplo típico lo ofrece el *Manifiesto*: como se sabe, la primera versión redactada por Engels –los “Principios del comunismo”– estaba compuesta, según era usual en la época, a la manera de un catecismo estructurado sobre la base de preguntas y respuestas. El *Manifiesto*, cuya escritura correspondió solo a Marx, cumple con la demanda formulada por Marx el 23-24 de noviembre de 1847 (“Creo que sería mejor que abandonemos la forma del catecismo y que titulemos esto: Manifiesto Comunista. En la medida en que hay que exponer aquí una cierta cantidad de historia, la forma actual es un tanto inapropiada”), y de ese modo deshace súbita y brillantemente una larga tradición de socialismo escolástico. El estilo, la estructura estética y retórica del *Manifiesto*, la riqueza de imágenes, el empleo eficaz de la sátira y la ironía son tan definitorios de ese *ensayo* como las exigencias que le presentó al público lector de su tiempo, que ya no se enfrentaba con un conjunto de respuestas concluyentes, sino con una invitación a adentrarse, a la manera del explorador, en un territorio desconocido. Auténticamente ensayístico es en Marx su continuo deseo de aprender de la realidad; cabría destacar en él, como lo ha hecho Lukács en Balzac, la atención escrupulosa a la “estructura de la realidad objetiva,

<sup>29</sup> SILVA, 1975, p. 6.

cuya riqueza justamente no podemos reflejar y captar nunca adecuadamente con nuestras ideas siempre demasiado abstractas, siempre demasiado rígidas y lineales, demasiado unilaterales".<sup>30</sup> El combate (sobre todo, en la década de 1840) contra el idealismo imperante es una pelea contra los intentos logicistas de hacer violencia a la realidad al someterla a moldes *a priori*, en lugar de prestar atención a su dialéctica compleja y variada. Lo que le fastidia a Marx es, ante todo, la obstinación de Bruno Bauer, Széliga o Proudhon en suponer que el mundo natural y social debería tener la gentileza de amoldarse a esquemas abstractos de inspiración hegeliana.

Esta atención se vincula con el permanente odio de Marx a todo lo petrificado; un odio que encuentra una de sus expresiones más sobresalientes en el célebre pasaje del *Manifiesto* en que se celebra la irrupción de la era burguesa, más allá de todos sus aspectos funestos, por el hecho de que en ella "Todas las relaciones fijas y herrumbradas, con su séquito de representaciones y opiniones ancestralmente veneradas, son disueltas; todas las relaciones recientemente formadas envejecen antes de poder osificarse".<sup>31</sup> No menos que Heine, Marx quería rescatar de su fosilizada inercia a la Alemania de la Restauración; pero, más allá de estas circunstancias específicas, la actitud describe una posición fundamental del filósofo. Habría que agregar que la liberación de la realidad histórica respecto del hechizo que la mantiene cautiva es válida, para Marx, cuando ella no supone imponerle a dicha realidad una determinación que le es ajena, sino cuando supone prestar una atención escrupulosa a las latencias presentes en su seno. A esto hace referencia la célebre declaración del joven Marx según la cual hay que "constreñir estas relaciones petrificadas a que bailen, cantándoles su propia melodía".<sup>32</sup> La idea de Marx es que la transformación del mundo requiere, no de la imposición sobre él de una idea externa, sino de la liberación de potencialidades que en él se encuentran encerradas. Acaso sin saberlo, recupera esta posición de principio Walter Benjamin cuando, en las tesis "Sobre el concepto de historia", celebra en Fourier un concepto de trabajo que, "lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno".<sup>33</sup> Esta voluntad de realizar un *experimentum mundi*, cuya importancia en Heine hemos destacado ya, se relaciona precisamente con aquello que el viejo Lukács llamará *pensamiento teleológico* y que Bloch –de un modo un tanto más idealizado– denominará *técnica de alianza (Allianztechnik)*. La esencia del método podría resumirse en unos versos de Michelangelo Buonarotti que Lukács se complacía en parafrasear: "No tiene el óptimo artista ningún concepto / que un mármol solo no contenga dentro de sí".<sup>34</sup> Es sabido que, en Marx, la cuestión acerca de la coincidencia de pensamiento y realidad carece de sentido, ya que encuentra

<sup>30</sup> LUKÁCS, 1951, p. 58.

<sup>31</sup> MARX, 2008, p. 29.

<sup>32</sup> MARX, 2023, p. 50.

<sup>33</sup> BENJAMÍN, 2007, p. 32.

<sup>34</sup> BUONAROTTI, 1950, p. 46.

absurda la contraposición de sujeto y objeto como dos modos de ser independientes, uno de los cuales sería el receptor de las imágenes producidas por el otro. La conciencia humana no debe ni puede aplicarse al conocimiento y aprovechamiento de un mundo ya concluido y ordenado según leyes independientes del hombre. Ya los *Manuscritos económico-filosóficos* sostienen que el ser humano no se encuentra jamás en la ubicación del espectador desinteresado que, elevándose por encima de su situación y sus intereses, contempla el mundo “en sí”, asumiendo la perspectiva imparcial y externa de una hipotética divinidad. Pero, en nuestros tiempos, en que la teoría revolucionaria se desliza con tanta facilidad hacia el extremo subjetivismo, caemos con mayor frecuencia en el extremo contrario, y suponemos que la naturaleza y la historia existen solo como objeto de nuestra libre experimentación.

La condena de la violencia subjetivista –que Heine cuestionó con tanta dureza en *Börne y consortes* y que impugnó mediante la parábola del Mesías encadenado– es un punto recurrente en el pensamiento de Marx, en períodos muy distintos. Aparece en sus principales discusiones literarias; en su extenso comentario sobre los *Misterios de París* de Eugène Sue, algo que fastidia especialmente a Marx es el modo en que el autor manipula “desde arriba” sus materiales, en lugar de examinar sus latencias. Sue se deja arrastrar una y otra vez por la tentación de reducir a sus personajes a la condición de dóciles autómatas, puestos al servicio de las concepciones abstractas del autor. Solo consigue tener algo de vitalidad su folletín en aquellas instancias en que los personajes desisten de someterse a la ética espiritualista propiciada por el autor y por su portavoz dentro de la obra, el filántropo Rodolphe. En este mismo sentido dirá Lukács que el aprendizaje de la realidad de todo gran escritor se expresa en la medida en que él “se ‘encierra’ con sus figuras, permite que estas vivan de acuerdo con sus propias leyes de movimiento y no según los deseos del autor, en la medida en que él aprende de ellas, acepta sus destinos”.<sup>35</sup> En el “*Sickingen-Debatte*” ocupa también un lugar central esta crítica del voluntarismo estético; importante, en este caso, porque este es puesto aquí en relación con el propio concepto acerca del teórico y el líder revolucionarios. Lo que Marx y Engels deploran en Lassalle es, por un lado, el hecho de que este, impulsado por su idealismo subjetivo, reduce a los personajes al carácter de meros portavoces del *Zeitgeist*. Por otro, que, consecuentemente, Lassalle considera la revolución como un proceso que se desarrolla ante todo en la mente del líder revolucionario; la corrupción de la revolución es la del pensamiento del líder, que se convierte en impulsor de una *Realpolitik*. El subjetivismo disuade a Lassalle (como escritor, como líder revolucionario) de examinar la realidad histórica, de *aprender de la realidad*. Como contracara de la praxis artística manipuladora que, en cuanto tal, malogra el objeto e impide el desarrollo de las capacidades esenciales del creador presenta Marx a aquella actividad en la que “el hombre sabe producir según la medida de toda especie, y sabe aplicar, en todos los casos, la medida inherente al objeto; el hombre forma, por ende, de acuerdo con las leyes de la belleza”.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> LUKÁCS, 2011, p. 171.

<sup>36</sup> MARX, 2004, p. 113.

La afinidad de estas posiciones con las de Heine en su polémica con Börne es ostensible; también lo es la distancia que toma Marx respecto de aquellos intelectuales que permanecen apegados a la superficie de la vida social, sin examinar sus leyes. Marx era consciente de que la contracara negativa de la cercanía fenomenológica al mundo de la vida propia de los ensayistas de su tiempo era el peligro de permanecer apegado a la inmediatez, a la agitada superficie de las apariencias. Compartía con Hegel la convicción de que es preciso concentrar la atención en “la calma de la esencia” (*die Ruhe des Wesens*); es decir: en los principios que están en la base de los fenómenos aparentes y que resultan, por ende, menos visibles. Como vimos, en una dirección parecida se mueven las críticas de Heine a la perspectiva superficial de un *Zeitschriftsteller* como Börne. Esta búsqueda de lo esencial detrás de la movida coyuntura es un rasgo que caracteriza a Marx y que lo distingue de las perpetuas oscilaciones de sus contemporáneos –recordemos una vez más las críticas de Heine a Börne– entre el optimismo y la desesperanza extremos. Con razón ha contrapuesto el viejo Lukács, en su estudio sobre el joven Marx, la disposición de este con el pesimismo de Ruge, con el “ánimo hölderliniano” de los intelectuales desesperados del *Vormärz*. En una reseña de 1925 sobre la edición de la correspondencia de Lassalle, aludía ya Lukács a las depresiones que “se intensificaban, de vez en cuando, hasta tal punto, que Lassalle deseaba apartarse del movimiento. [...] Marx, o Bebel, o Lenin (para mencionar diferentes personalidades correspondientes al tipo contrario) no han conocido en absoluto tales estados de ánimo”.<sup>37</sup>

La sobria objetividad de Marx va de la mano de un rasgo que ha distinguido esencialmente a todos los grandes ensayistas: la resistencia a aceptar sin cuestionarlas las autoridades reverenciadas y las ideas recibidas. La palabra *crítica*, presente en tantos títulos de obras de Marx, define la disposición de este hacia la tradición precedente. A diferencia de muchos de sus compañeros de ruta juveniles, Marx nunca fue en realidad un Joven Hegeliano; algo similar vale para su relación con Feuerbach o con los economistas políticos. Esta actitud marca incluso una diferencia respecto de Engels, quien era mucho más proclive a mantener una actitud receptiva hacia otros pensadores y que no en vano tuvo en su juventud una reverencia ciega por... Ludwig Börne. En su conocido ensayo “Über die Kinderzucht” expresó Montaigne su deseo de convertir al ensayismo, por así decirlo, en base de la educación de los hombres:

Conocí [...] en Pisa a un hombre honrado, pero tan aristoteliano que su dogma más general era: ‘El toque y regla de toda imaginación sólida y de toda verdad es la conformidad con la doctrina de Aristóteles. Fuera de eso no hay más que inanidades y quimeras, porque Aristóteles lo vio todo y lo dijo todo’. [...] Que el preceptor lo haga pasar todo por el cedazo y nada aloje en la cabeza del niño por su mera autoridad y crédito. No tome por principios los de Aristóteles, como no tomará los de los estoicos o epicúreos, sino propóngale esa diversidad de juicio y que el alumno elija, si puede, y quedese en duda si no [...]. Porque si el niño toma por suyas las opiniones de Jenofonte o de Platón, de ellos serán y no de él. Quien a otro sigue, no sigue nada ni encuentra nada, ni siquiera busca nada.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> LUKÁCS, 2014, p. 192.

<sup>38</sup> MONTAIGNE, 1984, p. 106.

No hay dudas de que Marx habría suscripto estas ideas, que aparecen vitalmente encarnadas en sus escritos: para él, la verdad nunca estaba encerrada en la letra de un pensador, sino en la exploración libre de la realidad viva. No podría imaginarse un contraste mayor que el que existe, en este sentido, entre el fundador del marxismo y sus sedicentes seguidores. Comenzamos este artículo con una referencia a un pensador latinoamericano; concluiremos remitiéndonos a otro: en su ya mencionado estudio sobre el estilo literario de Marx, Silva subraya que en la base del ataque a Proudhon desarrollado en *Miseria de la filosofía* está la convicción de que dicha obra no es más que una tentativa para someter a la historia bajo las categorías hegelianas. El error que, según Marx, cometía Proudhon, es según Silva el mismo

error garrafal que hoy cometen los comisarios-filósofos del marxismo, que hacen guardia pretoriana en torno a las 'tres leyes de la dialéctica' y convierten a Marx en el más desaforado idealista hegeliano [...]. La dialéctica no era, para Marx, un método lógico propiamente; era un método histórico. Para que un método lógico sea formalmente correcto, su primera condición es su vaciedad; pero a Marx le interesaba precisamente el lleno de la historia, su concreción múltiple.<sup>39</sup>

Quizás no sea posible describir de manera más apropiada el ensayismo marxiano.

## REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter. **Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos.** Introduc. de M. Löwy y D. Bensaïd. Trad. de B. Echeverría. Apéndice: A. Blanqui, **Contra el positivismo**. Buenos Aires: Piedras de Papel, 2007.

BUONAROTTI, Michelangelo. **The Sonnets of Michelangelo.** The Italian text with an English translation and Introduction by J. A. Symonds. Londres: Vision, 1950.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. "Editorische Notiz". En: – (ed.). **Ludwig Börne und Heinrich Heine. Ein deutsches Zerwürfnis.** Leipzig: Reclam, 1989,

FRIEDRICH, Hugo. **Montaigne.** Berna: Francke, 1949.

HÖHN, Gerhard. **Heine-Handbuch. Zeit, Person, Werk.** Stuttgart: Metzler, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu.** Introd., trad. y notas de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.

HEINE, Heinrich. **Sämtliche Schriften.** 3<sup>a</sup> ed. corregida y aumentada. Ed. de Klaus Briegleb. 6 vols. Múnich: Hanser, 1975.

<sup>39</sup> SILVA, 1975, p. 40.

HEINE, Heinrich. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes Saavedra. En: **–. Los dioses en el exilio**. Ed. y trad. de Pedro Gálvez. Barcelona: Bruguera, 1983, pp. 281-304.

HEINE, Heinrich. *Erster Entwurf zu Ludwig Börne. Eine Denkschrift*. En: ENZENSBERGER, Hans Magnus (ed.). **Ludwig Börne und Heinrich Heine. Ein deutsches Zerwürfnis**. Leipzig: Reclam, 1989, pp. 98-102.

HEINE, Heinrich. **Ludwig Börne. Un obituario**. Seguido de Börne, Ludwig, Selección de ensayos. Introducción, traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2009.

HOHENDAHL, Peter Uwe. *Kosmopolitischer Patriotismus. Ludwig Börne und die Identität Deutschlands*. En: RIPPmann, Inge y LABUHN, Wolfgang (eds.). **“Die Kunst – eine Tochter der Zeit”. Neue Studien zu Ludwig Börne**. Bielefeld: Aisthesis, 1988, pp. 170-200.

HYPPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974.

LUKÁCS, György. *Verlorene Illusionen*. En: **–. Balzac und der französische Realismus**. Berlin: Aufbau, 1951, pp. 46-65.

LUKÁCS, György. *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trads. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2011.

LUKÁCS, György. La nueva edición de las cartas de Lassalle. En: **–. Táctica y Ética. Escritos políticos (1919-1929)**. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2014, pp. 179-206.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Introd. de María Pía López. Buenos Aires: Gorla, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Precedido de Engels, Friedrich, Esbozos para una crítica de la economía política. Introducción de Miguel Vedda. Traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2004.

MARX, Karl. **De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)**. Introd. y trad. de Gastón Caligaris y Francisco García Chicote. Barcelona: Gedisa, 2023.

MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. **Werke**. Ed. por el Instituto de Marxismo-Leninismo, perteneciente al Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania. 43 vols. Berlin: Dietz-Verlag, 1963., vol. 27.

MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. **Manifiesto Comunista.** Apéndice: Friedrich ENGELS, Principios del comunismo. Introd., trad. y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensayos.** Trad. de Juan G. de Luaces. Notas prologales de Emiliano M. Aguilera. 3 vols. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984, vol. I.

SILVA, Ludovico. **El estilo literario de Marx.** 2<sup>a</sup> ed. México: Siglo XXI, 1975.

SOREL, Georges. **Reflexiones sobre la violencia.** Trad. de Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.



## C A P Í T U L O 2

# ROSA LUXEMBURGO, VIDA E OBRA<sup>1</sup>

**Isabel Loureiro**

Professora aposentada do Departamento de Filosofia da Unesp, campus de Marília. Ex-presidente (2003-2011) e atual colaboradora da Fundação Rosa Luxemburgo.

## VIDA

Rosa (Rosalie, Rosalia, Róża) Luxemburgo (Luksenburg, Luxemburg) nasceu em 5 de março de 1871, em Zamość, pequena cidade na parte sudoeste da Polônia anexada pelo império russo. O pai, Eliasch Luksenburg, comerciante, e a mãe, Lina (de solteira Löwenstein), ligados ao iluminismo judaico, prezavam acima de tudo a educação dos filhos e a alta cultura. Rosa era a última de três irmãos e uma irmã.

Em 1873, a família mudou-se para Varsóvia. Aos cinco anos, para tratar de uma doença do quadril, Rosa passou um ano na cama com a perna engessada. Foi quando aprendeu a ler e escrever. Como resultado do tratamento, a perna esquerda ficou mais curta, levando-a a coxear por toda a vida. Educada em casa até os nove anos, entrou pelo sistema de quotas para meninas judias no II Ginásio Feminino de Varsóvia, colégio russo onde era proibido falar polonês.

Em fevereiro de 1889, foi para a Universidade de Zurique onde se matriculou em ciências naturais. Pouco depois, abandonou essa carreira ao conhecer Leo Jogiches, de Vilna (Lituânia), seu companheiro por 15 anos, que a convenceu a estudar economia, filosofia e direito. Na universidade Rosa se tornou exímia conchedora da obra de Marx, com quem estabeleceu um diálogo frutífero avesso a qualquer forma de dogmatismo.

Em 1893, com Leo Jogiches e outros revolucionários poloneses, fundou a Social-Democracia do Reino da Polônia que em 1899, com a adesão dos socialistas da Lituânia, foi rebatizada de Social-Democracia do Reino da Polônia e Lituânia (SDKPiL), nome com que passou à história.

<sup>1</sup> Este texto foi publicado, originalmente, em <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/rosa-luxemburgo/>

Em 1897, defendeu a tese de doutorado em economia política, *O desenvolvimento industrial da Polônia*, publicada logo em seguida por uma grande editora de Leipzig. Em 1898, mudou-se para Berlim, onde fez carreira no Partido Social-Democrata Alemão (SPD) como jornalista, oradora e professora da escola de quadros do partido. De 1904 a 1914, representou a SDKPiL no Bureau da Internacional Socialista em Bruxelas. Ela teve sempre uma dupla militância, no movimento socialista alemão e no polonês.

Em março de 1906 foi detida junto com Leo Jogiches em Varsóvia, onde ambos se encontravam por conta da Revolução Russa que havia começado um ano antes. Suas reflexões sobre esse período resultaram num de seus escritos mais famosos, *Greve de massas, partido e sindicatos* (1906).

De 1907 a 1914, lecionou na escola do SPD, a única professora mulher. Desse trabalho pedagógico saíram suas obras de economia política, *A acumulação do capital* (1913) e a *Introdução à economia política* (1925). Em 1907, rompeu com Leo Jogiches, mas o vínculo político manteve-se até o fim da vida. Nessa época, começou um relacionamento com Constantin (Costia) Zetkin, filho mais novo de sua amiga Clara Zetkin, que durou até 1912.

Em 1914, com a adesão do SPD à mobilização do governo imperial em prol da guerra, Rosa e seus companheiros da ala esquerda do partido fundaram o Grupo Internacional que, posteriormente, adotaria o nome de Liga Spartakus. Presa durante um ano (fevereiro de 1915 a fevereiro de 1916), acusada de agitação antimilitarista, ela redigiu *A crise da social-democracia*, publicada em abril de 1916, com o pseudônimo Junius. Por causa da atividade contra a guerra foi novamente encarcerada em julho de 1916. Na prisão, entre muitos outros artigos, escreveu as notas críticas aos bolcheviques que ficaram conhecidas como *A revolução russa*, além de cartas aos amigos e amigas, publicadas postumamente.

Com a derrota da Alemanha na guerra, a República foi proclamada. Posta em liberdade (8/11/1918), Rosa voltou a Berlim, onde passou a dirigir o jornal spartakista *Die Rote Fahne* [A Bandeira Vermelha] em que publicava artigos corrosivos contra o governo de seus antigos companheiros social-democratas, acusando-o de sufocar a revolução iniciada com o fim da monarquia (Luxemburgo, 2017b). No final de dezembro de 1918 participou da fundação do Partido Comunista Alemão (KPD). Foi presa, junto com Karl Liebknecht, durante a “insurreição de janeiro” em Berlim. Ambos foram brutalmente assassinados em 15 de janeiro de 1919, por soldados de uma milícia protofascista criada para reprimir os revolucionários. Rosa tinha 47 anos. Seu corpo, lançado ao canal Landwehr, que atravessa o Tiergarten (parque central de Berlim), só foi encontrado em 31 de maio e sepultado em 13 de junho desse ano.

## OBRA: TEMAS E CONCEITOS

A obra de Rosa Luxemburgo se dedica a dois grandes temas, que se iluminam reciprocamente: economia e política. Ao não separar uma da outra em polos estanques, o empreendimento intelectual de Rosa, inseparável de sua militância socialista, se estrutura em torno do conceito de totalidade<sup>2</sup>.

Por um lado, Luxemburgo faz análise do modo de produção capitalista com suas contradições: trata-se de um modo de produção que cria necessariamente a desigualdade entre os seres humanos, as classes e os países; que para se reproduzir precisa acumular indefinidamente, destruindo antigos modos de vida, a natureza, os vínculos sociais; é racista e sexista. Desta análise decorre logicamente a necessidade da transformação radical desse modo de produção disfuncional. Ou, nos termos de Rosa Luxemburgo, a necessidade da revolução socialista. Aqui nos deparamos com sua obra de economia política, *A acumulação do capital* (1913) e *Introdução à economia política* (1925), para citar apenas os textos mais importantes.

Por outro lado, ela estuda a história das lutas de classes, das revoluções, do protagonismo da classe trabalhadora, de suas vitórias e derrotas, para aprender tanto com as vitórias quanto com as derrotas. Aqui Luxemburgo enfatiza o papel da experiência como a grande mestra dos oprimidos. Neste terreno encontramos, entre outros, escritos políticos como *Questões de organização da social-democracia russa* (1904), *Greve de massas, partido e sindicatos* (1906), *A crise da social-democracia* (1916), *A revolução russa* (1918). Deste conjunto de textos podemos extrair sua filosofia política.

Ademais, Luxemburgo é autora de vasta correspondência com interlocutores do campo socialista europeu, de cartas de cunho estritamente pessoal com amores, amigos e amigas, além de pequenos ensaios sobre a literatura russa, Tolstói e Korolenko em particular. Nestes textos é perceptível uma espécie de filosofia de vida, que mais do que fruto de reflexão elaborada e sistemática, é antes produto espontâneo do seu modo de ser.

## IMPERIALISMO E CRÍTICA DO PROGRESSO

Reconhecida como a grande herdeira de Marx da primeira geração que se seguiu à morte dele, Luxemburgo foi a primeira teórica marxista a analisar o capitalismo como sistema global em sua obra magna de economia política, *A acumulação do capital* (1913). Por natureza antidogmática e profundamente independente, Rosa não temia apontar insuficiências na teoria de Marx, que considerava inacabada. No seu entender, ele não expunha de maneira adequada o desenvolvimento do capitalismo e Rosa pensava continuar a obra do mestre nesse sentido. Ela foi muito criticada pelos especialistas em economia política, segundo os quais a revolucionária polonesa não havia entendido Marx, e suas críticas eram erradas.

<sup>2</sup> LUKÁCS, 1970, p. 94.

Muito tempo se passou até que seu empreendimento teórico original fosse avaliado de maneira justa. Independentemente dos erros, reconhecidos mesmo por seus simpatizantes, hoje é evidente a enorme atualidade da parte histórica de *A acumulação do capital*. Aí Rosa mostra que o capitalismo na metrópole só pôde se desenvolver às custas da espoliação da periferia, num processo que começou há séculos e continua até o presente. Ela enfatiza o reverso sangrento da modernização capitalista com seu conhecido séquito de horrores: genocídio dos povos primitivos e seus modos de vida comunitários pelo capitalismo europeu, a fim de submetê-los aos mecanismos de mercado; guerra do ópio na China com o mesmo objetivo; comércio de escravos; enriquecimento da metrópole às custas do endividamento da periferia; acumulação de capital mediante compras de armas pelo Estado, o que favorece o militarismo e as guerras.

Numa postura distante do eurocentrismo da social-democracia alemã e da II Internacional, Rosa demonstra grande simpatia pelas culturas “primitivas”, que foram aniquiladas pelo rolo compressor do capital. A modernização capitalista não significa progresso em relação ao período anterior, mas apenas a ruína econômica e cultural dos povos originários. Diferentemente de uma concepção iluminista do progresso, segundo a qual a violência capitalista é vista como mal “necessário” no caminho que leva ao socialismo, Rosa acredita que os povos originários podem ensinar aos “civilizados” formas de sociabilidade mais igualitárias e não predadoras, determinadas pelos interesses da coletividade. A polonesa Rosa Luxemburgo, periférica na Europa do começo do século XX, tem *insights* que apontam para uma concepção de história distinta da do marxismo ortodoxo de seu tempo, caracterizado por uma fé ingênua no desenvolvimento das forças produtivas.

No começo da Primeira Guerra Mundial, ao pôr na ordem do dia a consigna socialismo ou barbárie, Rosa se afasta do progressismo típico da II Internacional, segundo o qual o socialismo resultaria, mais cedo ou mais tarde, das contradições imanentes ao modo de produção capitalista. Dessa maneira ela reforça a perspectiva de uma história indeterminada, aberta à experiência, dando assim a entender que o socialismo deixou de ser uma garantia e passou a ser uma aposta, que só pode ser vencida se houver o engajamento das classes populares, aqui e agora, contra a barbárie. Essa perspectiva de uma história aberta adquire cada vez mais atualidade numa época de crise civilizatória como a que estamos atravessando, no âmago da qual ecoa a pergunta já formulada por Rosa, que continua não querendo calar: a barbárie capitalista é mesmo o horizonte inelutável da humanidade?

## SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

A concepção de socialismo de Rosa Luxemburgo, que ela identificava com uma sociedade igualitária de seres humanos livres, rompe duplamente com a visão autoritária da corrente hegemônica da esquerda no século XX, o marxismo-leninismo. Para Rosa, não se trata primeiro de tomar o poder e só depois mudar o mundo:

A democracia socialista não começa somente na Terra prometida, quando tiver sido criada a infraestrutura da economia socialista, como um presente de Natal, já pronto, para o bom povo que, entretanto, apoiou fielmente o punhado de ditadores socialistas. A democracia socialista começa com a destruição da dominação de classe e a construção do socialismo. Ela começa no momento da conquista do poder pelo partido socialista<sup>3</sup>.

Socialismo e democracia são inseparáveis, assim como liberdade e igualdade. O socialismo só pode resultar da ação livre das massas populares e o caminho para lá chegar precisa necessariamente ser democrático. Meios e fins se condicionam reciprocamente. Justamente porque uma sociedade socialista só pode ser instituída a partir da experiência vivida de todos os atingidos pela ordem reinante é que ela defende incisivamente a manutenção das liberdades democráticas na transição ao socialismo. Rosa sempre argumentou com ardor em prol das liberdades democráticas, fruto das revoluções burguesas no ocidente. Tendo vivido a infância e a adolescência na Polônia dominada pela autocracia tsarista conhecia bem a vida sem liberdade de imprensa, associação, reunião; sem liberdade religiosa; sem direitos de nenhuma espécie para trabalhadores, mulheres, crianças proletárias etc.<sup>4</sup> Daí a crítica à dissolução da Assembleia Constituinte pelos bolcheviques:

Sem eleições gerais, sem liberdade ilimitada de imprensa e de reunião, sem livre debate de opiniões, a vida se estiola em qualquer instituição pública, torna-se uma vida aparente em que só a burocracia subsiste como o único elemento ativo. A vida pública adormece progressivamente, algumas dúzias de chefes partidários, de uma energia inesgotável e de um idealismo sem limites, dirigem e governam; entre eles, na realidade, uma dúzia de cabeças eminentes dirige, e a elite do operariado é convocada de tempos em tempos para reuniões, para aplaudir os discursos dos chefes e votar unanimemente as resoluções propostas; portanto, no fundo, é um grupinho que governa [...]<sup>5</sup>.

É por acreditar na criatividade das massas que Rosa apoia com energia os conselhos de trabalhadores e soldados surgidos espontaneamente no começo da Revolução Alemã de 1918, vendo neles uma nova forma de soberania popular no plano político, econômico e cultural<sup>6</sup>. Esses organismos democráticos e suprapartidários, expressão da auto-organização das massas, seriam a base de uma democracia popular ativa. Além disso, tinham papel pedagógico fundamental na formação política dos trabalhadores: “Exercendo o poder [nos conselhos], a massa deve aprender a exercer o poder. Não há nenhum outro meio de lhe ensinar isso”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> LUXEMBURGO, 2017b, p. 210.

<sup>4</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 218-262.

<sup>5</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 208-209.

<sup>6</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 289, 294-96.

<sup>7</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 369.

Em suma, para a Rosa Luxemburgo do final da vida, contemporânea dos conselhos, a democracia socialista se funda na multiplicação dos espaços de democracia direta e de autogoverno e, nesse sentido, engloba e supera a democracia representativa burguesa e o Estado de direito burguês.

## REVOLUÇÃO E AUTONOMIA DAS MASSAS POPULARES

A revolução imaginada por Luxemburgo não consistia na troca de grupos no poder, e sim na mudança estrutural da sociedade em termos econômicos, políticos, sociais e culturais. Isso implicava mudança de valores dos indivíduos e das coletividades, ou seja, uma revolução como processo, e, portanto, lenta<sup>8</sup>. Ao mesmo tempo, ela não rejeitava a conquista do poder político pelos trabalhadores – revolução como ruptura rápida das relações de poder existentes, que permitiria acelerar o processo de mudança estrutural<sup>9</sup>. Embora não diga com clareza como isso se realizaria na prática, ela sempre afirma, de maneira contundente, que não seria por meio do golpe de uma minoria convertida em substituta das massas<sup>10</sup>.

Em suma, o que subjaz à noção de revolução democrática de Luxemburgo é a ideia de que a transformação da sociedade capitalista em direção ao socialismo só pode resultar da atividade autônoma das massas populares. Essa é sua contribuição original à teoria política. A consciência política não é introduzida de fora por uma vanguarda esclarecida de intelectuais que supostamente sabem melhor o que os de baixo devem pensar, sentir e fazer, mas resulta da participação autônoma dos próprios concernidos, tanto na luta quotidiana pela ampliação de direitos, quanto para transformar de maneira radical o estado de coisas vigente. Rosa sempre foi decididamente contra a ideia de vanguarda substituta das massas<sup>11</sup>. Para ela, o verdadeiro líder político socialista é aquele que esclarece, destrói as ilusões dos trabalhadores, transforma a massa em liderança de si mesma, acaba com a separação entre dirigentes e dirigidos e, assim, contribui para formar o que ela considera o pré-requisito fundamental de uma humanidade emancipada: a “autonomia intelectual”, “autodeterminação e iniciativa”, “pensamento crítico”<sup>12</sup>, o único antídoto contra a burocratização das organizações de esquerda<sup>13</sup>.

A revolução socialista é obra da ação livre, espontânea, dos trabalhadores, ou não é revolução. Rosa chega a essa ideia analisando as lutas de classes de sua época, sobretudo na Rússia de 1905-1907, durante a primeira Revolução Russa<sup>14</sup>. Mas, ao mesmo tempo, só espontaneidade não basta: o trabalho organizativo é fundamental para estruturar e dar continuidade às explosões contra hegemônicas

<sup>8</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 343-370

<sup>9</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 67-77.

<sup>10</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 291.

<sup>11</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 151-175.

<sup>12</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 419, 421-2.

<sup>13</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 205-210.

<sup>14</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 263-349.

dos de baixo, que irrompem de tempos em tempos na rotina da vida quotidiana. Na obra de Luxemburgo há sempre essa relação dialética entre espontaneidade e organização, de tal maneira que a acusação de espontaneísmo que lhe foi endereçada pelo stalinismo não faz o menor sentido.

## A ARTE DA VIDA

Nos últimos anos renovou-se a tendência a valorizar a correspondência privada de Rosa Luxemburgo como fonte indispensável para a compreensão do conjunto de sua obra<sup>15</sup>. Vida política e vida pessoal são inseparáveis nessa personagem que, mais do que qualquer outra, uniu teoria e prática. Lukács, em uma das obras filosóficas fundamentais do século XX, *História e consciência de classe*, já o havia constatado: “É sinal da unidade de teoria e prática na obra da vida de Rosa Luxemburgo que essa unidade de vitória e derrota, destino individual e processo total tenha formado o fio condutor de sua teoria e modo de vida”<sup>16</sup>.

Rosa Luxemburgo foi interpretada como aquela que exerce “a arte da vida”<sup>17</sup>, compreendida como “uma forma de vida filosófica caracterizada pela identidade concreta entre vida e pensamento e na qual se trata de configurar e dirigir a vida de modo autoconsciente de acordo com uma ideia”<sup>18</sup>. Assim, aplica-se a ela a sugestão de Antonio Cândido a respeito de Florestan Fernandes. Para além da obra de sociólogo e de sua atuação como intelectual, professor e pesquisador, “ele realizou outra obra não menos admirável: a *construção de si mesmo*”<sup>19</sup>.

Do mesmo modo, Rosa Luxemburgo, para além do jornalismo, da docência, da militância revolucionária, dedicou-se à construção de si mesma. Qual seria então a ideia fundamental que a orientava como máxima de vida e que aparece nas cartas da prisão escritas durante a guerra? Em primeiro lugar, ela tinha em alta conta uma concepção de vida interior centrada em valores como harmonia, equilíbrio, estoicismo, recusa a lamentações diante das adversidades: “‘assim’ é a vida desde sempre, tudo faz parte dela: sofrimento e separação e saudade. Temos de aceitá-la com tudo isso e achar *tudo* belo e bom. Eu pelo menos faço assim. Não por meio de uma sabedoria artificial, mas simplesmente por minha natureza”<sup>20</sup>.

A carta à amiga Luise Kautsky, de 26 de janeiro de 1917, é esclarecedora:

<sup>15</sup> CAYSA, 2017, Brie, 2019.

<sup>16</sup> LUKÁCS, 1970, p. 117.

<sup>17</sup> KAUTSKY, s/d, p. 41; Caysa, 2017, p. 36-41.

<sup>18</sup> CAYSA, 2017, p. 37.

<sup>19</sup> CANDIDO, 2001, p. 65.

<sup>20</sup> LUXEMBURGO, 2017 c, p. 267, grifos da autora.

Essa entrega total à miséria de nossos dias é absolutamente incompreensível e insuportável para mim. Veja como um Goethe, por exemplo, mantinha uma fria serenidade diante das coisas. Mas pense em tudo o que ele teve de passar: a grande Revolução Francesa, que, vista de perto, certamente parecia uma farsa sangrenta e completamente sem sentido, depois, de 1793 a 1815 uma série ininterrupta de guerras em que o mundo novamente parecia um hospício desembestado. E com que tranquilidade, com que equilíbrio espiritual ele realizou simultaneamente a tudo isso os seus estudos sobre a metamorfose das plantas, sobre a teoria das cores e mil outras coisas. Eu não exijo de você que escreva poemas como Goethe, mas a concepção de vida dele – o universalismo dos interesses, a harmonia interior – podem todos adquirir ou ao menos almejar<sup>21</sup>.

No entanto – e essa é uma das facetas que fazem a riqueza da nossa personagem –, ao mesmo tempo, ela nunca quis renunciar aos prazeres da vida. Fazia sua a máxima do escritor russo Vladimir Korolenko, que traduziu na prisão: “o homem é criado para ser feliz como o pássaro para voar”<sup>22</sup>. Por isso mesmo, nunca se contentou com uma vida consagrada unicamente à militância política: se dirigia às massas como jornalista e oradora, e se voltava inteira para si mesma, para a solidão criativa, dedicando-se à pintura, ao desenho, à música, à botânica, à geologia. No isolamento da cela relembrava momentos de alegria com os amigos, quando bebiam champanhe e “a vida nos formiga na ponta dos dedos e estamos sempre prontas para qualquer loucura”<sup>23</sup>. Mesmo aprisionada, não desistia de ser feliz e mantinha um amor platônico com seu amigo Hans Diefenbach; se apegava aos sinais da natureza que chegavam esparsos à prisão: cultivava um pequeno jardim, herborizava, observava as nuvens, as plantas, os animais; alegrava-se com o canto dos pássaros.

Essa maneira de ser se alicerçava numa concepção orgânica do mundo, fortemente inspirada no amor à natureza: “Em mim, a fusão íntima com a natureza orgânica (...) toma formas quase doentias”<sup>24</sup>. Ela procurou ajustar “o sentimento espontâneo da vida, que nunca reprimiu”<sup>25</sup> à teoria de Marx, interpretada de maneira não dogmática: “O próprio marxismo é, por essência, o pensamento mais universal, mais fecundo que dota o espírito de uma teoria vasta como o mundo, flexível, rica de cores e de nuances como a natureza, incitando à ação, transbordante de vida como a própria juventude”<sup>26</sup>.

Em muitas passagens encontramos referência à vida, ao orgânico, não burocrático:

Não é a letra do estatuto, mas o sentido e o espírito nela introduzidos pelos militantes ativos que determinam o valor de uma forma de organização<sup>27</sup>.

Seria um engano desastroso imaginar que, desde então [desde a fundação da social-democracia], também toda a capacidade histórica de ação do povo tivesse se transferido unicamente para a organização social-democrata, que a massa desorganizada do proletariado teria se tornado um mingau disforme, um peso

<sup>21</sup> LUXEMBURGO, 2017 c, p. 223.

<sup>22</sup> KAUTSKY, s/d, p. 61.

<sup>23</sup> LUXEMBURGO, 2017 c, p. 221.

<sup>24</sup> LUXEMBURGO, 2017 c, p. 340.

<sup>25</sup> ROLAND HOLST, 1937, p. 24.

<sup>26</sup> LUXEMBURGO, apud LASCHITZA, 1986, p. 129.

<sup>27</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 164.

morto da história. Pelo contrário. Apesar da social-democracia, a matéria viva da história mundial permanece sendo a massa popular, e apenas se existir uma circulação sanguínea viva entre o núcleo organizado e a massa popular, quando a mesma pulsão der vida a ambos, poderá a social-democracia mostrar-se qualificada para realizar grandes ações históricas<sup>28</sup>.

Só uma vida fervilhante e sem entraves chega a mil formas novas, improvisações, mantém a *força criadora*, corrige ela mesma todos os seus erros<sup>29</sup>.

A mesma coisa quanto à greve de massas, que não pode ser executada por um decreto do partido, com hora marcada:

O absolutismo na Rússia precisa ser derrubado pelo proletariado. Mas, para isso, o proletariado precisa de um alto grau de educação política, de consciência de classe e de organização. Todas essas condições não podem ser adquiridas em brochuras e panfletos, mas apenas na escola política viva, na luta e pela luta, no andamento progressivo da revolução<sup>30</sup>.

Também o socialismo não pode ser introduzido por decreto, a partir de uma receita já pronta, mas é criação livre das massas que, levando em conta suas experiências, exercem quotidianamente a criatividade para resolver os milhares de problemas que se colocam diante delas. Rosa se recusa a pensar a política nos termos da política burguesa, em que existe um plano traçado de antemão para que a máquina funcione racionalmente e o mais eficazmente possível e com consequências calculáveis, tudo isso sem a incômoda participação das classes populares que, com suas reivindicações “extemporâneas”, bagunçam o que foi planejado pelos dirigentes.

Ao se contrapor à concepção leninista de partido como vanguarda de revolucionários profissionais, ela acusa Lenin de ter uma visão mecanicista do partido e da revolução. É justamente essa recusa do mecânico, sem vida, burocrático que aparece também na correspondência da jovem Rosa com seu amado Leo Jogiches. Enquanto ela fala de sua vida, de seus sentimentos, ele só tem olhos para a política e a causa revolucionária<sup>31</sup>. Ela, em contrapartida, quer conciliar a política com a felicidade pessoal, a luta coletiva por uma sociedade justa e igualitária com a alegria das pequenas coisas quotidianas. Ela luta por uma vida plena, não compartimentada, multifacetada.

Seu ideal é resumido de maneira límpida numa carta à amiga Mathilde Wurm, de 28 de dezembro de 1916, em plena guerra:

Então cuide de permanecer sendo *um ser humano*. Ser humano é o mais importante de tudo. E isso significa: ser firme, claro e *alegre*, sim, alegre apesar de tudo e de todos, pois choramingar é ocupação para os fracos. Ser humano significa atirar com alegria sua vida inteira ‘na grande balança do destino’ se for preciso, mas ao mesmo tempo se alegrar a cada dia claro, a cada bela nuvem, ah, eu não sei dar uma receita de como ser humano, eu só sei como se pode sê-lo, e você também sempre soube quando passeávamos por algumas horas juntas no campo em Südende e a luz rosada da tarde caía sobre as searas. O mundo é tão belo, com todo o seu horror, e seria ainda mais belo se não houvesse nele os fracos e covardes<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> LUXEMBURGO 2017 a, p. 465.

<sup>29</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 207.

<sup>30</sup> LUXEMBURGO, 2017 a, p. 285-286.

<sup>31</sup> LUXEMBURGO, 2017 c, p. 6, 30-31, 110-11.

<sup>32</sup> Idem, p. 214, grifos da autora.

Desse ideal de ser humano completo também fazia parte a generosidade com os “humilhados e ofendidos”: presos comuns, prostitutas, sem-teto, crianças maltratadas, temas de alguns de seus artigos. No começo da Revolução Alemã, uma semana depois de sair da prisão, Rosa escreve no jornal spartakista *Die Rote Fahne*:

A mais violenta atividade revolucionária e a mais generosa humanidade – eis o único e verdadeiro alento do socialismo. Um mundo precisa ser revirado, mas cada lágrima que cai, embora possa ser enxugada, é uma acusação; e aquele que, para realizar algo importante, de maneira apressada e com brutal descuido esmaga um pobre verme, comete um crime<sup>33</sup>.

Embora herdeira do Iluminismo, marxista que era, Rosa desejava um mundo em que coubessem vários mundos. Sua crítica do capitalismo levava, com uma lógica implacável, à rejeição do colonialismo, do imperialismo, militarismo, nacionalismo, racismo, à recusa da desvalorização das mulheres, das crianças e da natureza. Socialismo democrático, humanista e internacionalista, sem dúvida. Mas mais que isso. Sua ligação com a natureza, testemunhada pelas cartas da prisão, mais do que anedótica, dá elementos que permitem ver em Rosa Luxemburgo uma precursora da militância socioambiental. Por tudo isso, suas ideias continuam a frutificar, sobretudo na América Latina, desde sempre condenada ao eterno retorno do mesmo<sup>34</sup>.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Rosa Luxemburgo

LUXEMBURGO, Rosa. **Textos escolhidos**, vol. I (1899-1914). Organização de Isabel Loureiro. Tradução de Stefan Fornos Klein, Bogna T. Pierzynski, Grazyna Maria A. da Costa, Pedro Leão da Costa Neto. 2ª edição, São Paulo: Editora UNESP, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Textos escolhidos**, vol. II (1914-1919). Organização e tradução de Isabel Loureiro. 2ª edição, São Paulo: Editora UNESP, 2017b.

\_\_\_\_\_. **Cartas**, vol. III. Organização de Isabel Loureiro. Tradução de Mário Luiz Frungillo. 2ª edição, São Paulo: Editora UNESP, 2017c.

LUXEMBURG, Rosa. **Gesammelte Werke** Berlim: Dietz, 7v., 1979-2017.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Briefe**. Berlim: Dietz, 6v., 1982-1993.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. **Introdução à economia política**. Tradução de Carlos Leite. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

<sup>33</sup> LUXEMBURGO, 2017 b, p. 242.

<sup>34</sup> OUVIÑA, 2019.

## Literatura secundária

BRIE, M. *Muéstranos tu milagro! Dónde está tu milagro?* Herramienta, 62, p.19-33, 2019.

CÂNDIDO, Antonio. **Florestan Fernandes**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

CAYSA, Volker. **Rosa Luxemburg: Die Philosophin**. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, 2017.

EVANS, Kate. **Rosa vermelha: uma biografia em quadrinhos de Rosa Luxemburgo**. São Paulo: Martins Fontes, Fundação Rosa Luxemburgo, 2017.

KAUTSKY, Louise. **Mon amie Rosa Luxembourg**. Paris: Spartacus, s/d.

LASCHITZA, Annelies. *Une marxiste éminente*. In\_. BADIA, G., WEILL, C. **Rosa Luxemburg aujourd'hui**. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1986, p. 123-139.

LOUREIRO, Isabel. **Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionária**. 3ª edição, São Paulo: Editora UNESP, 2019.

LOUREIRO, Isabel (Org.). **Rosa Luxemburgo e o protagonismo das lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LUKÁCS, Gyorg. **Geschichte und Klassenbewußtsein**. Darmstadt: Luchterhand, 1970. Tradução de Telma Costa: **História e consciência de classe**. Lisboa: Escorpião, 1974.

OUVIÑA, Hernán. **Rosa Luxemburgo y la reinvenCIÓN de la política: una lectura desde America Latina**. Bogotá: La Fogata; Lanzas e Letras, 2019.

ROLAND HOLST-Van der SCHALK, Henriette. **Rosa Luxemburg: Ihr Leben und Wirken**. Zurique: Jean-Christoph Verlag, 1937.

SCHÜTRUMPF, Jörn. (Org.). **Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade**. 2ª edição, São Paulo: Expressão Popular, 2015.



## C A P Í T U L O 3

# UMA EXPERIÊNCIA MAOÍSTA FRANCESA NO BRASIL. INVESTIGAÇÃO DE ROBERT LINHART SOBRE OS TRABALHADORES CANAVIEIROS EM PERNAMBUCO<sup>1</sup>

Marcelo Hoffman

Marcelo Hoffman é professor no Departamento de Ciência Política da Universidade Pace em Nova York. É autor de três livros: *Foucault in Brazil: Dictatorship, Resistance, and Solidarity* (University of Pittsburgh Press, 2024), *Militant Acts: The Role of Investigations in Radical Political Struggles* (State University of New York Press, 2019) e *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power* (Bloomsbury, 2014).

## INTRODUÇÃO

Robert Linhart é uma expoente figura na história do maoísmo francês. Um dos mais distintos alunos de Louis Althusser na École Normale Supérieure, Linhart fundou a União da Juventude Comunista Marxista-Leninista (UJXML). A UJXML foi uma organização maoísta determinada a estabelecer contato com as massas para construir um partido autenticamente revolucionário. Ela tentou cumprir seu objetivo no verão de 1967 por meio da prática da *enquête* (investigação) entre trabalhadores e camponeses. A UJXML então procurou intensificar e aprofundar seu contato com as massas por meio de uma mudança de ênfase para o *établissement*, como prática muito mais imersiva de colocar militantes para trabalhar nas fábricas a fim de organizar os trabalhadores<sup>2</sup>. A UJXML se desfez no verão de 1968 sob o peso das interpretações conflitantes dos eventos de maio de 1968, bem como a proscrição estadual direta, mas as práticas de investigação e *établissement* persistiram entre outros grupos maoístas na França<sup>3</sup>. O próprio Linhart serviu como um *établissement* (um militante que aceita a prática de *établissement*) na fábrica automobilística Citroën em Porte de Choisy entre setembro de 1968 e julho de 1969. Lá ele ganhou destaque pelo profundo e comovente relato de suas experiências reveladoras e desafiadoras. Publicado apropriadamente como *L'établissement* em 1978 e traduzido como *The Assembly*

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado como *A French Maoist Experience in Brazil. Robert Linhart's Investigation of Sugarcane Workers in Pernambuco*, *Cahiers du GRM* [Online], 16 | 2020, Online since 07 July 2020, connection on 07 December 2022. URL: <http://journals.openedition.org/grm/2162>; DOI: <https://doi.org/10.4000/grm.2162>. A tradução da língua inglesa para a língua portuguesa foi realizada por Helena Araújo Lúcia Almeida.

<sup>2</sup> SMITH, 2013; LE DANTEC, 2015, p. 20.

<sup>3</sup> WOLIN, 2010, p. 134-37.

*Line* em 1981, o livro de memórias de Linhart faz parte de uma sequência de livros publicados entre 1976 e 1980<sup>4</sup>. O primeiro livro de Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor (Lenin, os camponeses, Taylor)*, foi publicado em 1976<sup>5</sup>. É uma exploração crítica das políticas agrárias e da organização taylorista do trabalho industrial instituídas por Lenin e pelos bolcheviques após a Revolução de Outubro de 1917 na Rússia. Seu último livro, *Le sucre et la faim. Enquête dans les régions sucrières du nord-est brésilien (Açúcar e fome. Investigação nas regiões açucareiras do Nordeste brasileiro)* foi publicado em 1980<sup>6</sup>. É um curto relato de suas investigações sobre os trabalhadores de cana-de-açúcar no Estado de Pernambuco, no Brasil, em 1979. No seu prefácio à edição de 2010 de *Lénine, les paysans, Taylor*, Linhart sintetizou os temas de todos os seus livros. “De certa forma”, escreveu ele, “poderia-se dizer que esses diferentes livros se complementam e constituem um conjunto: trata do sistema Taylor, do movimento camponês, da resistência à exploração”<sup>7</sup>.

Quero explorar a contribuição menos conhecida de Linhart para este conjunto no mundo anglófono, nomeadamente *Le sucre et la faim*<sup>8</sup>. A exploração dos detalhes deste relato não se resume simplesmente a abordar uma contribuição grosseiramente negligenciada e subestimada. Ela também tem implicações profundas para as interpretações das histórias sobrepostas do maoísmo francês e da investigação militante. A primeira coisa a ser observada sobre o livro de Linhart é seu longo subtítulo. Ele carrega o nome de uma prática que marcou profundamente a experiência do maoísmo francês. Essa palavra é, claro, investigação. A simples presença dessa palavra no título completo de um livro escrito pelo ex-líder de um grupo maoísta responsável pela inauguração da prática da investigação entre os maoístas franceses é notável. Isso sugere a possibilidade de uma fidelidade persistente à investigação maoísta. Mas uma consideração do livro de Linhart como a narração da realização de uma investigação maoísta esbarra em um problema elementar. Linhart não enquadrou sua investigação no Brasil como uma empreitada maoísta. Ele mal mencionou seu maoísmo. Linhart optou, em vez disso, pela autoidentificação muito mais branda de “jornalista francês”<sup>9</sup>. No entanto, se arranharmos a superfície de sua narrativa e a situarmos dentro de um contexto muito mais amplo da história do maoísmo na França e na China, bem como da história geral da investigação militante, a investigação de Linhart no Brasil nos aparece como inequivocamente maoísta em seu método, foco social, estilo e desejo animador.

<sup>4</sup> LINHART, 1978; LINHART, 1981.

<sup>5</sup> LINHART, 2010. Salvo indicação em contrário, todas as traduções do francês para o inglês são do autor.

<sup>6</sup> LINHART, 2003.

<sup>7</sup> LINHART, op. cit., p. 8.

<sup>8</sup> *Le sucre et la faim* continua sem tradução para o inglês, e não tenho conhecimento de nenhum engajamento consistente com seu conteúdo na língua inglesa. *Lénine, les paysans, Taylor* também permanece sem tradução para o inglês, mas foi objeto de ao menos uma interpretação esclarecedora para o leitor de língua inglesa. Vide SMITH, op. cit.

<sup>9</sup> LINHART, 2003, p. 31-32.

Por que uma narrativa curta sobre uma investigação relativamente obscura realizada há pouco mais de quatro décadas no interior de Pernambuco mereceria nossa atenção hoje? Por que importaria que Linhart tenha realizado uma investigação maoísta? Incertezas e ansiedades sobre o crescimento econômico da China nas últimas décadas facilitaram o ressurgimento do interesse pela jornada global do maoísmo. O recém-publicado e amplamente aclamado livro de Julia Lovell, *Maoism: A Global History*, narra essa jornada em detalhes elaborados<sup>10</sup>. Ela sugere que o maoísmo percorreu o globo ao se conectar com queixas e aspirações locais, especialmente após a divisão sino-soviética. No entanto, apesar de sua proposta de uma conceituação promissora do maoísmo como um conjunto de fenômenos contraditórios, Lovell tende a diluir a complexidade do maoísmo ao se concentrar excessivamente em suas práticas e legados violentos. A narrativa de Linhart sobre sua investigação maoísta francesa no Brasil nos oferece uma perspectiva muito diferente sobre a jornada global do maoísmo. Sua narrativa diz respeito à realização de uma prática que buscava produzir um conhecimento das possibilidades políticas, em vez da realização de objetivos políticos por meio da imposição de violência. Assim, a narrativa de Linhart age como um contrapeso à análise de Lovell. O que obtemos dela é uma maior dose de nuance nas análises sobre a jornada global do maoísmo. O deslocamento da investigação maoísta de Linhart da França para o Brasil também lança uma nova luz sobre as histórias e geografias intersetadas do maoísmo francês e da investigação militante. Quando Linhart realizou sua investigação maoísta no Brasil, em 1979, a ascensão de forças mais liberais, opostas ao marxismo, já estava em pleno andamento na França<sup>11</sup>. A ampla guinada para o liberalismo e o afastamento da revolução minaram o radicalismo que havia facilitado a implementação da investigação militante dentro e fora do maoísmo francês. No entanto, esses desenvolvimentos não impediram Linhart de ressuscitar uma investigação maoísta em outro contexto nacional. Ele reativou essa forma de investigação no Brasil, muito tempo depois de o maoísmo e a investigação militante terem atingido o auge de sua popularidade na França, no início dos anos 1970. Linhart, assim, contribui para um novo enquadramento dos parâmetros espaciais e temporais do maoísmo francês e da investigação militante. Finalmente, sua narrativa nos permite expandir as maneiras de pensar sobre o que caracteriza uma investigação com um caráter militante. Linhart nos sensibiliza para a importância da imaginação e da memória na revelação e no cultivo do desejo de revolução no próprio processo de uma investigação militante.

<sup>10</sup> LOVELL, 2019.

<sup>11</sup> Para uma visão geral da ascensão dessas forças no contexto de um estudo da influência do maoísmo nos intelectuais franceses, vide WOLIN, *op. cit.*, p. 342-49.

## UMA INVESTIGAÇÃO MAOÍSTA NO INTERIOR DE PERNAMBUCO

Linhart realizou sua investigação no interior de Pernambuco durante um período de duas semanas, no final de setembro de 1979. A ocasião imediata para sua visita ao Brasil foi o retorno do ex-governador de Pernambuco, Miguel Arraes, ao país após mais de uma década de exílio. Linhart acompanhou Arraes na viagem de Paris a Recife<sup>12</sup>. Pouco depois de sua chegada a Recife, Linhart foi diretamente a uma cidade com o pseudônimo de Princesa do Planalto<sup>13</sup>. Com base nos detalhes geográficos de sua narrativa, essa cidade parece ter sido Timbaúba, no interior de Pernambuco<sup>14</sup>. Linhart então retornou a Recife<sup>15</sup>. De lá, ele foi para a porção sul da zona da mata e uma parte a oeste de Pernambuco, antes de seguir para uma cidade com o pseudônimo de uma única letra "N" e o engenho de açúcar Galileia<sup>16</sup>.

As atividades de Linhart durante sua jornada pelo interior de Pernambuco certamente corresponderam à importante referência à investigação no subtítulo de seu livro. Essas atividades consistiram principalmente em fazer perguntas a outras pessoas em seus espaços de habitação e trabalho, a fim de obter suas respostas. Linhart então usou as respostas para construir sua narrativa. Quando questionado sobre o propósito de sua presença nas plantações de açúcar de Pernambuco, Linhart se apresentou como um jornalista francês. No entanto, ele se identificou assim apenas diante de perguntas hostis ou problemas potenciais<sup>17</sup>. Linhart nunca adotou proativamente a identidade de jornalista francês fora dessas circunstâncias em sua narrativa. Seu livro também não indica quaisquer jornais ou revistas onde seu conteúdo tenha sido publicado anteriormente. Portanto, parece que a autoidentificação de Linhart como jornalista francês serviu apenas como um disfarce. Havia certamente boas razões para manter esse disfarce, em vez de realizar uma investigação abertamente maoísta. A ditadura militar no Brasil havia eliminado brutalmente guerrilheiros maoístas na bacia do rio Araguaia apenas alguns anos antes<sup>18</sup>. O rótulo de jornalista estrangeiro tinha a vantagem de permitir que Linhart acessasse mais facilmente os espaços e manobrasse através do espectro social em Pernambuco sem despertar suspeitas de subversão, o que poderia até se estender aos seus colaboradores e entrevistados.

<sup>12</sup> LINHART, 2003, p. 8-9.

<sup>13</sup> Ibid., p. 13-40.

<sup>14</sup> Ibid., p. 13-14. Sua descrição da geografia da Princesa Serrana como três colinas na parte norte do que é conhecido como a zona da mata (uma área de plantações de açúcar que já foi uma densa Mata Atlântica) corresponde à cidade de Timbaúba. Princesa Serrana (Highland Princess) também é um nome associado a Timbaúba.

<sup>15</sup> Ibid., p. 41-44.

<sup>16</sup> Ibid., p. 46-93.

<sup>17</sup> Ibid., p. 31-32, 65, 73.

<sup>18</sup> GASPARI, 2014, p. 407-73.

Também é importante lembrar que Linhart não estava conduzindo sua investigação sozinho. Ele contou com o apoio de pelo menos dois brasileiros, um estudante chamado Reynaldo e um assessor sindical chamado Antônio<sup>19</sup>. Se as circunstâncias políticas forçaram Linhart a adotar a aparência de um *outsider* imparcial, Antônio e Reynaldo não foram tão reservados quanto às suas orientações políticas. Em um episódio, Reynaldo se afastou do formato de perguntas e respostas da investigação para implorar a três trabalhadores rurais que se organizassem<sup>20</sup>. Em outro episódio, Antônio levou Linhart a uma favela para distribuir panfletos e incentivar os moradores a votar a favor de uma greve geral em uma próxima reunião sindical. O impulso político por trás da investigação de Linhart também se tornou claro no desenrolar de sua narrativa. O que inicialmente chamou sua atenção foi a aparente ausência de qualquer mobilização política por parte da oposição no Nordeste, em um momento em que outras regiões do Brasil viviam uma onda de “greves e manifestações”<sup>21</sup>. Linhart considerou essa situação peculiar devido à extrema pobreza do Nordeste e à sua rica história de mobilizações camponesas anteriores ao estabelecimento da ditadura militar em 1964. Ele iniciou uma investigação para explorar as possibilidades do ressurgimento do movimento camponês justamente quando uma crise econômica prolongada minava a percepção de legitimidade da ditadura entre seus apoiadores mais fervorosos.

A decisão de Linhart de iniciar uma investigação em um espaço ostensivamente pacificado certamente não foi sem precedentes na história das investigações militantes. O editor fundador da *Quaderni Rossi*, Raniero Panzieri, havia incentivado os colaboradores da revista a realizar enquetes operárias em uma grande fábrica da FIAT em Turim, no início dos anos 1960, justamente porque essa fábrica não havia experimentado os tipos de intensas lutas entre trabalhadores que ocorreram em outras fábricas de automóveis na Itália. Panzieri queria explorar se a força de trabalho da FIAT abrigava as possibilidades de uma orientação mais antagonista sob a superfície da paz social<sup>22</sup>. Como Andrea Cavazzini esclarece, não foi a luta política, mas sim a própria falta dela, que serviu como motivação para o apelo de Panzieri para realizar enquetes operárias na fábrica da FIAT em Turim<sup>23</sup>.

A justificativa amplamente similar de Linhart para sua investigação em Pernambuco a aproximou da tradição das enquetes operárias. Seu foco nas condições e lutas dos trabalhadores da cana-de-açúcar também se encaixava perfeitamente dentro dessa tradição<sup>24</sup>. No entanto, aqui devemos traçar uma distinção que reflete

<sup>19</sup> LINHART, 2003, p. 13, 65.

<sup>20</sup> Ibid., p. 18.

<sup>21</sup> Ibid., p. 8.

<sup>22</sup> WOODCOCK, 2014, p. 493-513.

<sup>23</sup> CAVAZZINI, A., 2013, p. 109.

<sup>24</sup> Em um esforço para interpretar «*A Workers’Inquiry*» de Karl Marx, de 1880, como uma síntese de sua teoria e trazer elementos dela à tona no contexto dos trabalhadores da cana-de-açúcar no Brasil, vide ALVES; JACKSON FILHO, 2017, p. 13-31.

uma divisão maior dentro da história das investigações militantes. Linhart realizou uma investigação especificamente maoísta, e não uma enquete operária (pelo menos no sentido estrito)<sup>25</sup>. Suas atividades em Pernambuco possuíam as características de uma investigação maoísta de várias maneiras.

Em primeiro lugar, Linhart não restringiu suas questões a integrantes de uma classe social específica, embora o conteúdo de suas perguntas tenha consistentemente abordado as condições e lutas dos trabalhadores da cana-de-açúcar. Sua investigação, portanto, não foi uma “enquete operária” no sentido estrito de uma prática baseada em perguntas direcionadas exclusivamente aos trabalhadores com o objetivo de gerar efeitos políticos entre eles. Assim como no caso da abordagem de Mao para as investigações, Linhart buscou compreender a totalidade social por meio de perguntas feitas a indivíduos e grupos de diversos espectros sociais, políticos, profissionais e geracionais. Para esse fim, ele fez perguntas a crianças, trabalhadores diaristas de diversas origens raciais (incluindo um que havia sido internado em um hospital psiquiátrico), a um camponês que acabara de perder seu bebê para a diarreia, a um cabeleireiro, administradores e membros de sindicatos de trabalhadores rurais, a um idoso fundador das Ligas Camponesas, a um deputado do estado do Acre, a um professor especializado em nutrição, a um capataz e a proprietários de fábricas. Linhart, aqui, seguiu implicitamente Mao ao tentar compreender a totalidade social por meio de uma investigação para revelar as possibilidades de contestar essa totalidade. As respostas às suas perguntas foram tão variadas quanto as pessoas que as ofereceram. Elas abordaram as memórias de Arraes entre os trabalhadores da cana-de-açúcar, os custos de filiação aos sindicatos de trabalhadores rurais, os dias de folga, a duração da jornada de trabalho, a apropriação de lotes de terra usados pelas famílias de trabalhadores da cana para jardinagem (roçados), a urbanização, o uso do trabalho infantil nas plantações de açúcar, o impacto da inflação sobre os salários, o analfabetismo e a deseabilidade das greves. Talvez tão importantes quanto as respostas verbalizadas às perguntas de Linhart fossem seus encontros físicos com pessoas que, implicitamente ou explicitamente, transmitiram a experiência da fome<sup>26</sup>. Essas respostas e encontros alimentaram uma imagem composta da relação entre o açúcar e a fome no Nordeste do Brasil. Linhart percebeu, de repente, que a produção de açúcar gera fome. Nas suas palavras:

À medida que recolhia depoimentos e informações, a fome me apareceu com uma clareza terrível, como o produto e a materialização de um aparato complicado, até sofisticado. A fome não era simplesmente a ausência espetacular, quase acidental, de alimentos disponíveis, como nos é apresentada quando querem que acreditemos que movimentos de caridade, “ajuda emergencial” seriam suficientes para saciá-la.

<sup>25</sup> Quanto à divisão entre a investigação maoísta e a enquete operária dentro da história das investigações militantes, vide HOFFMAN, 2019, p. 11, 69-70. Surpreendentemente, os maoístas franceses não parecem ter sido influenciados, ou sequer estavam cientes da tradição quase contemporânea da investigação operária entre os operários italianos, e estes não parecem ter sido explicitamente influenciados pela prática e teoria da investigação de Mao.

<sup>26</sup> LINHART, 2003, p. 11, 52-53.

A fome no Nordeste era uma parte essencial do que o regime militar chamava de “desenvolvimento” do Brasil. Não era uma fome simples, uma fome primordial. Era uma fome elaborada, uma fome aperfeiçoada, uma fome crescente, em uma palavra, uma fome moderna. Eu a vi avançar em ondas, chamadas planos econômicos, projetos de desenvolvimento, polos industriais, incentivos ao investimento, mecanização e modernização da agricultura. Foi necessário muito trabalho para produzir essa fome<sup>27</sup>.

De maneira tipicamente maoísta, Linhart não se contentou com essa lição sobre as condições objetivas no Nordeste do Brasil. Ele também investigou as condições subjetivas para a mobilização política na região. Linhart detectou sinais de um ressurgimento do movimento camponês na experiência de testemunhar um voto a favor de uma greve geral entre os trabalhadores da cana-de-açúcar. O voto, na verdade, não resultou na greve, pois os sindicatos conseguiram negociar um acordo com os patrões antes da data marcada para a greve<sup>28</sup>. Ainda assim, Linhart interpretou a manifesta disposição dos trabalhadores rurais para fazer greve como um reflexo de sua determinação em adotar uma postura oposicionista mais vigorosa<sup>29</sup>. Por essa razão, ele concluiu sua narrativa com a seguinte observação cautelosamente esperançosa:

No auge do terror, uma resistência foi mantida no campesinato brasileiro. Agora que a pressão social e a crise econômica enfraqueceram a ditadura, podemos discernir suas características. É como um estado de crepúsculo, uma manhã ainda pálida. Uma paisagem emerge de uma noite muito escura e muito longa. Podemos ver formas que acreditávamos ter sido apagadas. Tudo estava, portanto, ali, em movimento na obscuridade, ignorado. Um dia, saberemos<sup>30</sup>.

Essas palavras profundamente evocativas sugerem que a investigação de Linhart foi um exercício de discernimento de forças e possibilidades políticas anteriormente obscuras.

Em segundo lugar, o foco predominante de sua investigação estava nas condições e lutas dos camponeses, em particular. Esse foco estava perfeitamente alinhado com o maoísmo, tanto em sua forma original quanto em suas subsequentes iterações na França. É claro que a famosa investigação de Mao sobre o movimento camponês em Hunan, em janeiro e fevereiro de 1927, levou-o a destacar a importância política do campesinato em oposição à ênfase mais ortodoxa marxista no proletariado industrial dentro do Partido Comunista Chinês (PCC)<sup>31</sup>. Ele concluiu que a esmagadora

<sup>27</sup> Ibid., p. 53. O profundo impacto da investigação de Linhart sobre sua própria reflexão a respeito da fome é ainda mais notável quando se considera que a fome não era um tema novo para ele. Em *Lénine, les paysans, Taylor*, Linhart havia explorado as implicações políticas da fome na União Soviética pouco após a Revolução Russa de outubro de 1917. Esse livro contém até mesmo um capítulo inteiro intitulado “Fome”. No entanto, a ênfase em *Lénine, les paysans, Taylor* não está tanto na produção da fome, mas sim na forma como a ameaça de uma fome precipitou uma guinada autoritária (por meio da coleta forçada de trigo e da organização taylorista do trabalho na indústria ferroviária) nos primeiros anos da União Soviética. Vide LINHART, 2010, especialmente, p. 45-65, 149-50, 161.

<sup>28</sup> LINHART, 2003, p. 84.

<sup>29</sup> Ibid., p. 85.

<sup>30</sup> Ibid., p. 93.

<sup>31</sup> MAO, 1971, p. 23-39 Para uma discussão detalhada sobre como a ênfase no campesinato no relatório de Mao em Hunan desafiou a ortodoxia marxista dentro do Partido Comunista Chinês, vide KARL, 2010, p. 29-32.

predominância de camponeses pobres na China, combinada com sua destituição material, os tornava absolutamente cruciais para a realização de uma revolução comunista<sup>32</sup>. Mao também ficou profundamente impressionado tanto com a explosão de energia violenta que o movimento camponês desencadeou contra os proprietários de terras quanto com a inversão abrupta da ordem social estabelecida após as revoltas camponesas<sup>33</sup>. Para Mao, o campesinato na China representava uma classe subestimada que poderia insuflar vida à revolução. A situação, sem dúvida, era diferente no contexto muito mais industrializado e urbanizado da França no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, mas, mesmo ali, maoístas de diferentes vertentes ressuscitaram investigações focadas nos camponeses para explorar as possibilidades de construir uma aliança entre a classe trabalhadora e o campesinato<sup>34</sup>. As circunstâncias políticas em Pernambuco ditavam um tom mais moderado sobre o campesinato. Linhart não o abordou explicitamente como uma força para uma revolução no futuro próximo ou como um aliado da classe trabalhadora na transição para o socialismo. Ele tratou o campesinato, ao invés disso, como uma força emergente carregada de possibilidades de resistência à ditadura e às hierarquias sociais no Brasil.

Em terceiro lugar, há expressões no livro de Linhart que facilmente remetem a algumas expressões do relatório de Mao sobre sua investigação do movimento camponês em Hunan. Mao havia transmitido seu assombro com o que aprendera com outros durante sua investigação ali. Nas palavras do parágrafo de abertura do relatório de Mao: “Vi e ouvi muitas coisas estranhas das quais até então não tinha conhecimento”<sup>35</sup>. Mais de cinquenta anos depois, Linhart apresentou uma formulação surpreendentemente semelhante na seção de abertura de seu livro. “Quando cheguei em Recife”, recordou ele, “aproveitei a primeira oportunidade que surgiu para ir ao interior da zona produtora de açúcar. O que vi lá me chocou”<sup>36</sup>. A proximidade estilística de Linhart com Mao, à luz de sua experiência nas plantações de açúcar de Pernambuco, não é surpreendente. Linhart possuía um conhecimento demonstrável das intrincadas nuances do relatório de Mao sobre o movimento camponês em Hunan<sup>37</sup>.

Por fim, Linhart reforça a impressão de que sua investigação no Brasil teve uma derivação maoísta ao lembrar brevemente os leitores de um episódio importante de seu passado. Em agosto de 1967, Linhart e um pequeno grupo de outros membros

<sup>32</sup> MAO, 1971, p. 35.

<sup>33</sup> Ibid., p. 25-31.

<sup>34</sup> Para uma narrativa rica das investigações e outras atividades de um grupo maoísta na França cofundado por Alain Badiou, vide *Grupo para a fundação da União dos comunistas da França marxista-leninista*, in BADIOU, 1976.

<sup>35</sup> MAO, 1971, p. 23.

<sup>36</sup> LINHART, 2003, p. 9, grifos meus.

<sup>37</sup> LINHART, 2010, p. 41-43, 70. Linhart cita o relatório de Mao sobre o movimento camponês em Hunan em duas ocasiões em seu livro anterior sobre Lênin. Ele utiliza trechos do relatório na sua elaboração da postura positiva de Lenin em relação às insurreições camponesas e na sua crítica ao ódio ao campesinato entre os intelectuais após a Revolução Russa.

da UJCLM participaram do que parece ter sido uma viagem altamente idealizada à China revolucionária<sup>38</sup>. Linhart relata ter pensado sobre sua visita a uma “comuna popular” na China durante sua visita ao engenho Galileia, no Brasil, ao final de sua investigação<sup>39</sup>. O que despertou a memória de sua visita à China foi o significado histórico e político do engenho. Em 1959, um movimento de camponeses despejados conhecido como as Ligas Camponesas conseguiu a apropriação do engenho e a distribuição de suas terras aos camponeses. O sucesso das Ligas Camponesas inspirou outros camponeses a se organizarem em torno da demanda pela expropriação das plantações. As Ligas Camponesas prosperaram com o apoio de Arraes até que a ditadura dizimou o movimento nos meses que se seguiram ao *coup d'état* de 1964<sup>40</sup>.

O que é notável sobre a visita de Linhart à Galileia é que ele de repente a utiliza como uma oportunidade para imaginar como o local seria se o Brasil tivesse passado por uma revolução. Em suas palavras:

Se uma revolução popular tivesse vencido no Brasil, Galileia hoje seria um lugar importante que delegações de todas as regiões do Brasil e de todos os países do mundo visitariam, onde bandeiras tremulariam e canções revolucionárias reverberariam, onde imagens e lendas tomariam forma<sup>41</sup>.

Há muito acontecendo nessa breve, mas evocativa passagem. A descrição de Linhart sobre sua própria imaginação a respeito de Galiléia subitamente revela um desejo que confere força e lógica a toda a sua narrativa. Pode-se perceber facilmente que ele desejava um Brasil que se assemelhasse à China revolucionária, mesmo reconhecendo que, na realidade, o país era exatamente o oposto da China revolucionária<sup>42</sup>. Assim, não é de se admirar que pelo menos algumas das expressões de Linhart remetam às expressões de Mao. Também não é coincidência que Linhart tenha ressuscitado uma investigação distintamente maoísta centrada na figura do camponês. Ele estava projetando um desejo por uma China revolucionária no Brasil rural. No entanto, podemos nos perguntar por que ele escolheu o Brasil como o espaço nacional para essa projeção. Por que não continuar simplesmente a imaginar uma China revolucionária no campo francês? Uma razão básica para o deslocamento do desejo de Linhart pela China revolucionária está, sem dúvida, relacionada ao clima político na França. Linhart iniciou sua investigação em Pernambuco em um momento em que o clima político e intelectual liberal na França desencorajava (no mínimo) qualquer fidelidade às práticas maoístas.

De certa forma, no entanto, não deveríamos nos surpreender que Linhart tenha realizado uma investigação especificamente maoísta no Brasil. Afinal, ele foi uma figura fundadora do movimento maoísta na França, e o maoísmo continuou a

<sup>38</sup> WOLIN, 2010, p. 122-25.

<sup>39</sup> LINHART, 2003, p. 91.

<sup>40</sup> SCHEPER-HUGHES, 1992, p. 46-49.

<sup>41</sup> LINHART, 2003, p. 91.

<sup>42</sup> Ibid.

deixar uma marca profunda em suas análises. Em *Lénine, les paysans, Taylor*, Linhart utilizou métodos e conceitos maoístas, bem como a experiência geral da China revolucionária, para avaliar as políticas econômicas de Lenin e dos bolcheviques logo após a revolução de Outubro de 1917<sup>43</sup>. No entanto, como enfatizado na introdução, o maoísmo de Linhart permaneceu moderado no Brasil por razões políticas. Portanto, foi necessário desentranhar os fundamentos maoístas de sua investigação naquele contexto.

## RUMO A UMA COMPREENSÃO MAIS ROBUSTA DO MAOÍSMO FRANCÊS E DA INVESTIGAÇÃO MILITANTE

O que ganhamos ao desentranhar esses fundamentos? A narrativa de Linhart sobre sua investigação no Brasil nos permite apreciar a complexidade da trajetória global do maoísmo. Para ser mais preciso (e um pouco mais polêmico), sua narrativa oferece um contrapeso oportuno à análise apresentada no novo livro de Lovell, *Maoism: A Global History*<sup>44</sup>. O que é significativo em seu livro é a ambição de constituir uma história do maoísmo como um fenômeno global, com enormes repercussões para as interpretações da Guerra Fria e os desdobramentos do presente. As referências de Lovell a uma compreensão do maoísmo como um conjunto de fenômenos contraditórios também são extremamente fecundas para a exploração das experiências maoístas. O problema central é que ela não se mantém fiel a essa compreensão. Lovell tende a reduzir a história global do maoísmo a pouco mais que uma narrativa unidimensional e quase sensacionalista, caracterizando a transformação de queixas locais pelos maoístas em fanatismo, manipulação, grosseira hipocrisia e níveis exponenciais de violência. Por outro lado, a narrativa de Linhart sobre sua investigação em Pernambuco nos lembra que o maoísmo global continha uma veia muito mais delicada e experimental. O maoísmo que Linhart praticou no Pernambuco rural era, acima de tudo, sobre a exploração de possibilidades políticas por meio de uma produção de conhecimento fundamentada em interações sociais, na forma de troca de perguntas e respostas, bem como em encontros físicos.

A narrativa de Linhart também nos obriga a refinar nossa compreensão dos parâmetros espaciais e temporais das experiências interseccionais do maoísmo francês e da investigação militante. Ele projetou uma prática de investigação no Brasil rural. Essa prática havia ganhado popularidade na França no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, após ter se originado com Mao na China nos anos 1920. Os próprios maoístas franceses expandiram os limites da investigação dentro da França ao levá-la além da figura do operário no espaço institucional da fábrica. Inspirados por Mao, esses maoístas conduziram investigações sobre o campesinato no interior francês. Linhart, por sua vez, realizou mais uma extensão espacial dessa

<sup>43</sup> LINHART, 2010, p. 24, 41-43, 70, 75, 77, 91, 96, 102, 133, 175, 196, 199, 209, 213.

<sup>44</sup> LOVELL, 2019.

prática ao deslocá-la para o campo brasileiro. No entanto, ele o fez após a ascensão de forças políticas e intelectuais liberais na França em meados da década de 1970. Essas forças precipitaram um declínio no radicalismo que havia nutrido a circulação da investigação militante dentro e fora da experiência maoísta francesa. Em uma entrevista reveladora com Cavazzini, Yves Duroux nos lembra que Linhart tentou reviver a investigação maoísta durante esse período. Em suas palavras:

Alguns tentaram retomá-la [a investigação] depois, especialmente Linhart. Eu sei por que também participei disso. Tentamos encontrar novos estilos de investigação nas fábricas. No final, investigações mais tradicionais em aparência, mas com um protocolo de investigação muito elaborado. Isso deu origem a duas ou três coisas. Mas, em '80, tudo parou<sup>45</sup>.

À luz da observação de Duroux, não podemos deixar de nos perguntar se as decepções com os “novos estilos de investigação” nas fábricas levaram Linhart a praticar a investigação no campo brasileiro. Seja qual for o caso, a narrativa de Linhart sobre sua investigação no Brasil sugere que a investigação maoísta não simplesmente desapareceu após a implosão do maoísmo francês em meados dos anos 1970 e o pico de popularidade da investigação militante na França no início dos anos 1970. Ela sobreviveu a esses momentos dentro e fora da França.

Linhart não viu razão para abandonar a investigação maoísta, especialmente em uma região do Brasil marcada por uma rica história de mobilizações camponesas. Abandonar simplesmente a investigação maoísta seria equivalente a sucumbir às forças políticas anti-marxistas na França no final dos anos 1970. Mas também havia uma razão substancial para reter e expandir a investigação maoísta. A apreensão da totalidade social, que está no cerne do método da investigação maoísta, carregava a promessa de revelar a possibilidade de um reavivamento do movimento camponês.

Finalmente, os breves momentos de imaginação e memória na narrativa de Linhart sobre sua investigação no Brasil contribuem para uma compreensão mais robusta da prática geral da investigação. Esses momentos sugerem que uma investigação militante não precisa anunciar seus objetivos políticos em plena luz do dia antes de iniciar o trabalho da investigação. Esses objetivos podem ser revelados em momentos de imaginação e memória no desenrolar do processo da investigação. A investigação pode ser impulsionada por um desejo de revolução que habita os interstícios da imaginação e da memória sobre os lugares.

## POSFÁCIO: DE VOLTA A TIMBAÚBA

Um detalhe geográfico em *Le sucre et la faim* pode ter passado despercebido na minha leitura do livro se não fosse pela minha própria história pessoal, sendo filho de uma mãe não apenas de Pernambuco, mas também de Timbaúba, em

<sup>45</sup> DUROUX, 2011, p. 106, colchetes adicionados.

particular. Esse detalhe diz respeito à identidade da cidade onde Linhart iniciou sua investigação no Brasil. Embora ele mantenha o pseudônimo de Princesa do Planalto para a cidade, parece que se tratava de Timbaúba, como indiquei acima. Se esse foi o caso, verifica-se que Linhart não teria sido o último estrangeiro a lançar uma investigação na cidade. A renomada antropóloga americana Nancy Scheper-Hughes realizou uma etnografia sobre a relação entre “o amor materno e a morte infantil”<sup>46</sup> na favela do Alto do Cruzeiro, na mesma cidade<sup>47</sup>. Ela conduziu sua pesquisa em quatro visitas entre 1982 e 1989<sup>48</sup>. A pesquisa tornou-se a base para o imenso, iluminador e profundamente comovente livro de Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Surpreendentemente, ela não cita *Le Sucre et la faim* em *Death Without Weeping*, mas uma breve comparação dos métodos por trás desses livros nos permite evidenciar os fundamentos militantes da investigação de Linhart em Pernambuco sob outra ótica. Assim como Linhart, Scheper-Hughes contou com colaboradores brasileiros para sua pesquisa e entrevistou indivíduos de diversos espectros sociais em Timbaúba, mas passou muito mais tempo na cidade e já a conhecia de seu trabalho anterior no Alto do Cruzeiro como voluntária do Peace Corps nos anos 1960<sup>49</sup>. Ao contrário de Linhart, Scheper-Hughes também estava em profundo conflito sobre o caráter político de seu empreendimento. Inicialmente, ela conduziu sua pesquisa de forma mais desprendida, na identidade de uma antropóloga que explicitamente resistia a qualquer envolvimento político com os membros da comunidade que estudava. Como Scheper-Hughes se recorda ao explicar aos colaboradores brasileiros que pediram para ela se envolver politicamente: “Meu trabalho é diferente agora. Não posso ser antropóloga e companheira [camarada] ao mesmo tempo”<sup>50</sup>. Ela acrescenta que elaborou suas “reservas sobre a propriedade de um estrangeiro assumir um papel ativo na vida de uma comunidade brasileira”<sup>51</sup>. Foi apenas depois que os colaboradores brasileiros de Scheper-Hughes se sentiram indignados com sua falta de envolvimento político (como um sinal mais profundo de uma preocupante falta de reciprocidade) que ela começou a desempenhar o papel duplo de antropóloga e camarada<sup>52</sup>. Por outro lado, Linhart conduziu uma investigação implicitamente, mas de modo distinto, maoísta em Pernambuco. Se ele fingiu a identidade mais imparcial de um jornalista estrangeiro, fez isso apenas para evitar os problemas envolvidos em realizar tão abertamente uma investigação militante nas condições políticas repressivas do Brasil na época. Em outras palavras, não havia conflito entre sua auto apresentação em Pernambuco e as aspirações militantes de sua investigação. E, de forma mais geral, uma investigação militante não surge de uma posição de desapego.

<sup>46</sup> SCHEPER-HUGHES, 1992.

<sup>47</sup> Ibid., p. 15.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., p. 5.

<sup>50</sup> Ibid., p. 17, colchetes adicionados.

<sup>51</sup> Ibid., p. 17.

<sup>52</sup> Ibid., p. 18.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Júlio C. L.; JACKSON FILHO, José M. *Trabalho, saúde e formação política na enquete operária de Marx*, *Trabalho, Educação e Saúde*, 15, nº1, 2017, p. 13-31, <http://dx.doi.org/10.1590/1981-7746-sol00044>.

BADIOU, Alain. *Le livre des paysans pauvres: 5 années de travail maoïste dans une campagne française*. Paris: François Maspero, 1976.

CAVAZZINI, Andrea. *Enquête ouvrière et théorie critique: Enjeux et figures de la centralité ouvrière dans l'Italie des années 1960*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013.

DUROUX, Yves. *Sur la question du savoir dans le maoïsme*. In \_\_\_. CAVAZZINI, Andrea. *Le sujet et l'étude: Idéologie et savoir dans le discours maoïste suivi de dialogue avec Yves Duroux*, Reims: Le Clou dans le Fer, 2011.

GASPARI, Elio. *As ilusões armadas. 2. A ditadura escancarada*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

HOFFMAN, Marcelo. *Militant Acts: The Role of Investigations in Radical Political Struggles*. Albany: State University of New York Press, 2019.

KARL, Rebecca E. *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World*. Durham: Duke University Press, 2010, p. 29-32.

LE DANTEC, Jean-Pierre. *D'où vient l'établissement?* In \_\_\_. *Les Temps Modernes*, nº 684-85, juillet-octobre 2015, p. 20.

LINHART, Robert. *L'établi*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1978.

LINHART, Robert. *The Assembly Line*. Trans. Margaret Crosland. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

LINHART, Robert. *Lénine, les paysans, Taylor*. Paris: Seuil, 2010.

LINHART, Robert. *Le sucre et la faim: Enquête dans les régions sucrières du nord-est brésilien*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

LOVELL, Julia. *Maoism: A Global History*. New York: Alfred A. Knopf, 2019.

MAO TSE-TUNG. *Report on an Investigation of the Peasant Movement*. In \_\_\_. *Hunan in Selected Readings from the Works of Mao Tsetung*. Peking: Foreign Languages Press, 1971.

SCHEPER-HUGHES, Nancy, **Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil**. Berkeley: University of California Press, 1992.

SMITH, Jason E. *From Établissement to Lip: On the Turns Taken by French Maoism*. In \_\_. **Viewpoint Magazine**, September 25, 2013, <https://www.viewpointmag.com/2013/09/25/frometablissement-to-lip-on-the-turns-taken-by-french-maoism/>.

WOODCOCK, Jamie. The Workers' Inquiry from Trotskyism to Operaismo: A Political Methodology for Investigating the Workplace, *ephemera: theory & politics*. In \_\_. *organization* 14, nº3, 2014, p. 493-513, <http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/pdfs/contribution/14-3woodcock.pdf>.

WOLIN, Richard. **The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s**. Princeton: Princeton University Press, 2010.



## C A P Í T U L O 4

# NÉSTOR GARCÍA CANCLINI Y LA PREGUNTA POR LO POPULAR: ENTRE LO ESTÉTICO, LO ARTÍSTICO Y LO POLÍTICO

**Emiliano Sánchez Narvarte**

Profesor e Investigador de la Universidad Nacional Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur.

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo reconstruir y analizar las conceptualizaciones que Néstor García Canclini elaboró en torno a “lo popular”, en relación con su itinerario intelectual, la pluralidad de contextos, espacios culturales e instituciones académicas en las que participó desde su llegada a México en 1976 hasta 1990, cuando publicó *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Grijalbo).

Nuestra hipótesis es que en el período histórico propuesto, las ideas en torno a lo popular surgidas en la academia adquirieron distintos énfasis y matices en relación con una serie de mediaciones y agentes que operaron de manera diversa en las discusiones sobre la conceptualización sobre las culturas populares. Particularmente, los sentidos en torno a la categoría de lo popular elaborados por García Canclini entre 1976 y 1990, invitan a ser leídos e interpretados atendiendo a pensar a los sujetos productores de conocimiento como portadores de “disposiciones” – en el sentido de Bourdieu ([1992] 2014) –, pero no tanto por su articulación relativamente homogénea según el encadenamiento transferencial de los distintos campos, sino más bien como disposiciones ampliamente heterogéneas: vinculadas no sólo a lo académico, sino también a redes culturales, de activismos y militancias, movimientos migratorios forzados y provenientes desde múltiples disciplinas científicas. Entendemos que tal como resulta al menos para nuestro caso, García Canclini transitó no sólo por diferentes espacios sino también en una diversidad de contextos sociales, culturales e intelectuales: de la filosofía a la crítica literaria, de la estética filosófica a la sociología del arte y luego, sin necesidad ni teleología, al campo de preguntas de la comunicación y la antropología, a los estudios de las culturas urbanas y de las juventudes.

Nos interesa, en este sentido, analizar su trayectoria en un período preciso (1976-1990), desde una perspectiva que lo piense como un agente portador de disposiciones y competencias “plurales” en los términos propuestos por Bernard Lahire<sup>1</sup>. Ello implica acentuar cómo sus *modos de hacer e intervenir* se constituyeron desde los desplazamientos conceptuales, las rupturas teóricas, las prácticas culturales y las redes de sociabilidad política e intelectual. Seguir el itinerario de García Canclini es, en este sentido, un mirador privilegiado para estudiar una diversidad de debates que atravesaron a las ciencias sociales latinoamericanas durante esos años. El valor epistemológico del concepto de itinerario intelectual reside en entenderlo no como un valor en sí mismo, sino como una “puerta de entrada”<sup>2</sup> para poner de relieve la obra de García Canclini en relación con intelectuales, políticos, artistas, científicos y museólogos que participaron en intensos debates políticos y culturales. Consideramos, en definitiva, que esta construcción del problema permitirá dar cuenta de cómo el sentido de lo popular fue adquiriendo una valorización diferencial en la medida en que fueron reconfigurándose las polémicas teóricas y las coyunturas políticas.

En términos metodológicos, realizamos análisis documental, entrevistas y relevamiento de obras y documentos, tras realizar dos estancias de investigación posdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa<sup>3</sup>. En la primera de ellas se efectuó trabajo de campo y entrevistas en profundidad a intelectuales y académicos del campo cultural, artístico y antropológico mexicano. En la segunda estancia, además de entrevistas, se realizó trabajo de archivo en la Hemeroteca Nacional y en la Biblioteca Nacional de México, en la Biblioteca Central de la UNAM, en la Biblioteca del Museo de Antropología, en la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, en la Biblioteca de la ENAH, en el Centro Documental de la UAM-Iztapalapa y en los Centros de Documentación del Museo de Arte Contemporáneo de la UNAM y del Museo de Arte Carrillo Gil.

En un sentido más amplio, se considera que la perspectiva desplegada en el capítulo se propone estudiar las condiciones de producción e intervención intelectual de García Canclini, desde un enfoque que dé cuenta de las relaciones entre sus prácticas culturales y políticas con la producción de conocimiento. Desde estas coordenadas, indagaremos ya no solo el pensamiento del académico de origen argentino, sino la articulación de sus producciones teóricas con su itinerario intelectual, con las redes académicas y culturales que frecuentaba, y reconstruiremos parcialmente su participación y posicionamientos teóricos frente a la emergencia de distintos procesos políticos.

<sup>1</sup> LAHIRE, 2005, p. 163.

<sup>2</sup> SORÁ, 2017, p. 23.

<sup>3</sup> La primera estancia fue realizada en el período febrero-marzo del año 2022 y la segunda estancia en el período octubre del 2022-marzo 2023.

## ANTECEDENTES

Las producciones sobre la obra y el pensamiento de Néstor García Canclini son tan amplias y variadas como desiguales en sus aportes, según las disciplinas desde las cuales son leídas sus problematizaciones. A partir de un análisis conceptual, Perón Loureiro (2015) destaca que las “inquietudes interdisciplinarias” de García Canclini motivaron sus reflexiones sobre la antropología a partir de la teoría y la crítica literaria. Los trabajos de García Canclini vinculados a las relaciones entre arte y política en Argentina son considerados por Giunta ([2001] 2015) como un punto de partida ineludible para analizar la relación entre vanguardias artísticas y cultura popular. En un sentido análogo, otros trabajos retoman las reflexiones de García Canclini sobre los movimientos artísticos en procesos de radicalización entre finales de la década del sesenta y mediados de los setenta en Argentina y América Latina<sup>4</sup>.

Entre los estudios relativos a la producción artística en el período que nos proponemos investigar, abundan exploraciones generales que si bien no estudian específicamente las contribuciones de García Canclini, reconocen en su obra aportes centrales a la renovación teórica del campo y nos permiten trazar un mapa más amplio de agentes, temas y problemas<sup>5</sup>.

Desde los estudios en comunicación y cultura contamos con aportes que han abordado el carácter “multidisciplinar” de la obra de García Canclini<sup>6</sup>. Una serie de investigaciones hizo énfasis en que sus estudios acerca de las culturas subalternas en México, movilizaron la emergencia de nuevas preguntas en torno a los intercambios entre “lo popular y lo masivo” y la renovación de la teoría cultural latinoamericana<sup>7</sup>. En este proceso de “*repunte de la renovación desde la cultura*”, Torrico Villanueva sostiene que el trabajo de García Canclini tiene la potencialidad de subrayar “la inseparabilidad de comunicación y cultura por ser ambas procesos de significación”. Y además, sostiene el teórico boliviano, aplica conceptos como los de “producción, circulación y consumo para la comprensión de la comunicación y la cultura”<sup>8</sup>.

En ese contexto de los años ochenta, tanto García Canclini como Jesús Martín-Barbero y Beatriz Sarlo, entre otros, se instituyeron como las figuras más “destacadas” de los “estudios culturales latinoamericanos”<sup>9</sup>. Algunos trabajos coinciden en que las obras de García Canclini de finales de los años ochenta y principios de los

<sup>4</sup> LONGONI y MESTMAN, [2002] 2013; ABARCA, 2011; DOLINKO y PLANTE, 2014; LONGONI, 2014; VINDEL, 2014.

<sup>5</sup> Nos referimos a los estudios de MORAIS (1990 y 1997), AMARAL (2003), MOSQUERA (2001a, 2001b, 2003, 2010, 2012), SERVIDDIO (2010 y 2012), RICHARD (1987, 2007 y 2014), OLIVAR GRATEROL (2012), SUÁREZ et al. (2015), GIUNTA (2014 y 2018), GARCÍA MAIDANA (2018), BUGNONE et al. (2020) y MARI (2022).

<sup>6</sup> NIVÓN, 2012; GREELEY, 2018.

<sup>7</sup> FUENTES NAVARRO, 1992; GRIMSON y VARELA, 1999; MORAÑA, 2000; MARTÍN-BARBERO, 2002; MATO, 2005; LOBO, 2006; RICHARD, 2010; GRIMSON, 2017; PARRA, 2017; ALABARCES, 2021.

<sup>8</sup> TORRICO VILLANUEVA, 2016, p. 184-185, destacado en el original.

<sup>9</sup> PERON LOUREIRO, 2009; SZURMUK y MCKEE, 2009; REGUILLO, 2011; BUENO, 2017.

noventa, son representativas de los desplazamientos teóricos y metodológicos que se experimentaron en el campo de los estudios culturales latinoamericanos: las ideas mismas de recepción y consumo en clave de “diferencia cultural”, abrieron la investigación a una diversidad de sujetos, tradiciones culturales y prácticas sociales populares<sup>10</sup>.

Trabajos recientes como el de Mijail Mitrovic (2022), presentan avances oportunos en la interrogación sobre lo popular en la obra de García Canclini. Fundamentalmente, al poner en relación la toma de posición del autor de *Cortázar: una antropología poética* (1968) y *Vanguardias artísticas y cultura popular* (1973), en una trama más amplia de discusiones teóricas. No obstante al seguir parcialmente su aporte conceptual –aislado de las precisas condiciones sociales de producción de las ideas – pasa por alto trabajos claves de las elaboraciones García Canclini, como así también las múltiples discusiones que sobre “lo popular” se daban en la pluralidad de contextos en Argentina primero y en México después, que obligan a resituar los conceptos y las ideas en campos específicos para comprender su intertextualidad. El artículo de Mitrovic es un trabajo relevante que, a pesar de su título teleológico – “del marxismo gramsciano al posmodernismo progresista” que anticipa una conclusión antes que a interpretar un proceso –, aporta más a comprender los reposicionamientos de una franja de la intelectualidad de las ciencias sociales latinoamericanas respecto al marxismo<sup>11</sup>, que a arrojar luz sobre la idea de lo popular en García Canclini. Por último, el mismo sentido de lo popular tomado en plural debe ser interrogado a la luz de las reconfiguraciones intelectuales, políticas y culturales a escala nacional, en particular con la irrupción del Partido Revolucionario Democrático (PRD), en un contexto de desconcierto de los tradicionales partidos de izquierda locales (ANGUIANO, 2019).

## TEORÍA Y PRÁCTICA DE UN ARTE POPULAR

Néstor García Canclini se exilió a México junto a su familia en 1976, en años de intensos movimientos exiliares de intelectuales, académicos y militantes políticos a países latinoamericanos y europeos producto de la represión de la Dictadura Militar en Argentina (1976-1983)<sup>12</sup>. En México, vía redes de sociabilidad intelectual que incluían a referentes del pensamiento académico y de la izquierda local como Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Labastida y Carlos Pereyra<sup>13</sup>, logró a los pocos meses de su llegada, insertarse en espacios académicos locales.

De todos modos, y si bien el filósofo argentino se exiliaba de un gobierno dictatorial que estaba aplicando un sistema ilegal de detención, asesinato, tortura y desaparición, México no era un escenario político y social sin tensiones. El país

<sup>10</sup> RIVADENEIRA, 1997; PICCINI, 2000; LOBO, 2005; ORTEGA VILLA, 2009; MORAGAS SPÁ, 2011; PULLEIRO, 2015.

<sup>11</sup> MITROVIC, 2022, p. 163.

<sup>12</sup> ULANOVSKY, 2001; GIARDINELLI y BERNETTI, 2003; YANKELEVICK y JENSEN, 2007; GAGO, 2012; YANKELEVICH, 2010 y 2016; SZNAJDER y RONIGER, 2013; ZAROWSKY, 2015; ALONSO CORATELLA, 2016.

<sup>13</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 12 de marzo de 2022.

oscilaba entre una diplomacia internacional ejemplar y una intensa represión interna selectiva. Carlos Illades plantea que “las matanzas del Jueves de Corpus”, el 10 de junio de 1971<sup>14</sup>, a manos del grupo paramilitar los *Halcones* atacó violentamente a una manifestación estudiantil que marchaba en apoyo a las demandas estudiantiles de la Universidad Autónoma de Nueva León<sup>15</sup>. En esos mismos años, tal como lo interpreta el historiador Barry Carr ([1982] 1996), se había desarrollado en México “una curva ascendente de militancia obrera cuyo impacto” se entremezcló con los movimientos guerrilleros. La “insurgencia obrera” vio emerger la formación de “frentes” como el Comité de Defensa Popular en Chihuahua y grupos análogos en Zacatecas, Puebla y en Oaxaca, que incorporaron una gran variedad de organizaciones populares que defendían “el principio de autonomía y el radicalismo espontáneo del pueblo”<sup>16</sup>. Complementariamente, un grupo importante de sindicatos vinculados a la industria automotriz, la educación, la manufactura y la metalurgia, la aviación y las telecomunicaciones, habían agudizado los antagonismos y desde 1975 se había dado un proceso radicalización política de movimientos revolucionarios urbanos y campesinos a escala nacional. Según la investigadora Laura Castellanos, 1977 fue el año más “cruento en la historia de la guerrilla urbana en México”, en el que se produjeron “muertes y desapariciones forzadas, principalmente en el Distrito Federal, Guadalajara y Culiacán”<sup>17</sup>. Bartra sostiene que producto de la represión entre los movimientos campesinos, se habían triplicado los asesinatos entre 1976 y 1977. Durante 1978, seguía el investigador, habían sido “asesinados, en promedio, veinte campesinos cada mes”<sup>18</sup>.

En esa intensa y conflictiva trama, la posibilidad de García Canclini de incorporarse al campo académico se dio rápidamente y por múltiples razones; en principio, llegaba con un importante capital cultural adquirido: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (1975), pronto a defender su tesis doctoral –dirigido por Paul Ricoeur – en la Universidad de Nanterre (París-X).<sup>19</sup> Ya había publicado en revistas culturales locales, como *Cuadernos Americanos* y en otras publicaciones latinoamericanas prestigiosas, como en *Casa de las Américas*. Por otro lado, las condiciones de acceso a la universidad eran más amplias: por entonces, todos los domingos se publicaban en los periódicos del Distrito Federal los concursos para ocupar plazas vacantes en distintas universidades de la ciudad<sup>20</sup>. Fue un momento, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de una “intensa renovación

<sup>14</sup> Según cifras no oficiales, se asesinaron a cerca de 250 estudiantes. Una aproximación desde la cinematografía a estos hechos puede observarse en el largometraje mexicano *Roma* (2018), dirigido por Alfonso Cuarón.

<sup>15</sup> ILLADES, 2012, p. 123.

<sup>16</sup> CARR ([1982] 1996, p. 229.

<sup>17</sup> CASTELLANOS, 2016, p. 365.

<sup>18</sup> BARTRA, 1985, p. 140.

<sup>19</sup> Una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), le había permitido a García Canclini cursar el doctorado en París entre 1969 y 1970.

<sup>20</sup> ROSAS MANTECÓN, Ana. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 4 de marzo de 2022.

de la planta de profesores, de perspectivas teóricas y marcos interpretativos<sup>21</sup> que habilitó, entre otras cuestiones, que García Canclini obtuviera en 1976 la titularidad de la cátedra “Clases Sociales” y asumiera la coordinación del Taller de Investigación “Artesanías y clases sociales en México”. Raúl Nieto Callejas, por entonces estudiante de antropología, sostiene que la ENAH “estaba atravesaba por un debate político e intelectual de gran efervescencia en el que realizar trabajo de campo era acompañar a las organizaciones campesinas luchando”.

Complementariamente, García Canclini comenzó a dictar el seminario “Sociología del arte” y “Estética Contemporánea” en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La articulación entre intelectuales, artistas y académicos, estaba presente en la escena local. La intervención política urbana de las vanguardias artísticas locales estaba en auge. Desde una idea de *práctica artística alternativa*, entre 1974 y 1979 habían surgido al menos “diez grupos de productores de arte” que batallaban por proponer distintas búsquedas estéticas<sup>22</sup>. Entre ellos, se encontraban *Arte Acá*, fundado por artistas plásticos y escritores, organizados en barrios populares como Tepito. Surgieron otros de igual importancia como *Taller de arte e ideología*, *Proceso Pentágono*, *Suma*, *Tetraedro*, *El Colectivo* y el *Taller de Investigación Plástica*. Con diferencias internas –que no podemos profundizar aquí– experimentaban colectivamente y buscaban articular la producción artística con la producción de conocimientos, incluyendo a académicos e intelectuales al interior de los grupos. García Canclini se incorporó a distintas actividades del grupo *Proceso Pentágono*, formado por artistas con quienes había entablado amistad a su llegada, como Felipe Ehrenberg y Lourdes Grobet.<sup>23</sup> Por entonces, entre los debates más importantes, se hallaba el de la articulación entre vanguardias artísticas y vanguardias políticas. En *Sobre arte y revolución*, Sánchez Vázquez<sup>24</sup> planteaba si era posible que las dos vanguardias, en lugar de excluirse, “se buscaran y se necesitaran mutuamente”: su respuesta era afirmativa pero “a condición de que se vea al arte y a la revolución como dos expresiones –indisolublemente ligadas – a la actividad creadora del hombre”. Y convocaba a la intelectualidad artística a considerar que “el objeto artístico” tenía que ser “un puente entre el creador y los hombres de su tiempo”, que habilitara la socialización de los medios de producción y por lo tanto un proceso de transformación radical en la democratización en las artes<sup>25</sup>.

En esos años, la pregunta por una estética popular implicaba, según García Canclini, analizar las condiciones de posibilidad de las *prácticas artísticas populares* sin circunscribirlas a lo artesanal, sino en una trama más amplia de experiencias

<sup>21</sup> NIETO CALLEJAS, Raúl. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 7 de marzo de 2022.

<sup>22</sup> EDER, 1980, p. III.

<sup>23</sup> Además de Ehrenberg y Grobet, en el grupo participaron Carlos Fink, José Antonio Hernández Amezcuá, Víctor Muñoz Carlos Aguirre, Miguel Ehrenberg y Rowena Morales.

<sup>24</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p. 14.

<sup>25</sup> Idem, p. 71.

vinculadas a las historietas, la moda, la arquitectura, entendidos como espacios que “organizan el gusto, la sensibilidad y lo imaginario”<sup>26</sup>. Para ello proponía un doble movimiento analítico: en términos epistemológicos, la teoría del arte popular no debía simplemente pensar la estética como una disciplina autónoma al interior de las bellas artes: la teoría del arte popular tenía que convertirse en una “teoría crítica” que reubicara a las artes en las relaciones sociales y pusiera de manifiesto sus vinculaciones con la cultura popular. Situada allí, esta *teoría del arte popular contemporáneo* sería un aporte más profundo a la teoría de la cultura porque permitiría repensar las relaciones entre realidad y ficción, entre acción y representación simbólica. Esta tarea sería, en los términos de García Canclini, un trabajo de *desmitificación* intelectual: desfetichizar las obras artísticas para reelaborar un sentido más próximo a la experiencia concreta.

La posición de García Canclini, cercana a los planteos y las teorizaciones de Sánchez Vázquez, se distanciaba de las tradiciones teóricas vinculadas a la pregunta por el arte popular en México. El antropólogo De la Borbolla (1974) consideraba que el arte popular tenía que ver con “el espíritu creador de una nación”<sup>27</sup>, caracterizado por la expresión de cierta “sencillez” y que marcaba uno de los “sustentos firmes de un carácter nacional”. Con un lenguaje propio de la estética filosófica e idealista, consideraba que el arte popular era la expresión más “sincera” del hombre vinculada a una belleza que se enraizaba en la “naturaleza humana”. Para elaborar las bases de un arte popular había que identificar sus “cualidades y características claras e inconfundibles” que se ponían en evidencia en cualquier época<sup>28</sup>. Lo artístico popular se asimilaba a cierta idea de sustancia que persistía de manera inmutable bajo las formas sin perder cierta esencia que permitía identificar, en una escala mayor, la identidad de una nación. Esa mirada de un arte popular un tanto romatizada y eludiendo la conflictividad social también se hacía presente en otro referente de las artes populares, como Porfirio Martínez Peñaloza. En su estudio *Arte popular y artesanías artísticas en México* (1977), postulaba una idea general vinculada a entender a las artes populares como todas las manifestaciones del ingenio y la habilidad del pueblo, de carácter artístico e industrial. Desde cierta idea de “reservorio” de un pueblo, de defensa de algo que es – o que representaba cierto *ser cultural* – promovía activamente una política de promoción y acompañamiento estatal que favoreciera “el desenvolvimiento del artesano y de su actividad productora”<sup>29</sup>.

Para García Canclini, en cambio, la mirada sobre el arte popular, como dijimos, partía de un posicionamiento a la vez epistemológico y político que tenía en el centro de la perspectiva el carácter conflictivo de lo social. El desafío, desde su posición teórica, era establecer una articulación estratégica de los artistas con una *praxis*

<sup>26</sup> GARCÍA CANCLINI, 1976, p. 13.

<sup>27</sup> DE LA BORBOLLA, 1974, p. 7.

<sup>28</sup> Idem, p. 13-15.

<sup>29</sup> MARTÍNEZ PEÑALOZA, p. 1977, p. 17.

transformadora. Desde esta clave, observaba una creciente reconfiguración de una serie de prácticas artísticas: ya no pensadas en producir para un “otro popular”, sino en elaboraciones conjuntas entre vanguardias artísticas y sectores populares: en este punto indicaba que se operaba un desplazamiento desde “los museos a la plaza pública, de la cultura como espectáculo a la cultura como acción, del consumo a la producción, de sufrir la historia a construirla”<sup>30</sup>. Identificaba ese desplazamiento en distintas zonas de la producción cultural, por ejemplo en la teatral. Muestra de ello era el Teatro Experimental de Cali dirigido por Enrique Buenaventura y en Brasil la práctica y dirección de Augusto Boal en el Teatro del Oprimido. Los entendía como innovaciones que buscaban superar las distancias entre espectadores y artistas, entre escenario y arte en la vida cotidiana. Se trataba de “cambios radicales entre el teatro y la cultura popular” porque creaban procedimientos que les permitían a los protagonistas de un conflicto, “representarlo y actuarlo por ellos mismos”. Siguiendo las reflexiones de Bertolt Brecht, se trataba de que los espectadores no delegaran sus acciones o pensamientos, sino que asumieran un papel protagónico y así cambiar las acciones dramáticas y ensayar soluciones.<sup>31</sup>

Las estructuras habituales desde las cuales las vanguardias artísticas producían también se habían conmovido pero por dinámicas ajenas a ellas: había sido el acceso masivo de los sectores populares a la educación lo que había tensionado la ubicación social del arte. Ante esto, una franja de las vanguardias plásticas había comenzado a buscar “nuevas formas de inserción de sus prácticas en la cultura popular” y romper con el tradicional aislamiento elitista del mundo de las artes. De todos modos, consideraba García Canclini<sup>32</sup>, producir un nuevo arte popular no se trataba de hacer *lo mismo en otro lado*: no consistía en hacer murales con contenido “revolucionario” en un barrio sino “producir nuevas obras” y transformar y generar “nuevas condiciones socioculturales para producirlo, recibirla, gozarla y entenderlo críticamente”.

## El artista como mediador intelectual

La transformación en el campo de las estéticas y de la cultura popular no se vinculaba necesariamente con la elaboración de obras. Consistía, según el filósofo argentino, en “producir *situaciones* en las que con la participación de todos” se ensayara la “transformación de las relaciones sociales”<sup>33</sup>. Consideramos que la apuesta teórica de García Canclini procuraba poner de relieve y superar una suerte de acumulación de contradicciones que modulaban las relaciones entre artistas y cultura popular. Se trataba de desinstitucionalizar el arte, salir del museo, desplazarse

<sup>30</sup> GARCÍA CANCLINI, 1976, p. 15.

<sup>31</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977a, p. 17.

<sup>32</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977b, p. 6.

<sup>33</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977c, p. 72, destacado en el original.

desde una producción individualizada –típica del arte considerado burgués – hacia una “práctica socializada del arte” en la que, desde una perspectiva gramsciana, se redefiniera el concepto de artista: no era el sujeto que hacía “obras de arte separada de los demás”: había que comprenderlo como un agente que desarrollaba su “capacidad sensible e imaginaria en el interior de la producción y de los grupos sociales” que las realizaban<sup>34</sup>.

Desde esta mirada general, García Canclini identificaba tres dimensiones conflictivas –a resolver – en la articulación estratégica entre práctica artística y praxis política: en *primer lugar*, se tenía que trabajar con los artistas sobre sus concepciones estéticas y los repertorios de acción para recolocar su posición en relación con los acontecimientos que experimentaban los sectores populares. Complementariamente, se tenía que estrechar el hiato entre su formación intelectual y sensible respecto del universo popular y de sus códigos comunicacionales; en *segundo lugar*, se tenía que legitimar al interior de los movimientos políticos revolucionarios, “un lugar orgánico para el trabajo cultural” y que se reconociera el rol clave de esta actividad en la construcción de una nueva hegemonía; y en *tercer lugar*, en un contexto de ascenso político de la represión estatal en el Cono Sur, revisar las tácticas y las redes de circulación y “comunicación artística” capaces de romper el cerco de la censura<sup>35</sup>.

El primer trabajo sistemático que García Canclini publicó en México fue *Arte popular y sociedad en América Latina*<sup>36</sup>. El libro fue muy bien recibido entre la intelectualidad y los artistas en el Distrito Federal. La investigadora e historiadora del arte Rita Eder, recuerda que el trabajo se presentó en el Museo de Arte Moderno que por entonces era un “un lugar realmente importante”, y que la relevancia del trabajo de García Canclini residía en que además de ser “esclarecedor” en términos teóricos, orientaba a los artistas “hacia dónde ir, qué era lo que podías hacer en ese tiempo de intensidad política, con tus armas y herramientas de artista”.<sup>37</sup> Era un libro que presentaba de modo sistematizado reflexiones y análisis de experiencias sobre el arte popular y que había publicado de manera fragmentaria. Esa gran recepción que recuerda Eder, puede leerse en relación con demandas y experiencias concretas que interpelaban a la intelectualidad y a los artistas locales vinculados al arte, en un mapa de problemas que hicieron de *Arte popular y sociedad en América Latina* (y sus posteriores reediciones), un libro buscado por especialistas en la materia. En relación con ello, se puede identificar que así como en la política se daba una época de “frentismos”, Alberto Híjar Serrano (2007) denomina a esos años del arte mexicano como un tiempo de organización de “talleres, coaliciones y frentes”. Por entonces, la política adquirió una doble dimensión: lucha por el poder al tiempo

<sup>34</sup> Idem, p. 72.

<sup>35</sup> Idem, p. 74.

<sup>36</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977c.

<sup>37</sup> EDER, Rita. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 11 de noviembre de 2022.

de no renunciar a la inclusión de los grupos<sup>38</sup> “en los proyectos estatales”. En ese sentido, considera Híjar Serrano, se puede entender lo que ocurrió con los grupos que se postularon “como representantes de México en la X Bienal de Arte Joven en París, en 1977, hasta el punto de ganar su lugar ante la dirección de la Bienal y del Instituto Nacional de Bellas Artes”<sup>39</sup>.

Si bien García Canclini no dejaba de interrogarse sobre la relación entre vanguardias artísticas y culturas populares, sus planteos daban un paso hacia una posición teórica y política más radicalizada: un arte popular no se realizaría, planteaba, si “nuestros pueblos” no asumían “el control de la producción, la distribución y el consumo del arte”<sup>40</sup>. El arte popular era formulado como un equivalente conceptual al de “arte de liberación”. Dicho arte se caracterizaba por *elaborar críticamente* la realidad del pueblo y por incorporarse desde su lenguaje creativo en las transformaciones sociales. En ese proceso crítico y creativo residía la diferencia fundamental entre un arte de liberación y las “versiones populistas del arte dominante”, que representaban la realidad del pueblo pero no buscaban transformarla. El arte popular devenía de liberación y revolucionario cuando no se reducía, como el realismo, a someterse a lo real: “más que la realidad”, sostenía García Canclini, “[este es un arte que] le interesa imaginar los actos que la superen”<sup>41</sup>.

Para lograr esos objetivos revolucionarios se debía producir una “estética popular” que se distanciara del goce individualista y se desplazara hacia la reivindicación del placer colectivo. El arte, en este sentido, tenía que “reconstruir creativamente las experiencias sensibles e imaginarias del pueblo”<sup>42</sup>. Otra de las diferencias entre arte popular y popularización del arte residía en que el segundo era elaborado por los medios masivos y mantenía al pueblo ajeno a la producción y se lo consideraba como simple “público”. El arte popular, en cambio, implicaba el proceso de socialización que venimos identificando en la propuesta conceptual de García Canclini: el pueblo como un agente productor de cultura que compartía los medios de elaboración simbólica con las vanguardias artísticas. Este modo de comprender el carácter popular del arte hacía énfasis en un consumo no mercantil y en una valorización de las obras que no residía en la originalidad sino en *los usos*: si representaba y satisfacía los deseos colectivos que, al salir de los esquemas represivos burgueses, se volvían prácticas artísticas liberadoras. Por ello, sostenía García Canclini, era un arte que apelaba a la “sensibilidad y la imaginación” popular como a su potencia cognitiva, erótica y de acción política<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Helen Escobedo, escultora, artista plástica y gestora cultural, fue en 1977 comisionada para escoger la representación de México ante la X Bienal de Jóvenes en París. Escobedo propuso que la entrega mexicana estuviera conformada por grupos y no por individuos. Y seleccionó a *Suma, Proceso Pentágono, TAI* y *Tetraedro*.

<sup>39</sup> HÍJAR SERRANO, 2007, p. 17.

<sup>40</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977c, p. 50.

<sup>41</sup> Idem, p. 51.

<sup>42</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977c, p. 53.

<sup>43</sup> Idem, p. 74.

La toma de posición de García Canclini se distanciaba no solo de perspectivas como las de Rubín de la Borbolla y Porfirio Martínez Peñaloza, sino también de otros críticos con prestigio transnacional, como Marta Traba. En las discusiones promovidas por el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, se organizó en 1975 el coloquio internacional “La dicotomía entre arte culto y arte popular”. En la ponencia presentada por la teórica de origen argentino, García Canclini advertía una importante falta de conceptualización del problema y de lectura política de la práctica artística. TRABA<sup>44</sup> consideraba que dentro de lo popular, su “problema específico” se vinculaba a “lo primitivo”, que se vinculaba al folklore y a las artesanías. En su trabajo se podía advertir, según el teórico argentino, que los artistas populares quedaban reducidos a “lo práctico-pintoresco”, con ciertas dificultades para “pensar un significado diferente al transmitido y usado habitualmente por la comunidad”. El artista “culto”, sostenía Traba, era un agente solitario cuya primera felicidad era la de “satisfacerse y beneficiarse” gracias a su propia creación<sup>45</sup>.

A diferencia de ello, la concreción de la relación entre artes, placer, práctica política y culturas populares, observaba García Canclini, se podía visualizar en los Talleres Plásticos Populares dirigidos por el artista argentino Ricardo Carpani. Eran espacios que proponían a sus asistentes – provenientes de las barriadas populares – “objetivar en imágenes” la cultura del pueblo<sup>46</sup>. El teórico argentino entendía que allí se podía elaborar lúdicamente las propias experiencias culturales mediante técnicas de aprendizaje y de experimentación rápidas, al tiempo que incorporaban capitales culturales que les permitían generar nuevas formas de expresión y comunicación.

## ABRIR LO POPULAR. ESPACIOS, TRANSACCIONES Y CONFLICTOS

En sus clases del seminario “Artesanías y clases sociales en México” que dictó entre 1976 y 1977 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), García Canclini recuperaba conceptualmente las propuestas de Brecht y de Walter Benjamin, para plantear que el arte “no sólo *representaba* las relaciones de producción; las *realizaba*”. Más tarde, luego de analizar cómo ello se podía observar en el teatro de Boal, en los Centros Populares de Cultura en Brasil y en las brigadas muralistas en Chile durante el gobierno de la Unidad Popular, consideramos que su pregunta sobre los modos en que se reorganizaba la cultura y las artes desde principios de los años setenta, comenzó a desplazarse hacia una pregunta por la formulación de políticas artesanales en América Latina.

Observamos que el propio itinerario intelectual de García Canclini, en términos de su inscripción académica, permite trazar ese movimiento que fue desde las artes y las vanguardias urbanas hacia las artesanías y los sectores indígenas y populares

<sup>44</sup> GARCÍA CANCLINI, 1979, p. 72.

<sup>45</sup> Idem, p. 72

<sup>46</sup> GARCÍA CANCLINI, 1977c, p. 207.

en Michoacán. Al consolidarse su posicionamiento institucional en la ENAH, comenzó a dirigir en 1977 un proyecto de investigación que se llamó “Artesanías y fiestas populares en México”. Esto, entendemos, lo llevó a nuevas exploraciones y vivencias sumamente novedosas a partir del trabajo de campo junto a colegas y estudiantes. En ese contexto surgía la pregunta de cómo, ante un proceso general de homogeneización de los patrones culturales mexicanos promovidos vía el turismo transnacional, se elaboraba desde el mercado una imagen desconflictiva de los sectores populares en México. En este proceso de reestructuración del capital transnacional, decía García Canclini siguiendo las reflexiones del italiano Alberto Cirese, se excluían a las clases populares del control de la producción al tiempo que se las incorporaba subordinadamente como consumidores. Ello reformulaba las estrategias de distanciamiento entre las clases sociales hacia el plano de la “diferenciación simbólica”<sup>47</sup>. Lo artesanal, desde esta posición teórica, se volvía un mirador clave para observar instancias de rupturas y de reproducción de lo social: la producción artesanal exhibía “las contradicciones del capitalismo” porque era un objeto cultural en el que si bien se ensayaban prácticas y formas de socialización, estas mantenían una autonomía relativa de las demandas de un mercado cada vez más transnacionalizado.

En términos estéticos, en las artesanías se podían observar modalidades de simbolizar historias, creencias e intereses de los productores, como también advertir la variabilidad de significados en términos de táctica y resistencia en un “creciente proceso de subordinación de la producción campesina al régimen capitalista hegemónico”<sup>48</sup>. Era un proceso de intercambio desigual de los bienes económicos y culturales que se efectuaba cuando los pequeños productores participaban en los mercados regionales y nacionales. Esta era una particularidad, sosténía García Canclini en un análisis *político* de los problemas teóricos, que se daba en un país como México en el que los usos de y el interés por lo popular había surgido tempranamente: “el sector dirigente surgido de la Revolución de 1910” necesitó de las artesanías para “fortalecer la identidad nacional”. En esa reconfiguración del Estado, se “privilegiaron el arte y las artesanías como instrumentos para establecer una ideología de la mexicanidad, al haber exaltado lo que podía unir a la nación más allá de las divisiones étnicas, lingüísticas y políticas”<sup>49</sup>.

Las artesanías se convirtieron, en los análisis de García Canclini, en un producto cultural que anudaba tensiones y divergencias: la estructura semántica del objeto variaba si se seguía su trayectoria social: un rebozo bordado a mano, producido para ser utilizado en una fiesta patronal, en cuestión de días era vendido a un turista que lo compraba como elemento para decorar su departamento en alguna gran

<sup>47</sup> GARCÍA CANCLINI, 1979a, p. 87.

<sup>48</sup> GARCÍA CANCLINI, 1981a, p. 716.

<sup>49</sup> GARCÍA CANCLINI, 1981a, p. 723.

metrópolis norteamericana o europea. En este aspecto, las artesanías articulaban doblemente lo estético y lo económico: no eran capitalistas por su elaboración y diseño pero sí eran insertadas en el capitalismo como mercancía<sup>50</sup>. La artesanía *devenía* mercancía en su trayectoria. Esta toma de posición se distanciaba de la perspectiva planteada por la antropóloga Victoria Novelo, una pionera en los estudios sobre la relación entre producción de artesanías y capitalismo en México. En su estudio fundamental *Artesanías y capitalismo en México*<sup>51</sup>, proponía pensar el carácter constitutivamente mercantil de la artesanía. La artesanía no podía ser pensada, consideraba, como algo homogéneo y opuesto a la definición de la producción industrial, porque “oscurecía” que en las formas de organización del trabajo familiar aparecían, en distintos momentos, modos de estructuración con lógicas capitalistas: sea en la división del trabajo, en la circulación, en la manufactura o en el carácter asalariado del trabajo. Prefería, por ello, hablar de *mercancías artesanales* porque podía sintetizar procesos productivos que se situaban entre un trabajo estrictamente industrial y el básicamente manual<sup>52</sup>.

De todos modos, García Canclini no aislaba la artesanía de las relaciones de producción. La persistencia teórica de “seguir el objeto” tenía que ver con indagar en esas tramas de “reelaboración del lugar de las artesanías” en distintos espacios, como en la vivienda urbana, el museo, el mercado popular o la boutique. En ese seguimiento se podían poner de relieve las estrategias de la cultura hegemónica respecto de las subalternas: estrategias de reutilización, descontextualización y resignificación de la artesanía. Este era un proceso mediante el cual, seguía el investigador nacido en La Plata en 1939, la “burguesía” construía su hegemonía en “la organización del espacio, el cambio de contexto y significación de los objetos populares” como un recurso político indispensable para su propia reproducción<sup>53</sup>.

Consideramos que en ese movimiento se puede identificar una *ambigüedad totalizante* en la estrategia de las clases dominantes: si bien procuraban imponer esquemas económicos y culturales ¿qué hacer entonces con aquello que no se lograba subordinar? Esa diferencia cultural que quedaba por fuera, en los márgenes y que a priori aparecía como ingobernable, era entonces refuncionalizada en relación con las demandas del mercado capitalista. Estos conflictos se podían visualizar en los distintos espacios donde se desplegaba el consumo artesanal. En las festividades, como en la zona purépecha de Michoacán (Janitzio, Ihuatzio, Tzintzuntzan) y en la zona serrana (Patamban, Ocumicho y Uruapan), se efectuaba un consumo que se inscribía en las dinámicas de la vida cotidiana, como el uso de vajillas y ropa, o las máscaras para actividades ceremoniales y religiosas. En las tiendas y en las boutiques, por su parte, las artesanías devenían consumo “suntuario” que servía a sectores con

<sup>50</sup> GARCÍA CANCLINI, [1981b] 2010, p. 181.

<sup>51</sup> NOVELO, 1976.

<sup>52</sup> Idem, p. 242, el destacado nos pertenece.

<sup>53</sup> GARCÍA CANCLINI, 1981b, p. 197.

alto poder adquisitivo para acceder a joyas o a muebles labrados como estrategia de “distinción social”. En las casas urbanas, como ya mencionamos, el consumo se reconfiguraba como práctica decorativa o estética con el objetivo de adornar la vivienda, como sucedía prioritariamente con los amates.

Estos procesos, para García Canclini, eran sintomáticos de un proceso de desterritorialización y reterritorialización de los productos culturales y presentaban el desafío de que la pregunta acerca de *qué significaban* las artesanías, no podía eludir estos movimientos, usos y apropiaciones. Más ampliamente, consideramos que la reformulación de la pregunta sobre lo artesanal abría el campo de problemas: la producción artesanal, antes que actividad “residual” – en los términos de Raymond Williams, no de García Canclini –, les permitía a los productores contar con ingresos complementarios y renovar la demanda. Un consumo que provenía de un turismo que buscaba la *Mexican curiosity*, al tiempo que el Estado nacional mediante instituciones como el museo colaboraban con esa formulación de lo “típico” al construir un patrimonio cultural “distintivo y autónomo del pueblo mexicano” con el objetivo de “cohesionar ideológicamente a los distintos grupos en torno a un conjunto de símbolos y objetos”<sup>54</sup>. Desde esta posición, García Canclini también analizó el sentido de las fiestas populares, a las que caracterizó como “la puesta en escena de las fisuras entre el campo y la ciudad, entre lo indígena y lo occidental, sus interacciones y conflictos”<sup>55</sup>. Los significados no podían atribuirse a priori: no había, sostenía, danzas o ceremonias “narcotizantes o impugnadoras” *per se*: se debían analizar los sentidos atribuidos por cada uno de los agentes intervinientes en situaciones sociales variables “según los contextos o coyunturas”<sup>56</sup>.

Una de las ideas claves que podemos identificar en este devenir de la pregunta por lo popular en la producción teórica de García Canclini, tiene que ver con la importancia de atender y comprender que lo popular no podía ser amarrado a un tipo de producto o de mensaje. *La significación de lo popular estaba en el movimiento*. Se reconfiguraba al inscribirse y reinscribirse en una trama de múltiples conflictos, intercambios y usos sociales. Ningún objeto, entendido de esta manera, tenía la garantía de mantenerse como popular por su marca de origen o de consumo.

## La vía italiana a lo popular

El proyecto de investigación sobre “Artesanías y fiestas populares en México” que García Canclini dirigió en la ENAH duró tres años, entre 1977 y 1980. Ese proceso colectivo de producción de conocimientos se objetivó en el libro *Las culturas populares en el capitalismo* (Ediciones Casa de las Américas, 1982), con el que el académico argentino obtuvo el Premio Casa de Las Américas en 1981 en la categoría

<sup>54</sup> GARCÍA CANCLINI, 1982a, p. 33.

<sup>55</sup> Idem, p. 40.

<sup>56</sup> Idem, p. 51.

“Ensayos”. Tal como García Canclini recuerda retrospectivamente, los objetivos de la investigación eran estudiar las artesanías en sí, no a las comunidades indígenas. Pero pronto advirtió que si no “vivía un poco en las comunidades indígenas en Michoacán” y si no seguía “los recorridos fuera de sus comunidades y cómo se insertaban en los mercados para vender sus productos, no iba a comprender el sentido de las artesanías”.<sup>57</sup> Más de una decena de viajes constituyeron los períodos de trabajo de campo junto a colegas y estudiantes de la Maestría en Antropología Social. En la trama intelectual de la Escuela de Antropología tenía una notable presencia la perspectiva teórica de los historiadores marxistas británicos y norteamericanos como Perry Anderson, Edward Thompson, Gareth Stedman Jones y Eric Hobsbawm, como también antropólogos italianos como Vittorio Lanternari y Alberto Cirese. Según Victoria Novelo, las visitas a México a principios de los setenta de Hobsbawm y de John Womack, a dictar un ciclo de conferencias al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), habían sido muy importantes para la convergencia entre marxismo y antropología. Womack, de hecho, había realizado investigaciones sobre la clase obrera de Veracruz. Los viajes y las visitas de ambos permitieron formar jóvenes investigadores, instaurar una *tradición intelectual* y dejar “largas listas de bibliografías hasta entonces no traducidas al español sobre lo que se conocía desde los años sesenta como *historia social*”<sup>58</sup>. La pregunta por lo popular en relación con la tradición de los estudios de la clase obrera, había cobrado, por entonces, otra dimensión, importancia y revitalización con la recepción vía el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, de los neogramscianos italianos Alberto Cirese y Luigi Lombardi Satriani<sup>59</sup>. Cirese dictó un seminario en el CIESAS, al que asistieron, entre otros, tanto García Canclini como Victoria Novelo. Una parte de ese curso se publicó en 1979 bajo el título *Ensayos sobre las culturas subalternas* (Cuadernos de la Casa Chata) y según recuerda García Canclini, se convirtió en un “material ineludible” para pensar lo popular. La *vía italiana* a lo popular que venía de lejos con el recurso teórico de Antonio Gramsci, le permitió a García Canclini entender la popularidad de los procesos “como hechos y no como esencia, como posición relacional y no como sustancia”<sup>60</sup>. Lo que constituía entonces a lo popular era “la relación histórica, de diferencia o de desigualdad, respecto de otros hechos culturales”<sup>61</sup>. Alejado, entonces, de perspectivas que buscaban “rasgos intrínsecos”, se trataba de observar y caracterizar lo popular por oposición a la cultura dominante, como producto de desigualdades y conflictos.

<sup>57</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 12 de marzo de 2022.

<sup>58</sup> NOVELO, 1999, p. 9.

<sup>59</sup> En el campo académico local vinculado a la antropología, de Lombardi Satriani circulaba desde hacia unos años el libro *Antropología cultural*, editado en Argentina por la Editorial Galerna en 1974. En México, se había publicado su estudio *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, por la Editorial Nueva Imagen, en 1978. Ambos textos fueron recurrentemente citados en los trabajos de García Canclini de esos años.

<sup>60</sup> GARCÍA CANCLINI, 1982b, p. 69.

<sup>61</sup> GARCÍA CANCLINI, 1984a, p. 33.

Consideramos que *Las culturas populares en el capitalismo* marcó una ruptura respecto de sus propias preguntas de investigación orientadas hacia lo artístico. Ahora, sostenía por entonces, trabajaría sobre lo cultural y no sobre “el arte popular” porque “los hechos del pueblo” ya no interesaban prioritariamente “por su belleza, creatividad o su autenticidad”, sino que, siguiendo a Cirese, valían por su “representatividad sociocultural”<sup>62</sup>. En otros términos, el estudio de las prácticas culturales significativas según los espacios, contextos y agentes, permitía observar las modalidades en que ciertas clases sociales experimentaban su vida en relación con su condición de clases subalternas. Conceptual y políticamente, la posición teórica de Gramsci, Cirese y Lombardi Satriani, le era operativa porque le permitía elaborar una idea de lo cultural vinculada a los conceptos de “producción, superestructura, ideología y de clases sociales”. De este modo, lejos de quedar escindida de lo social, la cultura era entendida “como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social y luchar por la hegemonía”. En términos metodológicos, retomaba los aportes de la sociología de la cultura francesa, especialmente de Pierre Bourdieu – “fundamentalmente los trabajos *La reproducción* y *La distinción*”, sostenía – para dar cuenta “de los mecanismos por los cuales un capital cultural se transmite (...) generando *habitus* y prácticas”, estructurando, de ese modo, la vida cotidiana<sup>63</sup>.

Como venimos observando, en otros estudios de García Canclini ya había un énfasis en el carácter activo del sujeto popular. Por ello la propuesta analítica de García Canclini, consideramos, buscaba dar cuenta de la multidimensionalidad en la que se constituían las culturas populares: se configuraban en una *intersección* en la que se conjugaba la apropiación desigual de capitales culturales, la elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. En ese cruce, la *espacialidad* cobraba una importancia notable: por un lado, consideraba que había que atender las prácticas laborales, comunicacionales, la organización de la familia, en definitiva, las modalidades en que el capitalismo estructuraba la vida de sus miembros; por otro, si bien se daba de manera subordinada a las redes de producción, circulación y consumo, los sectores populares creaban prácticas y formas de pensamiento como manera de tramitar su propia experiencia vital y así narraban su realidad.

Consideramos que el punto anterior es por demás relevante: aun en condiciones que no elegían, la praxis de los sectores populares era central en la perspectiva de García Canclini. Lo que le otorgaba el carácter popular a una práctica, objeto o mensaje, no era el lugar de producción o de elaboración de estrategias de distinción simbólica de las clases dominantes, sino “*la utilización que los sectores populares hacen de*

<sup>62</sup> GARCÍA CANCLINI, 1982b, p. 201.

<sup>63</sup> BOURDIEU; WACQUANT, 2014, p. 27.

*ellos*<sup>64</sup>. Por ello el académico argentino materializaba sus conceptualizaciones a partir de dos casos que indicaremos brevemente: una loza producida por artesanos de Jalisco con diseño indígena, pero en talleres de capitales norteamericanos que le aplicaban al objeto el estilo y la matriz esperada por los turistas, no podía ser considerado como “arte popular”. En cambio, sostenía, un cuadro de Goya que era trabajado en un taller de investigación plástica en Morelia, sí lo era en tanto que obra europea, era apropiada por un grupo de trabajadores campesinos que reelaboraban su tema y estilo para realizar un mural en el que planteaban los problemas de la comunidad desde sus propios universos simbólicos. Desviaban el sentido original de Goya para ponerlo en juego en otras tramas, y hacer de esa obra, un objeto cultural diferente. Este énfasis epistemológico continuó en distintos estudios de García Canclini: cómo partir de la vida cotidiana y de allí aproximarse a los hábitos que organizaban los comportamientos de las distintas clases y identificar “los mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica, las estrategias de distinción de clase, de subordinación o de resistencia”<sup>65</sup>. Desde este prisma fue que junto a Amparo Villalobos, García Canclini investigó la utilización y el lugar que ocupaban la producción y realización de danzas y máscaras en Michoacán. Observaron que tanto las fiestas como las danzas generaban “un modo de elaborar simbólicamente su trabajo y vida ordinaria”: celebrar como acto de lucha y reivindicación de sí<sup>66</sup>. Por otro lado, identificaban que en Patambán las fiestas patronales como la de Cristo Rey, eran organizadas de manera socializada: representantes de cada barrio, sacerdotes, monjas, trabajadores, se distribuían colectivamente las tareas de diseños, ventas, música, alimentos y distintas tácticas para obtener beneficios económicos de rituales a los que accedían sujetos de distintas comunidades. Esto, entendemos, conllevaba a elaborar el problema de la investigación sobre las formas de organización de los sectores populares en el cruce entre la política de una clase dominante y de un Estado nacional que no buscaba incorporar a todos los sectores sociales al sistema productivo como tampoco proporcionar modos de resolver sus demandas. Entre esa opacidad y una autonomía muy precaria, el pueblo tenía el desafío de establecer formas propias de satisfacer sus necesidades.

No obstante lo ya, la referencia a esa autonomía del pueblo se situaba en una encrucijada de contornos difusos respecto de los poderes del Estado, de las clases dominantes y las “estrategias de manipulación de la cultura de masas”. Ese carácter poroso que operaba como líneas de articulación más que como pulcra división entre los debates académicos y las discusiones políticas, podía identificarse en una multiplicidad de polémicas que se fueron dando entre principios y mediados de los ochenta en el campo cultural mexicano. Hacia 1983, Adolfo Colombrés se interrogaba

<sup>64</sup> GARCÍA CANCLINI, 1982b, p. 202, el destacado me pertenece.

<sup>65</sup> GARCÍA CANCLINI, 1983, p. 29.

<sup>66</sup> GARCÍA CANCLINI y VILLALOBOS, 1985, p. 13.

acerca de “cómo contar políticamente con los pueblos si se despreciaba su cultura”<sup>67</sup>. Esto implicaba preguntarse por el lugar del pueblo en las luchas sociales. Colombres, antropólogo de origen tucumano, planteaba en México que había que redireccionar el sentido de lo revolucionario: ello no radicaba en las “legislaciones y contenidos de los productos populares”, sino en que el pueblo se hiciera cargo de sí mismo, evitando “toda represión” para que gestara “su cultura”<sup>68</sup>. Una de las cuestiones que apuntaba Colombres era que tanto para la derecha como para la izquierda política, la cultura popular era comprendida como la “reproducción degradada de la cultura dominante” y se le negaba así la dimensión creadora y se la relegaba al museo, “como un exotismo”<sup>69</sup>. En ese debate sobre la posición y la legitimidad de lo popular participaron intelectuales como Rodolfo Stavenhagen, Mario Margulis, Leonel Duran, Guillermo Bonfil Batalla, Amílcar Cabrera y entre otros, García Canclini. ¿Cómo entender el carácter productivo de lo popular en una trama sobre determinada por un conjunto de intereses que delimitaban su accionar cultural, político e ideológico, en procesos, como vimos más arriba, de represión selectiva por parte del Estado? Stavenhagen (1981) había considerado que la cultura popular se refería “a los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales, de su genio creador”: era, en definitiva, una *cultura de clase*. Ahora bien, lo que observaba Stavenhagen era que se estaba produciendo lo que podemos denominar como un *uso elitista de lo popular* como estrategia de dominación: afirmaba que se daba una “apropiación por parte de las clases dominantes y de los aparatos ideológicos del Estado de las diversas manifestaciones culturales populares”<sup>70</sup>. Era una operación que recolocaba los productos culturales en otra trama de relaciones, se los “arrancaba de su contexto y entornos” perdiendo así el sentido cultural y social que tenían. Por su parte, Mario Margulis, argentino exiliado en México, postulaba que lo popular era la “*cultura de los de abajo*”, un modo de ejercer y crear sus universos simbólicos. La dimensión política clave, según Margulis, era que la “auténtica” cultura popular, dentro de un contexto social de dominación y explotación, era “*el sistema de respuestas solidarias, creadas por los grupos oprimidos, frente a las necesidades de liberación*”<sup>71</sup>. El sociólogo argentino advertía que el “concepto político de masas”<sup>72</sup> conllevaba un significado paternalista del que había que tomar distancia. Las masas recibían “pasivamente los beneficios de la cultura” y reforzaban los mecanismos que imposibilitaban la modificación de las “condiciones estructurales”<sup>73</sup>. Guillermo Bonfil Batalla (1981), en tanto, planteaba la necesidad de pensar lo popular en una serie de claves y relaciones conceptuales más amplias, que permitirían identificar relaciones de poder: proponía el concepto

<sup>67</sup> COLOMBRES, 1983, p. 13.

<sup>68</sup> Idem, p. 20.

<sup>69</sup> Idem, p. 11.

<sup>70</sup> Idem, p. 26.

<sup>71</sup> MARGULIS, 1977, p. 44, destacado en el original.

<sup>72</sup> Idem, p. 60.

<sup>73</sup> Idem, p. 61.

de *cultura autónoma*, en la que los grupos poseían el control de decisión sobre sus “propios elementos culturales”; la *cultura impuesta*, en las que ni las decisiones ni los elementos culturales “eran definidos por el grupo social” y la *cultura enajenada*, que aunque los elementos culturales seguían siendo propios de los sectores populares, la toma de decisión sobre ellos había sido expropriada por las clases dominantes o por el Estado<sup>74</sup>. En términos políticos, como observamos, la cultura producida por las clases populares oscilaba entre algo primitivo, esencial, superado, propio de una derecha que observaba lo propio teniendo como esquemas culturales los de la “alta cultura”, y para la izquierda, eran pensados desde una necesidad estratégica de construir el sujeto histórico de la revolución.

Estos modos de comprender las prácticas culturales de los sectores populares y su alcance político, se inscribió en un intenso debate intelectual muy lejano de las discusiones teóricas en Argentina. García Canclini recuerda que al llegar a México se produjo en él una “apertura teórica enorme”<sup>75</sup>. Las discusiones entre los antropólogos eran entre los *campesinistas*, que consideraban que había que “convertir” a los indígenas en campesinos como clase social para un país moderno, con el desarrollo del agro; los *indigenistas*, por su parte, que era la posición histórica del Estado mexicano, trataban de partir del mestizaje para integrarlos de manera subordinada a la ciudadanía. Posiciones como las de Bonfil Batalla, sostiene Eduardo Nivón<sup>76</sup>, eran *etnicista* porque sostenía que si bien había que elaborar políticas que desarrollaran las comunidades, tenían que mantener autonomía respecto del Estado sin que este direccionara cómo tenían que integrarse, además de respetar y promover las lenguas indígenas en las instituciones oficiales como la escuela y la justicia. Y por otro lado, al interior de la izquierda, la posición era más bien *proletarista*, que entendía que la asunción de la conciencia revolucionaria se iba a producir a partir de la inserción del indio en el movimiento organizado y en el mundo cultural, social y laboral de la clase trabajadora.

Es en este debate sobre la “cultura y la organización popular” donde consideramos que se tiene que inscribir el cruce teórico de García Canclini para pensar lo popular atendiendo, con cierto distanciamiento, a las perspectivas presentadas por Antonio Gramsci y por la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En un artículo publicado en la revista cultural local *Cuadernos Políticos*, planteaba la necesidad de eludir los “maniqueísmos” conceptuales y políticos que tendían a explicar la oposición entre lo hegemónico y lo subalterno. No había que buscar “lo auténtico” (Bonfil Batalla), el “genio creador” (Stavenhagen), ni la “manipulación” proveniente de la producción masiva (Duran). Se trataba de incluir en ese juego de oposiciones, “otras interacciones, especialmente los procesos de consumo y las formas de comunicación

<sup>74</sup> Idem, p. 81.

<sup>75</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 26 de febrero de 2022.

<sup>76</sup> NIVÓN, Eduardo. Entrevista concedida al autor. Ciudad de México, 3 de marzo de 2022.

y organización propias de los sectores populares”<sup>77</sup>. Por otro lado, y luego de trabajar metodológicamente con la propuesta de Pierre Bourdieu para *Las culturas populares en el capitalismo*, proponía una leve distinción conceptual entre práctica y habitus, para observar qué había de reproducción y qué de impugnador en la vida cotidiana de los sectores populares. En ese aspecto, planteaba que el concepto de *prácticas* permitía ver cómo, según la pluralidad de contextos, los agentes ponían en acto saberes y modos de hacer vinculados no solamente con los capitales heredados, sino con lo espontáneo, con lo emergente que se relacionaba con otras redes de sociabilidad. Ello abriría la posibilidad de observar no solo reproducción sino también desvíos. Si se ajustaba la perspectiva de lo popular solo a la idea de habitus, se tendería a reducir su teoría casi exclusivamente “a los procesos de reproducción”. La importancia, sostenía el antropólogo argentino, era registrar las modalidades en que el habitus variaba “según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos”<sup>78</sup>. Era más bien una distancia antes que una ruptura con la sociología de Bourdieu. La recuperación y la interlocución con el teórico francés iban a continuar por largos años. Entendemos que en los límites precisos de ese debate, la distancia estratégica tenía que ver con las búsquedas y los debates locales en los que se situaba García Canclini: en sus objetivos de indagar en qué instancias las acciones, los mensajes de los medios masivos de comunicación pretendían ser impuestos por las grandes empresas de telecomunicaciones, y cómo eran seleccionados y reprocesados, en relación con una experiencia vital, con relaciones barriales, familiares, culturales y sindicales, por parte de las clases populares. Más que atender a las estrategias de dominación de la clase dominante, había que observar qué ocurría “por abajo”, como planteaba Margulis: en qué red de relaciones los sectores populares elaboraban y tramitaban simbólicamente su propia experiencia vital.

## TODO LO POPULAR SE DESVANECE EN LA HISTORIA

Desde finales de los años setenta, en la obra de García Canclini vimos emerger lenta y progresivamente la pregunta por las condiciones de posibilidad de delimitación de lo popular. Podríamos decir, en términos epistemológicos, que produjo un interrogante sobre cómo conocer eso que se había dado en llamar culturas populares. De manera complementaria a ello, se fue elaborando otro dilema en torno al “problema de la identidad cultural”, en un sentido más amplio. Indicativo de eso, podemos pensar que en 1979 el Fondo Nacional Para el Fomento de las Artesanías (FONART) y la Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública, organizó en el Distrito Federal, el Primer Seminario Sobre la Problemática Artesanal. El objetivo de la actividad fue debatir sobre los aspectos culturales, artísticos, sociales y políticos de la producción artesanal y acerca de los modos de organización, distribución y financiamiento.

<sup>77</sup> GARCÍA CANCLINI, 1984b, p. 77.

<sup>78</sup> GARCÍA CANCLINI, 1984b, p. 81.

En dicha actividad participaron especialistas y referentes nacionales como Victoria Novelo, Rodolfo Becerril, Teresa Pomar, Porfirio Martínez Peñaloza y, entre otros, Néstor García Canclini. En la trama de esos debates, el académico argentino proponía en su conferencia “Artesanías e identidad cultural”, si acaso no se estaban “derrumbando” los esquemas estéticos que separaban el arte “culto”, el arte de “masas” y el arte “popular”. El investigador observaba que se estaba produciendo una reorganización cultural conflictiva entre los sistemas simbólicos, que cuestionaba, así, las diferencias que “tranquilizaban” a la academia y al mundo intelectual: aquellas clasificaciones que funcionaban con relativa independencia, sostenía, y a las cuales habría correspondido cada clase. Eso, decía por entonces, ya no estaba tan claro. ¿El arte “culto” representaba los gustos de la burguesía, el arte de “masas” a los sectores medios y al proletariado urbano y el arte “popular” a los campesinos?<sup>79</sup>

Sin llegar a una respuesta del todo clara y más bien como hipótesis interpretativa, García Canclini sostenía que se estaban produciendo, de forma novedosa, nuevos significados y estrategias de diferenciación: “los sistemas estéticos se cruzan y a veces parecen disolverse en formas mixtas de representación y organización del espacio”<sup>80</sup>. Consideramos que la pregunta por la identidad cultural elaborada a partir del trabajo de campo en Michoacán, le permitió al académico argentino observar y reflexionar sobre las reformulaciones emergentes en el campo de las distinciones simbólicas. En este punto, identificamos un desplazamiento importante en los modos de abordar las relaciones entre lo culto, lo masivo y lo popular: antes que como categorías producidas académicamente, García Canclini comenzaba a plantearlas como estrategias de las clases dominantes de establecer distancias “entre los patrones estéticos” y las “competencias artísticas de las clases subalternas” que reaseguraban la separación entre las clases sociales<sup>81</sup>. Desde este desplazamiento consideramos que se produjo una ruptura con las propias categorías por él utilizadas y también con la certeza del referente empírico al cual tales categorías – como lo culto y lo popular – habrían aludido. Hacia 1987 planteó si la clasificación cultura de élite, masiva y popular no había llegado a su fin. Se trataba, sostenía, de estudiar esos conceptos como procesos en los que se articulaba un problema mayor: la configuración “entre cultura y poder”<sup>82</sup>.

La frontera de “tres pisos” – lo culto, lo popular y lo masivo – que operaba como tabique de jerarquización y organización de la producción cultural se había vuelto problemática. Desde nuestro punto de vista, la pregunta que emergía era cómo pensar las porosidades, los intercambios y la circulación de objetos y prácticas simbólicas en contextos de reformulación a escala transnacional de la industria cultural. La autonomía moderna de los campos culturales, con dicha reformulación, se había

<sup>79</sup> GARCÍA CANCLINI, 1979b, p. 85.

<sup>80</sup> Idem, p. 86.

<sup>81</sup> GARCÍA CANCLINI, 1981a, p. 714.

<sup>82</sup> GARCÍA CANCLINI, 1987a, p. 130.

visto severamente cuestionada. Algunas de las situaciones que García Canclini recuperaba para sostener teóricamente su planteo eran los siguientes: entre 1983 y 1984, se habían realizado en México muestras de algunas obras de Picasso y de Rivera, referentes de lo que se consideraba la formación artística de las clases cultas. Sin embargo, planteaba, al estar organizadas por el grupo comunicacional Televisa, fueron anunciadas diariamente por una multiplicidad de medios vinculados a la empresa de la familia Azcárraga. Las exposiciones tuvieron un total de un millón de visitas. Por otro lado, planteaba lo que ocurría en algunos museos de Europa. Tres millones de personas recorrían por entonces, durante cada año, el Museo del Louvre. El Centro Pompidou, por su parte, en su primer año (1977) había superado el millón de espectadores y hacia mediados de los ochenta mantenía un promedio de ocho millones de visitantes anuales. Ante esos datos, se preguntaba si se podía seguir llamando arte de élites a lo que exponía en esos espacios.

La tríada conceptual elite/masivo/popular era operativa más allá de su científicidad: por un lado, resultaba útil para el Estado y las clases hegemónicas porque les permitía, sosténía García Canclini, “organizar la distribución desigual de capital cultural y para legitimar las diferencias sociales”. Por otro, era un recurso para “construir legitimidad profesional” en las instituciones educativas, científicas y artísticas. Es decir: en las premiaciones en las bellas artes o para las artes populares, los curadores y gestores culturales, se solían aferrar a dichas categorías de manera “defensiva” para preservar su posición al interior de un campo profesional. Y en tercer lugar, para los sectores populares, “hablados” por dichas categorías, estas no significaban otra cosa más que un resultado de “las restricciones” que se les imponía “en el acceso al capital cultural”, de los modos en que elaboraban simbólicamente sus necesidades y sus tácticas de “resistencia a la cultura hegemónica”<sup>83</sup>.

Consideramos que esta recolocación del sitio de la mirada y del problema epistemológico situaba a García Canclini en la indagación de las articulaciones, los entrecruzamientos: en cómo los préstamos, las apropiaciones y los usos culturales, estaban reorganizando las relaciones simbólicas entre los grupos sociales.

## ENTRE EROSIONES EPISTEMOLÓGICAS Y REPOSITIONAMIENTOS INTELECTUALES

Desde principios de los años ochenta, junto a los grupos de investigación en los que participaba y dirigía, venía interrogando categorías como las de recepción y consumo<sup>84</sup>, vinculadas también a nuevos intercambios teóricos que se desplazaban desde los marcos interpretativos europeos, como la sociología de la cultura francesa

<sup>83</sup> GARCÍA CANCLINI, 1987a, p. 127.

<sup>84</sup> Si bien no podemos extendernos en este punto, diremos que García Canclini, como director del Centro de Investigación para la Educación y la Difusión Artística del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), dirigió entre 1982 y 1985 una investigación sobre el público de arte en México. Fue realizada con un equipo de trabajo del INBA y de la ENAH. De esta investigación colectiva surgió el libro *El público como propuesta: cuatro estudios sociológicos en museos de arte* (1987).

y los Estudios Culturales de origen británicos, hacia los estudios socioculturales norteamericanos. En 1985 fue invitado por la Universidad de Stanford a dictar seminarios de posgrado sobre problemáticas vinculadas a la sociología de los públicos y sobre la relación entre cultura y conflictos sociales en América Latina. En ese mismo año, junto a Patricia Safa comenzó a investigar los cruces, intercambios y conflictos en la frontera entre México y Estados Unidos, fundamentalmente en la zona entre Tijuana y San Diego. Al año siguiente, en 1986, volvería a los Estados Unidos como profesor invitado a la Universidad de San Francisco.

A partir de insertarse en nuevas redes de sociabilidad intelectual estableció contactos y amistades con Renato Rosaldo y Jean Franco, y profundizó sus lecturas de la antropología norteamericana – los estudios de Clifford Geertz a quien ya utilizaba de manera recurrente – como las investigaciones de James Clifford, entre otros, vinculadas a las reflexiones en torno a la antropología posmoderna. Por otro lado, a escala latinoamericana, desde principios de los años ochenta se consolidó una red de intercambio de ideas con Jesús Martín-Barbero, Oscar Landi, Roberto da Matta, Luis Alberto Quevedo, José Joaquín Brunner, Beatriz Sarlo y, entre otros, Aníbal Ford, en torno a los estudios sociales y culturales promovidos por los grupos de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)<sup>85</sup>.

Complementariamente, como sostiene el historiador Carlos Illades, la década de los ochenta fue políticamente novedosa en México. Uno de los principales acontecimientos había sido el “surgimiento de un movimiento ciudadano que rebasó los marcos organizativos del sindicalismo obrero al que la izquierda partidaria había apostado en la década anterior”<sup>86</sup>. La *sociedad civil* emergió como la nueva palabra clave del discurso político tras la experiencia catastrófica del sismo del 19 de septiembre de 1985 en el que habrían muerto más de 40 mil personas. Tempranamente, y en uno de sus libros fundamentales como *Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza* (1987), Carlos Monsiváis planteaba que “la experiencia del terremoto le dio al término de sociedad civil una credibilidad inesperada”. Se trató, seguía el cronista mexicano, de una organización ciudadana que aconteció en un momento donde “cristaliza[ron] experiencias y necesidades de años y en un sector excluido” decidido a no “delegar ya pasivamente su representación”. Organizadas o caóticas, autoritarias y libertarias a la vez, sostenía, esas “tendencias de masas” se alimentaron del derrumbe metafórico y concreto “de las certezas” que habían sostenido en México “la jerarquización brutal, con sus represiones y su perpetuación ritual del poder”<sup>87</sup>.

En las primeras semanas de septiembre de 1985, García Canclini había asistido en Italia al Seminario Internacional “Le Transformazione Politiche dell’America Latina: La Presenza di Gramsci nella Cultura Latinoamericana”. Antes de retornar a México, hizo una escala en París donde pasó unos días y allí se enteró de lo ocurrido. Desde Francia, no tenía manera de comunicarse con su familia. Recuerda:

<sup>85</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Entrevista concedida al autor. 25 de julio de 2024, comunicación virtual.

<sup>86</sup> ILLADES, 2012, p. 152.

<sup>87</sup> MONSIVÁIS, 1987, p. 12-13.

Decidí llamar desde un teléfono público a mi padre que vivía en La Plata. Él me dice: “acabo de escuchar el noticiero y explicaron que Televisa había cambiado sus oficinas del centro”, que era la zona más afectada, a las de San Ángel, porque estaba menos afectado [allí residía García Canclini junto a su familia]. Ahí me quedé más tranquilo porque el sur estaba menos afectado. Ese fue el único dato más firme que encontré ese día, de que quizás el sur estaba menos afectado. Y después seguí buscando información, nada muy concreto o disparates. El *Liberation* publicó un artículo en el que decía “la Zona Rosa no existe más”<sup>88</sup>.

La experiencia vital del sismo, en una trama más amplia, puede permitirnos pensar en ciertas metáforas, como la de *erosiones epistemológicas*. García Canclini llegó a la Ciudad de México y vio a toda la ciudad movilizada tratando de solidarizarse: “había unas 300 mil personas que le habían puesto la cruz roja a su coche y llevaban agua, suero, ropa, lo que se necesitara”. Por su parte, el entonces muy joven curador y teórico del arte mexicano Cuauhtémoc Medina recuerda que la “caída de los edificios” era la sensación “del fin de la idea de modernidad y la experiencia misma de estar en un lugar que dejó de funcionar”. Medina considera que

Fueron semanas en [que vivimos en] una ciudad sin gobierno ni orden, donde la sociedad civil ejercía la función de ser gobierno desde una situación anárquica. Fue una cosa rarísima el olor de cadáveres pudriéndose y al mismo tiempo la sensación de libertad absoluta de poder hacer las cosas y de darles órdenes a los soldados. Fue la brutalidad sin términos<sup>89</sup>.

En términos hipotéticos, consideramos que dicha experiencia de perpejilidad y de reordenamiento de los movimientos sociales, fue clave para que García Canclini revisara ciertas conceptualizaciones: la experiencia del sismo, la trama afectiva y las redes de sociabilidad comunales que se organizaron para responder a las urgencias urbanas más allá de los partidos, del Estado y de los organismos habituales a partir de los cuales se resolvían los problemas de la sociedad. Esto, en un contexto más amplio de debates intelectuales y de revisiones teóricas acerca de la identidad del “sujeto histórico”, de la pregunta por lo popular, puede ser pensado como una instancia en la que se puede leer cómo comenzó a desplazarse en la obra de García Canclini, la pregunta por los reordenamientos de los movimientos de la sociedad civil al desamparo del rol históricamente asumido por el Estado. Reguillo<sup>90</sup> plantea, acerca de las transformaciones sociales tras el sismo, la idea de “irrupción de la sociedad civil”. Múltiples y nuevos agentes atravesados por una experiencia de quiebre común comenzaron a ocupar un lugar clave en las “prácticas sociocomunicacionales”, como “mujeres, jóvenes, homosexuales, consumidores” que comenzaron a organizarse para dar respuestas a las demandas sociales<sup>91</sup>. García Canclini sostenía, siguiendo líneas de trabajo previas, que había que resituar la pregunta por lo popular en las nuevas reconfiguraciones identitarias del “pueblo” y en condiciones industriales de producción, circulación y consumo que organizaban la vida cotidiana.

<sup>88</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Entrevista concedida al autor. 26 de febrero de 2022, Ciudad de México.

<sup>89</sup> MEDINA, CUAUHTÉMOC. Entrevista concedida al autor. 9 de diciembre de 2022, Ciudad de México.

<sup>90</sup> REGUILLO, 1996, p. 85.

<sup>91</sup> REGUILLO, 1996, p. 86.

De hecho, sostenía, la presencia de lo masivo era *ineludible* para repreguntarse en torno al lugar y los sentidos en torno a lo popular. Recuperaba de Martín-Barbero la idea de pensar lo masivo desanclado de los medios de comunicación. *Lo masivo era un principio y esquema de comprensión de lo social*. Un referente clave para este análisis era Walter Benjamin, a quien recurría Martín Barbero para sus propias conceptualizaciones. Benjamin había observado un desplazamiento en los modos de percibir a partir de las posibilidades de reproductibilidad técnica de la cultura. Diremos brevemente que el filósofo alemán planteaba que “el valor cultural” empujaba “a la obra de arte a mantenerse oculta”, solo accesible a unas minorías y que no eran visibles “para el espectador a ras de suelo”. A medida – continuaba Benjamin –, que las prácticas artísticas se emancipaban del regazo ritual, aumentaban las ocasiones de exhibición de sus productos. Era una transformación amplia desde una práctica ritual y una relación cultural, hacia un proceso en el cual se reorientaba dialécticamente “la realidad hacia las masas y de estas hacia la realidad”, generando un proceso de “alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la *percepción visual*”<sup>92</sup>, el destacado me pertenece). Siguiendo estas conceptualizaciones, lo masivo, sostenía García Canclini, era la forma que adoptaban estructuralmente las relaciones sociales.

Lo anterior generaba incertidumbre en torno a la supuesta condición intrínsecamente opositora de lo popular y lo masivo. Ese antagonismo heredado de Gramsci también entraba en cuestión. Si la cultura popular y la masiva ya no se oponían – planteaba el académico argentino –, “si se entremezclan todo el tiempo ¿qué sentido tiene seguir usando estos términos?”. El antagonismo o la “contradicción” se habían reubicado territorialmente. Lo novedoso era que esa oposición se situaba en los cruces y los conflictos entre, por un lado, “una cultura industrial contemporánea” que reorganizaba los procesos productivos con una tendencia monopólica y, por otro, “las nuevas redes de comunicación” derivadas de ese mismo sistema que si bien no escapaban a la lógica del capital, permitían otros modos de organizar la vida comunitaria<sup>93</sup>.

En México, la crisis de la investigación sobre la cultura popular se vinculaba, según García Canclini (1988), a que históricamente se había asociado lo popular con lo indígena. La reducción al campo de lo indígena, planteaba, debía abrirse hacia “ámbitos distintos de la modernidad: el obrero, el urbano y las comunicaciones masivas”<sup>94</sup>. Había sido muy poco cómo se apropiaban los sectores populares de los mensajes masivos, lo que permitiría identificar la eficacia simbólica del discurso mediático en relación con la vida cotidiana de las clases populares. No había que estudiar el mensaje, sino las experiencias y relaciones desde las cuales era recepcionados. Más allá de ello, García Canclini sostenía que el éxito político del significante “popular”

<sup>92</sup> BENJAMÍN, [1936] 2019, p. 203.

<sup>93</sup> GARCÍA CANCLINI, 1987b, p. 6.

<sup>94</sup> GARCÍA CANCLINI, 1988, p. 78.

residía en su precaria y paradójica potencia explicativa. La *eficacia política*: reunía a múltiples grupos bajo una situación común de subalternidad. *El límite científico*: no tenía sentido articular en torno a un mismo y vago significante modalidades tan diversas en las que se desplegaban las prácticas de la cultura cotidiana. Lo popular era tomado para referirse tanto a lo indígena y lo obrero, como a lo campesino y lo urbano y “a la relación que cada uno de esos sujetos mantenía con sus condiciones sociales, laborales, barriales y con los medios de comunicación”<sup>95</sup>.

La opacidad de lo “popular” se volvía cada vez más visible. García Canclini avanzaba en su conceptualización respecto a que emergían otras experiencias vitales, mucho más claramente luego de la reorganización ciudadana tras el sismo de 1985, que no solo se vinculaban a las habituales referencias de la clase trabajadora, sino también a militantes, migrantes, gays, movimientos de jóvenes y de mujeres, todo un movimiento plural ciudadano. Por eso, sostenía, antes que un “objeto de estudio”, había que pensar a lo popular como “un campo de trabajo”<sup>96</sup>. Consideramos que la apuesta teórica y metodológica del académico argentino era cruzar una perspectiva que no perdiera de vista las desigualdades y los antagonismos entre las clases, con otra que comenzara a pensar a lo popular y sus transformaciones en los procesos de circulación, intercambio y consumo a múltiples escalas: local, nacional y transnacional.

Cruces, jerarquizaciones y construcciones. Consideramos que esta reorientación analítica de García Canclini – en diálogo con las reflexiones de Fredric Jameson, Marshall Berman, Andreas Huyssen, entre otros – consistía en repensar, como transformación de fondo, lo moderno desde la cultura. O dicho de otro modo: cómo el modernismo se había consolidado al elaborar categorías de organización de lo social que operaron como mecanismos de exclusión e inclusión que, en términos políticos, evitaba los intercambios y la circulación entre las clases sociales, configurando lo legítimo y sancionando lo ilegítimo. La autonomía de los campos artísticos y culturales era una operación de gobernabilidad de la modernidad que, al diferenciar y distanciar a lo culto de lo popular, separaba a la estética burguesa de las urgencias de la vida cotidiana. Las distinciones alto/bajo, bellas artes/arte populares, cultura de élite/cultura de masas, ya no eran útiles para pensar las emergencias culturales de finales del siglo XX.

La potencia interpeladora de la crítica cultural y artística posmoderna – como la de los teóricos mencionados en el párrafo anterior –, se vinculaba con que permitía problematizar los vínculos que habían estructurado las tradiciones culturales durante la modernidad. La erosión de las visiones y separaciones, consideraba García Canclini (1990), era operativa para “elaborar un pensamiento más abierto y abarcar las interacciones entre niveles, géneros y formas de sensibilidad colectiva”<sup>97</sup>. De todos

<sup>95</sup> Idem, p. 82.

<sup>96</sup> Idem, p. 84.

<sup>97</sup> GARCÍA CANCLINI, 1990, p. 44.

modos – advertía –, lo que se desvanecía no eran los bienes culturales socialmente producidos, sino la pretensión de los campos artísticos de mantenerse como universos autosuficientes y autónomos. Los intercambios, los cruces, lo heterogéneo, los flujos que atravesaban horizontalmente los campos mediante la reorganización masiva de la cultura, eran ineludibles. Ello, consideramos, reclamaba pensar los intercambios simbólicos – más o menos visibles, más o menos aceptados por la academia – en un escenario social donde las formas culturales eran conjunciones de múltiples elementos con contornos imprecisos, formando alianzas impuras, en definitiva, se trataba de la circulación de objetos culturales de difícil identificación: *objetos híbridos*. La interacción creciente entre lo culto, lo popular y lo masivo había elastizado las fronteras entre géneros, prácticas y estilos. Si la organización moderna de la cultura se había constituido mediante una diversidad de juegos de oposiciones distinguibles en los productos, en las mercancías, en sus públicos y en los circuitos de circulación, con la emergencia de lo posmoderno en tanto reordenamiento “de los vínculos y de su conexión con las tradiciones”, esos “tabiques” se habían “desmoronado”<sup>98</sup>.

Como planteamos anteriormente, el filósofo argentino llegó a esas formulaciones a partir de entender a la posmodernidad como un proceso de transformación cuyo eje central residía en la reconfiguración de las clasificaciones que operaban como principios diferenciadores. La atención sobre la “circularidad cultural”, las redes de intercambios, préstamos y condicionamientos recíprocos entre distintas clases, le permitía a García Canclini pensar la nueva trama cultural como la *copresencia tumultuosa de todos los estilos, como un espacio donde los objetos y prácticas de lo considerado artístico y de lo folklórico se cruzaban*. Esa progresiva erosión de las jerarquías, de las certezas clasificadorias y de los mecanismos de exclusión, consideraba García Canclini, interpelaba a reflexionar si en América Latina, alguna vez en su historia, la cultura habría sido de otro modo dada su conformación simbólica mestiza.

Consideramos, finalmente, que hacia finales de los ochenta y principios de los años noventa, el teórico argentino elaboró una perspectiva teórica que si bien no anulaba la pregunta por la conflictividad, sí acentuaba las luchas sociales en un creciente proceso de “desterritorialización”. Este proceso hacía emerger la pregunta sobre los nuevos sentidos de lo cultural tanto entre la intelectualidad como entre los partidos políticos. En un contexto de flujos multidireccionales de producción simbólica, de políticas neoliberales que reducían la capacidad de intervención del Estado, de una globalización en ascenso, de cuestionamiento de las identidades nacionales desde múltiples condicionamientos ¿qué nuevos significados se le atribuían a lo popular, lo indígena, a lo culto y a lo nacional?

<sup>98</sup> GARCÍA CANCLINI, 1989, p. 90.

## CONSIDERACIONES FINALES

En relación con nuestra hipótesis inicial, consideramos que en este trabajo pudimos identificar distintos momentos con persistencias, desplazamientos y rupturas, en una variedad de tomas de posición que García Canclini adoptó para pensar las culturas populares entre 1976 y 1990. En un primer momento, la idea de lo popular emergió como un concepto tramado con interrogaciones en torno a la producción de una estética y un arte popular en momentos de luchas políticas en Argentina y otros países de América Latina. El teórico argentino había trabajado algunas dimensiones en torno a lo popular a principios de los años setenta, en dos artículos en los que analizaba el lugar del arte en las intervenciones urbanas (1972), y en un texto que fue publicado por el Centro Editor de América Latina en 1973, titulado *Vanguardias artísticas y cultura popular*. Podríamos decir, un tanto metafóricamente, que algunas ideas elaboradas en esos años de efervescencia y “primavera” camporista en Argentina viajaron en la maleta rumbo a México en un abrupto cambio de contexto tras la muerte de Perón en 1974.

Esos estudios fueron profundizados, desarrollados y publicados fragmentariamente en revistas internacionales especializadas hasta la publicación de *Arte popular y sociedad en América Latina* en 1977<sup>99</sup>. Unos años más tarde, entre 1982 y 1986, las variaciones sobre lo popular se comenzaron a pluralizar hacia el estudio de los espacios, los conflictos y las transacciones en las que una multiplicidad de agentes – además del “pueblo” – intervenía en la producción cultural. Ese fue un período de renovación teórica y de experimentación conceptual en relación con otros marcos interpretativos provenientes del Cono Sur, a partir de la formación de los espacios de intercambio de CLACSO, como también las redes intelectuales forjadas con distintas academias norteamericanas. En esos años se comenzó ampliar la pregunta ya no solo por las desigualdades, sino también por los circuitos de circulación de lo popular, por sus transformaciones y zonas de intercambio.

Más tarde, entre finales de la década del ochenta y principios de los noventa, lo popular en tanto concepto se fue erosionando en relación con el sujeto empírico al cual hacía referencia ya no simplemente en términos teóricos, sino también políticos. Lo popular cayó bajo un manto de sospechas y fue acusado de sustancialista y reductor, en un contexto de reconfiguraciones de las industrias culturales y de un amplio cuestionamiento de las categorías modernas de lo culto, lo masivo y lo popular. En términos políticos, Arturo Anguiano denominó esos años como la “caída en el laberinto”<sup>100</sup> para una izquierda mexicana que había perdido la brújula en términos de luchas de clases, pero que “abrió el camino a nuevas corrientes, nuevas preocupaciones, nuevas experiencias críticas y autónomas”<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Luego, en 1979, publicaría *La producción simbólica*, que no incluimos en nuestro corpus de análisis porque sus preguntas se orientan a pensar una sociología del arte como una teoría del poder simbólico, clave en muchos aspectos para pensar sus intereses teóricos, pero nos desviaba de las preguntas a las que quisimos acercarnos en este trabajo.

<sup>100</sup> ANGUIANO, 2019, p. 184.

<sup>101</sup> Idem, p. 182.

No obstante lo dicho hasta acá, hay varias dimensiones que consideramos importantes para profundizar en trabajos posteriores: la primera de ellas tiene que ver con la formación de una red transnacional de intelectuales, teóricos y críticos vinculados a las artes, entre los que participaron no sólo García Canclini, sino también Frederico Morais, Ticio Escobar, Aracy Amaral, Gerardo Mosquera, Mirko Lauer, Rita Eder, Jorge Romero Brest, Ida Rodríguez Prampolini, Juan Acha, Marta Traba y Damián Bayón, entre otros. Nos interesa indagar qué debates se produjeron, de qué modo se organizaban y pensaban teórica y estéticamente las producciones artísticas latinoamericanas y cómo buscaban insertarse en las organizaciones políticas.

Por otro lado, cómo se fue reorganizando la agenda de los estudios de investigación en ciencias sociales al sur de América en torno a la pregunta por el consumo, la recepción, las culturas populares y qué tensiones se produjeron en contextos de retorno a la democracia en países como Argentina, Uruguay, Brasil y Chile, en términos de institucionalización de estudios, como los de la comunicación y la antropología. Finalmente, cuál fue la recepción y los debates que generó la circulación del libro *Culturas híbridas* en el medio académico regional. En términos de trayectoria intelectual, fue un antes y un después en la vida académica de García Canclini: proliferaron viajes, conferencias, invitaciones, reediciones y congresos. No obstante ello, intensas discusiones respecto al concepto de lo híbrido fueron asumiendo cada vez mayor atención – y virulencia – en algunas zonas de las ciencias sociales. De todos modos, lo apuntado, no son más que hipótesis para seguir trabajando en estudios posteriores.

## REFERENCIAS

- ABARCA, Bernardita. *Tucumán Arde y las acciones del CADA: arte político en las vanguardias latinoamericanas*. In: **Cátedra de Artes**, nº 9, 2011.
- ALABARCES, Pablo. **Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación**. Wetzlar: Calas/Bielefeld University Press, 2021.
- ALONSO CORATELLA, Guadalupe. **Exilio y Universidad**: argentinos en México, 1976-2016. Ciudad de México: UNAM, 2016.
- AMARAL, Aracy. **Arte para quê? A preocupação social na arte brasileira, 1930-1970**. São Paulo: Nobel, 2003.
- ANGUIANO, Arturo. **Resistir la pesadilla. La izquierda en México entre dos siglos, 1958-2018**. Ciudad de México: UAM-Xochimilco, 2019.

BARTRA, Armando. **Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980.** México, D. F.: Ediciones Era, 1985.

BENJAMIN, Walter [1936]. **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.** In: *Iluminaciones*. Buenos Aires: Taurus, 2019, p.195-224.

BONFIL BATALLA, Guillermo. [1981]. Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. In: COLOMBRES, Adolfo (Comp.). **La cultura popular.** México, D. F: Premia Editora, 1983, p. 79-86.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. [1992]. **Una invitación a la sociología reflexiva.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

BUGNONE, Ana., et al. *Estudios sociales del arte: un campo en construcción.* In: CAPASSO, Verónica. et al. (Coord.), **Estudios sociales del arte. Una mirada transdisciplinaria.** La Plata: EDULP, 2020.

CARR, Barry [1982]. **La izquierda mexicana a través del siglo XX.** México, D. F.: Ediciones Era, 1996.

CASTELLANOS, Laura. **Méjico armado.** Ciudad de México: Ediciones Era, 2016.

COLOMBRES, Adolfo. *Introducción.* In: COLOMBRES, Adolfo. (Comp.) **La cultura popular.** México, D. F: Premia Editora, 1983, p. 7-20.

DOLINKO, Silvia; PLANTE, Isabel. *Registros de los sesenta. Experiencias visuales en la cultura latinoamericana.* In: *Caiana*, nº 4, 2014.

EDER, Rita. *El arte público en México.* In: *Artes Visuales*, nº 23, 1980.

FUENTES NAVARRO, Raúl. **Un campo cargado de futuro.** Guadalajara: ITESO, 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *¿Arte de masas o arte popular?* In: **Cuadernos de Comunicación**, año 2, nº 17, noviembre, 1976, p. 10-15.

\_\_\_\_\_. *Los métodos de creación colectiva en el arte latinoamericano.* In: **El Gallo Ilustrado**, 30 de enero, 1977a, p. 16-17.

\_\_\_\_\_. *¿Qué significa socializar la crítica de arte?* In: **Artes Visuales**, nº 13, primavera, México. 1977b, p. 3-7.

- \_\_\_\_\_. **Arte popular y sociedad en América Latina.** Mexico D.F.: Grijalbo, 1977c.
- \_\_\_\_\_. *Praxis artística y base económica.* In: **Hueso Húmero**, nº 1, abril-junio, Lima, 1979a, p. 55-62.
- \_\_\_\_\_. *Artesanías e identidad cultural. Primer Seminario sobre la problemática artesanal.* Dirección General de las culturas populares de la secretaría de educación pública, 1979b, p. 37-54.
- \_\_\_\_\_. *Conflictos de identidad en la cultura popular. Bases para una política artesanal en América Latina.* In: **Revista Mexicana de Sociología**, abril-junio, vol. 43, nº 2, pp. 713-726, 1981a.
- \_\_\_\_\_. *Del mercado a la boutique: los cambios estéticos de las artesanías en el capitalismo. Memorias del Primer coloquio latinoamericano sobre arte no-objetual y arte urbano.* Museo de Antioquia/Museo de Arte Moderno de Medellín: Medellín, p. 179-200, 1981b.
- \_\_\_\_\_. *¿Fiestas populares o espectáculos para turistas?* In: **Plural**, nº 126, pp. 40-51, marzo, 1982a.
- \_\_\_\_\_. **Las culturas populares en el capitalismo.** La Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1982b.
- \_\_\_\_\_. *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?* Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. **Comunicación y culturas populares en Latinoamérica.** México, D.F: FELAFACS/ Gustavo Gilli, 1983, p. 21-37.
- \_\_\_\_\_. *Investigación y política artesanal: propuestas metodológicas.* In: **Boletín de Antropología Americana**, nº 9, 2ª época, 1984a, p. 127-134.
- \_\_\_\_\_. *Cultura y organización popular. Gramsci con Bourdieu.* In: **Cuadernos Políticos**, nº 38, enero-marzo, 1984b, p. 75-82.
- \_\_\_\_\_. *Cultura de élite, masiva y popular. El fin de una clasificación.* In: \_\_\_\_\_. EDER, Rita y SÁENZ GONZÁLEZ, Olga. (Comp.). **Del carnaval a la academia.** Mexico D.F.: Editorial Domés, 1987a, p. 123-131.
- \_\_\_\_\_. *Ni folklórico, ni masivo ¿qué es lo popular?* In: **Diá-logos de la Comunicación**, nº 17, 1987b.

\_\_\_\_\_. *La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Teoría e investigación en la antropología social mexicana. México, D. F.: CIESAS/UAM-I, 1988, p. 67-96.

\_\_\_\_\_. *El debate posmoderno en Iberoamérica*. In: **Cuadernos Hispanoamericanos**, nº 463, enero, Madrid, 1989, p. 79-92.

\_\_\_\_\_. **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México, D. F.: Grijalbo, 1990.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; VILLALOBOS, Amparo. **Máscaras, danzas y fiestas de Michoacán**. Comité Editorial del Gobierno de Michoacán: Michoacán, 1985.

GIARDINELLI, Mempo; BERNETTI, Jorge Luis. **México: el exilio que hemos vivido. Memoria del exilio argentino en México durante la dictadura 1976-1983**. Bernal: UNQ, 2003.

GIUNTA, Andrea. [2001]. **Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años sesenta**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

\_\_\_\_\_. *En torno a la obra de Néstor García Canclini*. In: **Exitbook: revista de libros de arte y cultura visual**, nº 5, 2006.

\_\_\_\_\_. **When Does Contemporary Art Begin?** Buenos Aires: Fundación Arte Buenos Aires, 2014.

\_\_\_\_\_. People, Mass, Multitude. In: GONZÁLEZ, Julieta et al. **Memories of Underdevelopment. Art and the Decolonial Turn in Latin America, 1960-1985**. San Diego: Museum of Contemporary Art San Diego, 2018.

GREELEY, Robin. (Ed.). **La interculturalidad y sus imaginarios: conversaciones con Néstor García Canclini**. Santiago de Chile: Palinodia.

GRIMSON, Alejandro. *Elogio de la heterodoxia*. En: DORCÉ, André.; RINCÓN, Omar (Coords.), **Néstor García Canclini y Jesús Martín- Barbero. Más allá de las mediaciones y la hibridación**. Ciudad de México: UAM-Xochimilco: 2017.

HÍJAR SERRANO, Alberto. **Frentes, coaliciones y talleres: grupos visuales en México en el siglo XX**. Ciudad de México: Casa Juan Pablos: Centro Cultural, 2007.

ILLADES, Carlos. **La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989**. Ciudad de México: Océano, 2012.

\_\_\_\_\_. **El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México.** Ciudad de México: Océano, 2017.

LAHIRE, Bernard. (Dir.). **El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

LONGONI, Ana y MESTMAN, Mariano [2002]. **Del Di Tella a “Tucumán arde”. Vanguardia artística y política en el 68 argentino.** Buenos Aires: Eudeba, 2013.

LONGONI, Ana. **Vanguardia y revolución. Arte e izquierdas en la Argentina de los sesenta-setenta.** Buenos Aires: Ariel, 2014.

MARGULIS, Mario. [1977]. *La cultura popular*. In: COLOMBRES, Adolfo (Comp.) **La cultura popular.** Premia Editores, 1983, p. 41-67.

MARI, Marcelo. *O debate sobre a crise do condicionamento artístico: arte conceitual no Brasil (1964-1975)*. In: **Sociología & Antropología**, vol. 12, 2022.

MARTÍNEZ PEÑALOZA, Porfirio. **Arte popular y artesanías artísticas en México.** México, D. F: Secretaría de Educación Pública, 1977.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Oficio de cartógrafo.** Buenos Aires: FCE, 2002.

\_\_\_\_\_. *Poder y cultura: la insoportable hibridación*. In Nivón, Eduardo (coord.) **Voces híbridas. Reflexiones en torno a la obra de García Canclini.** Ciudad de México: Siglo XXI, 2012.

MATO, Daniel. *Estudios intelectuales latinoamericanos en cultura y poder.* In: MATO, D. (Comp.). **Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MITROVIC, Mijail. *La cultura popular en el “joven” Néstor García Canclini: del marxismo gramsciano al posmodernismo progresista (1977-1982)*. In: **Revistas Antropológicas del Sur**, año 9, n° 18, pp. 145-165, 2022.

MORAIS, Frederico. **Las artes plásticas en la América Latina: del trance a lo transitorio.** La Habana: Casa de las Américas, 1990.

\_\_\_\_\_. *Reescrevendo a história da arte latino-americana. Catálogo da I Bienal de Artes Visuais do Mercosul.* Porto Alegre: Fundação Bienal de Artes Visuais do Mercosul, 1997.

MONSIVÁIS, Carlos. **Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza**. México, D. F.: Era, 1987.

MORAÑA, Mabel (Ed.). **Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales**. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

MOSQUERA, Gerardo. (Coord.). **Adiós identidad. Arte y cultura desde América Latina**. Madrid: Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, 2001a.

MOSQUERA, Gerardo. *Good-by identity, welcome difference*. In: **Third Text**, nº 56, autumn, 2001b.

\_\_\_\_\_. *From Latin American Art to Art from Latin America*. In: **Art Nexus**, nº 48, Aug-Oct., 2003.

\_\_\_\_\_. **Caminar con el diablo. Textos sobre arte, internacionalismo y culturas**. Madrid: Exit Publicaciones, 2010.

MOSQUERA, Gerardo. (Coord.). **Crisisss... América Latina, arte y confrontación, 1910-2010**. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 2012.

NIVÓN, Eduardo (Coord.). **Voces híbridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2012.

NOVELO, Victoria. **Artesanías y capitalismo en México**. México, D. F: INAH, 1976.

NOVELO, Victoria. (Dir.). **Historia y cultura obrera**. México, D. F.: CIESAS-Instituto de Investigaciones Mora, 1999.

ORTEGA VILLA, Luz. *Consumo de bienes culturales: reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis*. In: **Culturales**, nº 10, p. 7-44, 2009

PARRA, Pablo. *Los procesos de globalización y la reconfiguración del escenario latinoamericano desde la perspectiva de García Canclini*. In: DORCÉ, A.; RINCÓN, O. (Coords.). **Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero. Más allá de las mediaciones y la hibridación**. Ciudad de México: UAM-Xochimilco, 2017.

PERON LOUREIRO, Bruno. **Néstor García Canclini y la interpretación de América Latina (tesis de maestría)**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

\_\_\_\_\_. **Néstor García Canclini and cultural policy in Latin America (tesis doctoral)**. Birkbeck: University of Londo, 2015.

PICCINI, Mabel. *Diálogos informales sobre la comunicación y el consumo cultural*. In: PICCINI, M. et al. (Coords.). **Recepción artística y consumo cultural**. México, D.F: Casa Juan Pablos, 2000.

PULLEIRO, Adrián. *La “diferencia” y la “desigualdad” como claves de lectura de la historia de los estudios de comunicación y cultura latinoamericanos. El caso de García Canclini*. In: **Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas**, nº 12, 2015.

REGUILLO, Rossana. **La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre, comunicación**. Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO, 1996.

\_\_\_\_\_. *Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso*. In: **Portal de la Comunicación**, InCom-UAB, 2011.

RICHARD, Nelly. Introducción. In: RICHARD, Nelly. (Ed.). **En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas**. Santiago de Chile: ARCIS/CLACSO, 2010.

RIVADENEIRA, Raúl. *Comunicación y cultura*. In: **Ciencia y cultura**, nº 2, 1997.

RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel. **Arte popular mexicano**. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1974.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Sobre arte y revolución**. México, D. F: Grijalbo, 1977.

SORÁ, Gustavo. **Editar desde la izquierda en América Latina**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

STAVENHAGEN, Rodolfo. [1981]. *La cultura popular y la creación intelectual*. In: COLOMBRES, A. (Comp.). **La cultura popular**. México, D. F: Premia Editora, 1983, p. 21-40.

SUÁREZ GUERRINI et al. *El arte latinoamericano en cuestión: mapas y denominaciones en los debates críticos contemporáneos*. In: **X Jornadas Nacionales de Investigación en Arte en Argentina y América Latina**. La Plata: UNLP, 2015.

SZURMUCK, Mónica; MCKEE, Robert (Coords.). **Diccionario de estudios culturales latinoamericanos**. México, D. F: Siglo XXI, 2009.

TORRICO VILLANUEVA, Erick. **La Comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)**. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2016.

TRABA, Marta. *Relaciones actuales entre arte popular y arte culto*. In: MANRIQUE, Jorge (Coord.). **La dicotomía entre arte culto y arte popular**. UNAM, 1979, p. 57-79.

ULANOVSKY, Carlos. **Seamos felices mientras estamos aquí: crónicas de exilio.** Buenos Aires: Sudamericana, 2001.

VINDEL, Jaime. *Esquirlas de una experiencia artístico-política: influjos internacionales de Tucumán Arde en los primeros años setenta*. In: **ASRI**, nº 7, 2014.

YANKELEVICH, Pablo; JENSEN, Silvina. (Comp.). **Exilios. Destinos y experiencias bajo la dictadura militar.** Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007.

YANKELEVICH, Pablo. **Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983.** Buenos Aires: FCE, 2010.

\_\_\_\_\_. *Para quienes veníamos de la frontera entre la vida y la muerte, México fue un territorio de absoluta libertad.* In: ALONSO CORATELLA, Guadalupe. **Exilio y Universidad: argentinos en México, 1976-2016.** UNAM, 2016.

ZAROWSKY, Mariano. *Del exilio a los nuevos paradigmas: los intelectuales argentinos de la comunicación en México (de Controversia a Comunicación y Cultura).* In: **Comunicación y Sociedad**, nº 24, julio-diciembre, 2015.



## C A P Í T U L O 5

# O EXÍLIO DE FLORESTAN FERNANDES NO CANADÁ (1969-1972): TRAJETÓRIA DE VIDA E EXPERIÊNCIA INTELECTUAL<sup>1</sup>

Fábio Ruela de Oliveira

Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2010.  
Professor Associado C do Departamento de História da Universidade Estadual  
do Centro Oeste (UNICENTRO), campus Santa Cruz, Guarapuava/PR.

*Dedico à Ângela Moraes Teixeira (in memoriam), que nos deixou há pouco tempo,  
com amor e gratidão, meus e de Luiza.*

## INTRODUÇÃO

Na trajetória de muitos intelectuais do século XX o exílio foi uma experiência singular. Assim foi com Florestan Fernandes, um de nossos grandes pensadores sobre a realidade brasileira. O exílio intelectual marcou sua vida e obra, não necessariamente para criar fases, como em “antes” e “depois”, mas tal experiência deixou um conjunto de significados.

No passado próximo, no ano de 2020, em alguns eventos e textos de jornais e revistas que marcaram as efemérides dos 100 anos de nascimento de Florestan Fernandes, o período de exílio não foi lembrado, contemplado ou analisado.<sup>2</sup>

Os perfis biográficos sobre Florestan Fernandes, elaborados por vários pesquisadores e publicados em diversos artigos, livros, apresentações, capítulos e prefácios, além de exaltarem o sociólogo, lembram do político exemplar que foi, como deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), eleito para dois

<sup>1</sup> Este trabalho, com algumas poucas atualizações e correções, é o resultado de pesquisas de um Estágio de Pós-Doutorado, realizado junto ao PPGH/UFF-RJ, sob a supervisão do Prof. Dr. Carlos Gabriel Guimarães, entre setembro de 2021 a setembro de 2022, período no qual obteve, pelo período de um ano, o afastamento integral de atividades docentes para qualificação pela UNICENTRO/PR. Meus agradecimentos: ao Prof. Carlos Gabriel por suas leituras e supervisão e aos professores e amigos Hélvio A. Mariano, que, há alguns anos atrás, notou as raras menções a este tema, que espero ter desenvolvido aqui, e ao Rodrigo Davi Almeida, pelo convite desta publicação.

<sup>2</sup> ARRUDA, 2020 & BRASIL JR, 2020. Cf. também a leitura teatral da peça *Vicente e Antonio: a história de uma amizade – Florestan Fernandes e Antonio Cândido*, (Grupo Tapa) disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=8DeP2TJ3XXE&t=31s> Duração: (2h0m24s). E “as mesas redondas” do evento *Florestan Fernandes 100 anos – Ciclo de Seminários*, promovido pela FFLCH / USP, ocorrida nos dias 08, 15, 22 e 29 de julho de 2020, disponível no <https://www.youtube.com/channel/UCNlH334YQslyClYxjkM0X8A>

mandatos (1987-1994). Além disso, relatam igualmente sobre as dificuldades que ele enfrentou após abril de 1964 e a aposentadoria compulsória em 1969, consequência do AI-5, tensão que o afasta para um exílio intelectual como professor na Universidade de Toronto no Canadá. Entretanto, sobre a experiência de exílio do sociólogo, tais descrições biográficas trazem relatos curtos e repetitivos, com as mesmas informações e demonstram, portanto, a evidente sombra que ainda paira sobre o afastamento de Florestan para o Canadá.<sup>3</sup>

Alguns pesquisadores evidenciam a necessidade de se investigar sobre este tema. A historiadora Lidiane Soares destaca que: "Há, entretanto, sensível lacuna de material para reconstituição do período em que leciona no Canadá."<sup>4</sup> Já o sociólogo Diogo V. A. Costa enfatiza que: "Ainda está por se fazer um estudo mais detalhado das redes intelectuais e acadêmicas de Florestan Fernandes na Universidade de Toronto, ou mesmo de outros seus estágios e passagens em universidades do exterior."<sup>5</sup> Assim, este trabalho é uma tentativa de esclarecer ainda mais este período, através de mais dados e informações e por meio da reunião e organização dos indícios existentes acerca deste exílio intelectual.

Sylvia G. Garcia afirma que: "Com extrema sensibilidade humana e sociológica, Florestan faz a própria história de vida, oferecendo-se como informante excepcional."<sup>6</sup> Outros autores que escreveram sobre ele, estão essencialmente fundamentados nos livros e entrevistas do próprio Florestan, sobretudo em diversos textos posteriores à 1969, como notas explicativas, introduções, capítulos, artigos, vários depoimentos e as correspondências (publicadas ou não). Sylvia Garcia destaca ainda que em tais escritos autobiográficos o mestre sociólogo "fala demais, afirma e hesita, ele expõe ambiguidades que revelam dilemas sociais, que confrontam desejo e história pessoal e limites e possibilidades socialmente estabelecidos."<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cf. a bibliografia: ARRUDA, 2010, p.18; ARRUDA & GARCIA, 2003, p.118; CANDIDO, 2001, p. 39; CARDOZO, 1995, p. 8; CERQUEIRA, 2004, p. 91, 101-105, 113-115; COSTA, 2020, p. 292-293; DEL ROIO, 2007, p.116; FERNANDES, 2007, p. 43-51; FERNANDES, 2011a, p. 15-18; FERNANDES, 2019, p. 31; FREITAG, 1996, p. 130; GARCIA, 2002, p. 163; IANNI, 2008, p. 8; MIRANDA, 1996, p. 7; MOREIRA, 2019, p. 13; MOTA, 1998, p. 13; MOTA, 2000, p. 197; OLIVEIRA, 2010, p. 63, 69-72; QUERIDO, 2024, p. 66-69; RODRIGUES, 2010, p.50-52, 56-57, 98-99, 104, 120, 149, 151, 167-169, 178-179; 201. SEREZA, 2005, p.149-155 e 159; SOARES, 1997, p. 78-83. Com exceção de FERNANDES, 2007 e COSTA, 2020; pois apresentam mais elementos e ampliam os relatos sobre o período canadense. E também RODRIGUES, 2010 discute a produção intelectual relacionada ao exílio.

<sup>4</sup> RODRIGUES, 2010, p. 52.

<sup>5</sup> COSTA, 2020, p. 293.

<sup>6</sup> GARCIA, 2002, p. 17.

<sup>7</sup> *Idem*. Tais escritos, entrevistas e livros, sobre os quais trataremos mais à frente, e que foram igualmente discutidos pelas pesquisadoras Sylvia G. GARCIA (2002, p. 17) e Lidiane S. RODRIGUES (2010, p. 52) são os livros *A condição de Sociólogo* (1978) e *A Sociologia no Brasil* (1976a) e a entrevista *Florestan Fernandes, história e histórias* (1981) in: FERNANDES, 2008, p. 96-147. Somado a estas destaca-se também as cartas enviadas a Barbara Freitag e publicadas em *Estudos Avançados*, v. 10 nº. 26, p. 135-164; e as notas explicativas, notas de rodapé, introduções e prefácios das obras de Florestan, elaboradas e editadas durante e após o período de exílio e as entrevistas reunidas e organizadas por Amélia Cohn para o volume *Florestan Fernandes* da coleção "Encontros" da Azougue Editorial (FERNANDES, 2008).

Nos textos sobre o sociólogo brasileiro, e especificamente naqueles a respeito de seu afastamento para o exterior, uma questão candente surge: Florestan viveu somente um exílio ou mais de um? Após ser preso por 3 dias, em setembro de 1964, ele se afastou no ano seguinte, entre o último semestre de 1965 e janeiro de 1966, para ser *Visiting-scholar* na Universidade Colúmbia, de Nova York.<sup>8</sup> Na década de 1970 realizou outras duas viagens de trabalho para a América do Norte: uma para debater seu livro *A revolução burguesa no Brasil*, em abril de 1976, na Universidade do Texas, em Austin<sup>9</sup>, e outra como *Visiting-professor* na Yale University, no primeiro semestre de 1977.<sup>10</sup> Tais incursões, para além dos anos de Canadá, podem se configurar noutros exílios, ou constituem o “semi-exílio” de que testemunhou e classificou o seu colaborador na década de 1960, Fernando Henrique Cardoso.<sup>11</sup>

O período vivido por Florestan no exterior não será tratado aqui como um marco de ruptura em sua obra e trajetória de vida, mas sim como uma experiência intelectual que deixou alguns significados específicos ao longo do percurso.<sup>12</sup> O trabalho fundamenta-se nas fontes existentes em publicações e arquivos públicos, como em bibliografias sobre Florestan Fernandes e em textos, entrevistas e correspondências (cartas) do sociólogo e aquelas missivas que recebeu de outros intelectuais.

Entre os possíveis significados que se podem dirimir na experiência de exílio de Florestan, relaciona-se alguns que se processaram simultaneamente, e seriam: I) uma formação como professor estrangeiro, consolidando referenciais e temas nos quais continuará trabalhando até o final da vida; II) o aprofundamento de seus estudos sobre os temas revolução, marxismo, intelectuais e América Latina, presentes em toda a obra depois do exílio, e que também lhe afetaram profundamente a melancolia e lhe propiciaram um conflito ético e moral, acerca do papel dos intelectuais no mundo contemporâneo da segunda metade do século XX; e III) o reconhecimento das dificuldades do exílio, aspecto significativo para sua trajetória de vida.

Para analisar os indícios do período de exílio algumas questões norteadoras e problemáticas configuram-se em instrumentos para a abordagem do material. Tais questões seriam: como foram estas incursões aos Estados Unidos e quais atividades e contatos desenvolveu lá? Quem foram aqueles que ouviram Florestan no exterior? Quem foram os brasileiros que delataram, isolaram e evitaram Fernandes aqui no Brasil? Como foram os dias vividos no Canadá? Qual o significado do exílio de Florestan para a história intelectual e política do Brasil? Quais aspectos em sua obra demonstrariam uma influência direta dos anos de exílio? Quais cursos e conferências

<sup>8</sup> FERNANDES, 2008, p.187; FERNANDES, 2011a, p. 15 & *Estudos Avançados* v.10, n.26, 1996, p. 56.

<sup>9</sup> Cf. o capítulo 6, p. 115, do livro *Brasil: em compasso de espera – pequenos escritos políticos* (FERNANDES, 2011b).

<sup>10</sup> FERNANDES, 2018, p. 195 & *Estudos Avançados* v.10, n.26, 1996, p. 56.

<sup>11</sup> CARDOSO, 1987, p. 30. Fernando Henrique Cardoso foi Presidente da República do Brasil entre 1994 e 2002.

<sup>12</sup> MARTINS, 2019, p. 11-19.

ele ministrou durante sua passagem pelo Canadá e Estados Unidos? O sociólogo teria mantido vínculos com grupos intelectuais e políticos na América do Norte? Quais foram os principais temas e trabalhos desenvolvidos em seu exílio intelectual?

Com a devida cautela, frente aos obstáculos de se investigar o exílio de Florestan, pois, como informa Lidiane Soares: “A dificuldade, no que se refere à reconstituição factual de sua estada no Canadá deve-se a exiguidade de documentos disponíveis.”<sup>13</sup> Assim, nem todas estas questões serão suficientemente respondidas, porém, o objetivo foi acrescentar novos elementos e perspectivas sobre a trajetória intelectual do sociólogo brasileiro, que se constitui num tema de pesquisa permanente. Esta investigação consultou o espólio pessoal do sociólogo, na atual “Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico – UMMA”, localizada no último andar da Biblioteca Comunitária da Universidade Federal de São Carlos/SP (BCoUFSCar).

## SOBRE O SOCIALISMO E O MARXISMO EM FLORESTAN FERNANDES

O impacto dos exílios na vida e na obra de Florestan poderia ser mensurado e justificado a partir da tese de Barbara Freitag – proferida no evento de homenagem a Fernandes na UNESP/Marília-SP em 1986 –, que propôs haver uma “ruptura epistemológica” na obra do sociólogo, marcada a partir de 1968 por uma fase mais revolucionária. Entretanto, é necessário analisar melhor esta tese e reavaliar a sua atualidade. Nas palavras da socióloga:

Para desenvolver o meu tema [Democratização, Universidade, Revolução], partirei da tese de uma “ruptura epistemológica” na obra de Florestan Fernandes, que permite distinguir uma fase acadêmico-reformista de uma fase político-revolucionária. Biograficamente, o momento do corte coincide com sua aposentadoria compulsória pelo AI-5, em 1968.<sup>14</sup>

O período destacado por Barbara Freitag se inicia com o evento repressivo de 1968, que promoveu o afastamento de Florestan para o exterior no ano seguinte. No entanto, dez anos depois, numa homenagem referente ao falecimento de Florestan, ela revelou: “Florestan não gostou da tese que lá defendi, em sua presença, sobre a existência de um ‘corte’ em sua obra, separando o ‘acadêmico-reformista’ do ‘político-revolucionário.’<sup>15</sup> E a socióloga afirma ainda que

no momento em que geograficamente estariam mais ‘próximos’, morando ambos em Brasília que permanecemos acadêmica e afetivamente mais distantes. Tenho a impressão que o deputado Florestan Fernandes não me perdoou a avaliação de Marília.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> RODRIGUES, 2010, p. 52. A autora informa que na época de sua pesquisa (2004-2006) não pôde ter acesso ao espólio pessoal completo de Florestan Fernandes, na Biblioteca Comunitária da Universidade Federal de São Carlos (BCoUFSCar), que poderiam esclarecer mais.

<sup>14</sup> FREITAG, 1987, p. 164.

<sup>15</sup> FREITAG, 1996, p. 131.

<sup>16</sup> Idem.

O que Freitag – reconhecida correspondente por cartas com Fernandes, ao longo de muitos anos – classifica como período de Brasília é o período em que Florestan exerceu seus dois mandatos de deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores – PT (de 1987 a 1994), o partido que, naquele momento, encontrava-se muito mais na esquerda política do que observado nos últimos anos e atualmente. Barbara Freitag foi casada com Sérgio Paulo Rouanet (1934-2022), intelectual de orientação liberal que naquele período se posicionou com a direita política brasileira, como se comprova pelo cargo de *Secretário da Cultura* que ocupou no governo do presidente Fernando Collor de Melo. O distanciamento apontado por Barbara se relaciona a essa diferença política, pois Florestan foi oposição ao governo Collor quando deputado federal.

Na biografia de Laurez Cerqueira este debate é recuperado de maneira breve, e o autor aponta “que a prisão e o banimento de Florestan do Brasil foram um marco em sua vida, (...). Desse episódio em diante ele estreitou ainda mais seus vínculos com o movimento de esquerda, dando contribuições concretas para a construção da democracia no Brasil.”<sup>17</sup> O biógrafo de Florestan está fundamentado na proposição de Barbara Freitag, entretanto, lembra a leitura divergente da socióloga Miriam Limoeiro Cardoso, “que percebe um lastro em toda a obra dele.” De fato, Limoeiro Cardoso, em artigo sobre a obra de Fernandes, escreve:

penso como um conjunto a sua produção que se estende de 1946 a 1967. Não estou afirmando que 1967 corresponda a um ponto de inflexão na produção de Florestan Fernandes. Parece-me, mais, que 1967 marcaria o coroamento de um esforço interpretativo, em que ele já é capaz de demarcar com precisão metodológica, conceitual e teórica uma problemática inovadora, na qual vinha trabalhando desde 1955, (...)<sup>18</sup>

À reavaliação de Barbara Freitag e aos apontamentos de Miriam Limoeiro deve-se acrescentar ainda as palavras do próprio Florestan, em depoimentos nos quais declara abertamente sua posição socialista e marxista.

Numa entrevista de 1975 ele afirma: “Eu já era socialista antes de começar a lecionar na Faculdade de Filosofia e, inclusive, tive alguma militância em movimentos de esquerda como socialista.”<sup>19</sup> Noutra entrevista, de 1981, ele reafirma: “Eu sempre fui socialista. Não me conheci em outra posição desde que eu tenho ideia do que é atividade política.”<sup>20</sup> Observe que essas duas entrevistas são de anos anteriores à tese proposta por Barbara Freitag.

O engajamento socialista do jovem Florestan é confirmado pelo seu amigo de toda a vida, Antonio Cândido, que lembra “também a importância da sua inclinação precoce pelo marxismo.”<sup>21</sup> Nossa maior crítico literário recorda a tarefa que foi

<sup>17</sup> CERQUEIRA, 2004, p. 113.

<sup>18</sup> CARDOSO, 1996, p. 91.

<sup>19</sup> FERNANDES, 1978, p. 153.

<sup>20</sup> FERNANDES, 2008, p. 117. Neste livro organizado por Amélia Cohn, que reuniu várias entrevistas e discursos do sociólogo, Florestan Fernandes destaca seu engajamento ao marxismo em muitas outras páginas. (FERNANDES, 2008, p. 27, 147, 168, 176, 178, 179, 180, 192, 219)

<sup>21</sup> CANDIDO, 2001, p. 51. Essa bonita amizade de mais de 50 anos, entre Antonio Cândido e Florestan

passada à Florestan em 1945 por Hermínio Sacchetta, para traduzir e prefaciar o texto *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Karl Marx, que saiu pela Editora Flama em 1946, trabalho o qual Cândido testemunha que “foi o primeiro grande ato político de Florestan.”<sup>22</sup> O crítico complementa: “Apesar de ser um rapaz de 25 anos, fez uma introdução erudita e penetrante, com grande conhecimento da matéria, denotando iniciação segura nesses temas, o que leva a crer que já possuía alguma formação marxista anterior, embora com certeza recente. É uma suposição.”<sup>23</sup>

Além dessas memórias, Antonio Cândido dedicou muitas outras páginas para evidenciar a vigorosa posição marxista de Fernandes, assim como Otávio Ianni, outro grande sociólogo, amigo de Florestan.<sup>24</sup> No prefácio ao livro *A Condição de Sociólogo* (1978), Antonio Cândido destaca que Florestan “sempre teve uma poderosa vocação política”, e que “sempre foi um homem de luta, um combatente nato”, ou “um militante sem repouso, tão inquieto e dedicado hoje quanto era em 1943, quando o vi pela primeira vez.”<sup>25</sup> Cândido também admite a possibilidade da divisão da obra de Florestan em fases, entretanto, acreditava que todas essas leituras que Fernandes realizou vorazmente nos anos 1940 e 1950, com sociólogos e tradições de quadrantes políticos os mais diversos,

se ordenava então para ele numa espécie de estrutura paralela, que foi o ponto de partida das suas sínteses futuras: de um lado era já de certa maneira marxista, como prova a introdução que fez para a tradução da *Crítica da Economia Política*; de outro lado era um sociólogo acadêmico.<sup>26</sup>

O historiador e autor da obra *Ideologia da Cultura Brasileira*, Carlos Guilherme Mota, em páginas decisivas sobre Florestan – nesta que foi sua tese de livre-docência de 1975, publicada em várias edições e um clássico da historiografia sobre a cultura e a intelectualidade brasileira –, ressalta em nota de rodapé que “o pensamento crítico do Autor já se esboçara vigoroso nos anos 40.”<sup>27</sup>

Na única parte dedicada à vida e a obra de Florestan Fernandes, dentro dos volumes da *História do Marxismo no Brasil*, especificamente o capítulo 2 do volume 4 – “Visões do Brasil”, p. 114-124, Marcos Del Roio também destaca que:

Identificado com as classes subalternas, até mesmo pela sua origem social (era filho de lavadeira), Florestan Fernandes aproximou-se ainda bastante jovem (em 1939) do recém composto Partido Socialista Revolucionário (PSR), um pequeno agrupamento marxista que, inspirado no ideário de Trotsky, se opunha à perspectiva então dominante no PCB de apoiar o industrialismo burguês.<sup>28</sup>

---

Fernandes é sempre lembrada em sua biografia, e apontada como fundamental na formação de ambos, como intérpretes do Brasil. Cf. CERQUEIRA, 2004, pp. 32-35, 40, 46, 49 & CANDIDO, 2001.

<sup>22</sup> CANDIDO, 2001, p.71.

<sup>23</sup> Idem, p. 71-72.

<sup>24</sup> Idem, ibidem p. 56, 59, 60, 61 & IANNI, 2008, p. 42-43.

<sup>25</sup> CANDIDO, 2001, p. 15-16.

<sup>26</sup> Idem, p. 30.

<sup>27</sup> MOTA, 2000, p. 191.

<sup>28</sup> DEL ROIO, 2007, p. 115.

No início do século XXI, uma elaboração crítica à tese de Bárbara Freitag ficou registrada pela historiadora Lidiane Soares Rodrigues, expoente qualificada da nova geração de intelectuais, que se debruçou sobre a obra e a vida do mestre sociólogo, e evidenciou num parágrafo que:

Dentre muitos procedimentos para se opor à perspectiva de Bárbara Freitag, é possível identificar a eliminação mesma da linha divisória que a origina, apagando o golpe militar do horizonte de compreensão da trajetória. Com isso, fica estabelecida uma *memória* que se forja pelo esquecimento de um fato reconhecidamente indelével no percurso do autor. Elabora-se mesmo um *mito de origem*, pelo qual ele seja sempre o mesmo e, ao longo do tempo, a historicidade não se manifeste, mas se reproduza um padrão de pensamento e ação. Por sua vez, localizar na aposentadoria compulsória o marco de uma suposta radicalização à esquerda de Florestan Fernandes instaura inegavelmente um *mito de ruptura*, selando a trajetória em "antes" e "depois". Tanto um quanto outro procedimento, ao instaurarem os respectivos mitos, opõe-se ao trabalho historiográfico, cuja preocupação se dirige à historicidade na raiz tanto de um, quanto de outro. Por isso, é preciso encontrar uma alternativa, tanto à mencionada dicotomia cujo eixo instaura um mito, quanto à eliminação do evento político, que instaura outro.<sup>29</sup>

Portanto, esse incontornável debate àqueles que percorrem as obras sobre Florestan, vai perdendo sua força de atenção. Como foi demonstrado, a partir das reconsiderações de Barbara Freitag dez anos após expor sua tese; passando pelas colocações do próprio Florestan Fernandes e pelas análises de Antonio Cândido, Carlos Guilherme Mota e Marcos Del Roio ao evidenciarem o prematuro radicalismo e marxismo de Fernandes; e fechando com o alerta de Lidiane Soares, de que a criação de "mitos de origem" e "mitos de ruptura" são obstáculos ao trabalho historiográfico e à busca de historicidade; assim, todos estes elementos vão marcando um movimento de superação da tese proposta por Barbara Freitag em 1986. Porém, é importante notar que ensaios recentes, que abordam Florestan Fernandes, continuam a dar destaque para a tese de Freitag, desconhecendo este debate desenvolvido aqui, e mesmo a reavaliação da autora.<sup>30</sup>

Outra manifestação que questiona e critica o marxismo no jovem Florestan dos textos autobiográficos e entrevistas, acusando o sociólogo de ser anacrônico, é oriunda do respeitado historiador Fernando Novais. Numa entrevista de 2004 o historiador assim se expressa:

O perigo do anacronismo é mais violento na autobiografia. Um exemplo candente: Florestan Fernandes, nas últimas entrevistas dele, faz questão de dizer que sempre foi marxista. Anacronismo grave, basta ver seus primeiros trabalhos. (...) É muito difícil você contar sua vida sem ser anacrônico. A tentação é contar a vida que você queria que tivesse sido.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> RODRIGUES, 2010, p. 53-54. Em nota de rodapé, na página 54, Lidiane Soares agradece ao seu "professor Marcos Napolitano a observação a respeito desses dois 'mitos'".

<sup>30</sup> QUERIDO, 2024, p. 66.

<sup>31</sup> NOVAIS, 2005, p. 398-399. Lidiane Soares Rodrigues também incorpora e defende esta argumentação de Fernando Novais, ao apontar as ambiguidades no sociólogo e afirmar que "Florestan oscila, incessantemente, entre a autoconsciência anacrônica e a confissão melancólica." (RODRIGUES, 2010, p. 109-111).

Entretanto, aqui é necessário abrir mais um debate, e problematizar as afirmações de Fernando Novais criticando as entrevistas de Florestan Fernandes utilizadas aqui para subsidiar as informações sobre o exílio. Além de desconsiderar os testemunhos de Antonio Candido e as observações de Miriam Limoeiro, de Carlos Guilherme Mota e de Marcos Del Roio, Novais parece considerar como “os primeiros trabalhos” de Florestan apenas aqueles escritos de cunho acadêmico e universitário, descartando os artigos que Florestan publicou em jornais nos anos 1940. Num desses artigos, intitulado “O romance político contemporâneo” – publicado na *Folha da Manhã* de 27/07/1944 e reunido no livro *A força do argumento*, por João Roberto Martins Filho –, Florestan disserta sobre uma corrente da literatura contemporânea representada por John Steinbeck entre outros, e escreve:

Hoje, o campo do romance moderno, quando se propõe servir como documentação da vida humana, é muito mais amplo. Ele tenta fixar, sobretudo, o aspecto atual do fenômeno, isto é, a luta que se trava em quase todos os países entre as massas e a classe dominante – a burguesia. Como estes elementos contam com o poder organizado, o poder político – o Estado –, essa luta se apresenta principalmente como luta política. E o romance se apresenta caracteristicamente como romance político, tal como Steinbeck, Silone, Ehrenburg etc.<sup>32</sup>

Portanto, a partir do fragmento acima pergunta-se: será que não existe nenhuma perspectiva marxista nessas linhas? Quais são os parâmetros para se atribuir a um intelectual a classificação de ser ou não marxista nas décadas de 1940 e 1950? Acrescente-se que a *Folha da Manhã* era a antiga denominação da atual *Folha de S. Paulo*, um dos principais jornais da capital paulista e do Brasil, que naquela época remunerava artigos como o de Florestan, e portanto, configurava um trabalho intelectual, digno de apreciação crítica e análise histórica. Assim, como se processaria o anacronismo de Florestan atribuído por Fernando Novais? Será que em todos os argumentos expostos, o que se percebeu até aqui foi somente o de um cientista social a descrever uma vida que ele “queria que tivesse sido”?

Contradictoriamente, numa entrevista anterior, o próprio Fernando Novais reconhece as habilidades marxistas de Florestan Fernandes, ao tratar do famoso “Seminário Marx” dos anos 1960, grupo do qual fez parte. Novais afirma:

(...) O Florestan até ficou agastado com o pessoal do grupo, mas sempre digo aos meus alunos que a melhor exposição que conheço sobre o materialismo histórico é a introdução ao volume *Marx/Engels: história*, na coleção Grandes Cientistas Sociais, feita pelo Florestan. Sua introdução é a melhor exposição de conjunto do marxismo que conheço. Porém, ele tem aquela leitura muito científica de Marx, e nossa formação no grupo era mais voltada aos problemas teóricos, filosóficos e metafísicos.<sup>33</sup>

E nesta mesma entrevista do ano 2000, ao responder sobre como o marxismo entrou na Universidade de São Paulo, Fernando Novais complementa que foram “de várias maneiras. Pelo curso do Florestan, que ensinava um marxismo que não era

<sup>32</sup> FERNANDES, 1997, p. 21.

<sup>33</sup> NOVAIS, 2005, p. 347.

de cartilha.”<sup>34</sup> É possível afirmar que as origens da introdução do volume da Editora Ática estão situadas naquela edição da Flama de 1946, relembrada por Antonio Cândido. Quando Novais afirma que o marxismo de Florestan “não era de cartilha”, ele confirma o que foi exposto, ou seja, o de que o marxismo de Florestan não era ortodoxo, não era stalinista, e nem orientado pelo Partido Comunista. Pois, “ser de cartilha” nos anos 60, ou ainda hoje, significava e significa ser stalinista. Assim, esta é mais uma confirmação da tendência trotskista no marxismo de Florestan.<sup>35</sup>

O aspecto científicista dos escritos do sociólogo, observado por Novais, é compartilhado por outro intelectual de destaque, igualmente participante do “Seminário Marx” e do CEBRAP. O crítico literário Roberto Schwarz, diligente discípulo de Antonio Cândido – numa entrevista originalmente publicada em 2009, em virtude dos “40 anos do CEBRAP” –, foi questionado se havia sido aluno de Florestan no final dos anos 1950, na Faculdade de Ciências Sociais da USP, e respondeu:

Não fui. Mas vou confessar um pecado. Eu implicava com a linguagem dele. O Florestan era uma das estrelas do curso e todo mundo o lia e fazia optativa com ele no quarto ano. (...) Mas assisti a algumas aulas dele, que eram abstratas e tinham uma sobrecarga de terminologia especializada.<sup>36</sup>

Roberto Schwarz continua a criticar a linguagem do cientista social e aponta ainda que “havia por parte do Florestan uma espécie de birra com o modernismo,” e

que alguns setores da faculdade pagaram um preço alto por isso. O próprio Florestan certamente pagou, porque inventou uma linguagem que o separava da língua corrente e fez com que os textos dele fossem desnecessariamente inacessíveis. Mais tarde, quando virou político, ele mudou e passou a procurar uma prosa com mais capacidade de comunicação.<sup>37</sup>

Mesmo que críticos à linguagem de Florestan –, Roberto Schwarz (que igualmente não se refere aos artigos de jornais dos anos 40) e Fernando Novais –, manifestam um reconhecimento honroso sobre o professor, apresentam o prestígio que Florestan tinha nos anos 60 e Schwarz reconhece com certa ironia é claro, que a sua implicância seja “um pecado”. Entretanto, é preciso problematizar que Florestan não tomou parte no “Seminário Marx” e se recusou a compor o CEBRAP.

Assim, o *Seja como for* (2019) de Schwarz e o *Aproximações* (2005) de Novais, ambas obras de indiscutível contribuição, de extrema lucidez, para a historiografia e a crítica brasileira nos últimos anos, e a propósito de divulgarem o pensamento de Florestan com muita maestria, os dois “cebrapianos” e teóricos da dependência,

<sup>34</sup> Idem, p. 345.

<sup>35</sup> Cf. COGGIOLA, Osvaldo. *Historia del trotskismo en Argentina y América latina*. (Buenos Aires: RyR, 2006) apud Michel Goulart da Silva, quando destaca que: “Décadas antes, entre 1943 e 1953, Florestan Fernandes atuou em uma pequena organização trotskista, o Partido Socialista Revolucionário (PSR), surgido como oposição à ditadura de Getúlio Vargas. Essa organização clandestina, produto das crises e cisões das primeiras gerações trotskistas no Brasil, influiu de forma bastante marcante na formação teórica de Florestan Fernandes.” (SILVA, 2012, p. 55)

<sup>36</sup> SCHWARZ, 2019, p.273.

<sup>37</sup> Idem, p. 277-278.

tendem, talvez a desenvolver um preconceito acadêmico acerca das primeiras teses universitárias de Florestan Fernandes. Por exemplo, quando Schwarz fala que tais escritos eram “desnecessariamente inacessíveis” ele sinaliza um caráter inacessível, que opera para afastar as novas gerações de leitores e eventuais estudantes da obra de Florestan. Todos eram amigos e se respeitavam no âmbito universitário da USP da segunda metade do século XX, mas obviamente havia diferenças nos tons teóricos relacionados ao marxismo e a teoria crítica. A participação dos dois no CEBRAP e a recusa do sociólogo ao convite para fazer parte do centro, também estão relacionadas a tais críticas.<sup>38</sup>

Além do mais, essa longa exposição acerca do marxismo em Florestan, mesmo que ele nunca tenha se filiado ao Partido Comunista Brasileiro (PCB)<sup>39</sup>, faz-se necessária, pois foi esse posicionamento político convicto do sociólogo, que, como constatado, não perturbava somente outros intelectuais de esquerda no país, mas também ao regime instaurado a partir de 1964 e que o empurrou para o banimento intelectual, e ao exílio na Universidade de Toronto.

## FLORESTAN FERNANDES, O GOLPE MILITAR DE 1964 E SUA APOSENTADORIA COMPULSÓRIA EM 1969

Em 1964 Florestan Fernandes completou 44 anos de idade, e era um pensador brasileiro internacionalmente reconhecido, que estava no auge de sua carreira acadêmica e na plena maturidade intelectual. Com muitas publicações e professor da Universidade de São Paulo, obtinha toda a distinção social e econômica que este cargo significava, entretanto, não se calou diante da intransigência do golpe militar de abril daquele ano.

O regime de exceção que se impôs naquele momento na USP, teria percorrido quatro etapas. Num resumo dos escritos de Florestan sobre os impactos de 1964 na USP essas fases seriam: 1º. o recurso da intimidação, as buscas policiais de pessoas, cuja função consistia em criar um pânico incontrolável; 2º. as listas de inquérito policial militar, passo que envolvia um terrorismo cultural; 3º. o serviço de espionagem entrou em cena e ficou evidente o propósito de aprofundar a repressão e 4º. a prisão pura e simples dos que possuíam um prontuário político mais rico, com o intuito de derrotar o adversário sem luta ou com o mínimo de luta.<sup>40</sup>

As circunstâncias da prisão em setembro de 1964 e da aposentadoria compulsória em abril de 1968 estão registradas nas biografias e estudos sobre Florestan, que são fundamentadas essencialmente nas próprias declarações do sociólogo, contidas no seu livro *A Questão da USP*.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Fabio Mascaro Querido, ao analisar esta mesma questão, sinaliza que Florestan foi “escanteado pelos alunos radicalizados em função de seu ecletismo intelectual” (QUERIDO, 2024, p. 66). Entretanto, veremos mais a frente que Florestan que se recusou a integrar o CEBRAP.

<sup>39</sup> Florestan afirmou que aspirava ir para o PC (Partido Comunista Brasileiro), mas as circunstâncias o levaram ao trotskismo, e que também não gostou da disciplina do PC. (Cf. FERNANDES, 2008, p. 147 e 179).

<sup>40</sup>

<sup>41</sup> Idem, p. 95-112.

O regime militar vigorava há dois meses, e o clima de tensão aumentava na Universidade de São Paulo (USP). Os órgãos de repressão juntamente com alunos e professores da universidade que aderiram ao golpe elaboraram uma lista dos acadêmicos que eles entendiam que deveriam serem expulsos da USP e entre estes nomes estava o de Florestan. A lista seguiu para o executivo federal, mas o marechal Castelo Branco não proferiu a decisão por entender que não era sua competência aplicar punições à professores de uma universidade estadual e reencaminhou a demanda para o governo de Adhemar de Barros. Neste trâmite do documento o nome de Florestan foi retirado da lista, por iniciativa de Júlio de Mesquita Filho (o proprietário do jornal *O Estado de S. Paulo*) que solicitou a intermediação de um outro general, conforme informado ao sociólogo pelo amigo Paulo Duarte. Florestan ficou irritado com a intromissão de Júlio de Mesquita no caso e a partir de então a amizade deles ficou abalada. Logo que o documento retornou à São Paulo Florestan solicitou que seu nome retornasse à lista de cassados. O governador paulista, por sua vez, num primeiro momento não aplicou a demissão à Florestan, temendo a repercussão da expulsão do professor de Sociologia.<sup>42</sup>

Depois disso, como um intelectual público, Florestan continuou expressando suas críticas ao novo governo e às propostas de reestruturação do ensino superior, em palestras junto aos estudantes da universidade, aos movimentos sociais e aos jornais. Como estas atividades foram rigorosamente monitoradas pelo principal órgão de informação no período, o DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social), não demorou para que Florestan Fernandes fosse intimado a depor num IPM (Inquérito Policial Militar) existente, que investigava as “atividades subversivas” nas Faculdades da USP.

Convocado, o precavido Florestan escreve uma carta denominada “Autodefesa”, dirigida ao tenente-coronel Bernardo Schonmann, responsável pelo inquérito. O amigo Antonio Cândido o advertiu quanto aos riscos daquela atitude, mas o apoiou a seguir adiante. Então, na sala da direção da Faculdade, outros como Antonio da Rocha Barros, Mario Guimarães Ferri (então diretor da FFCL) e o tenente-coronel Schonmann, além das advertências dos perigos de prisão, tentaram dissuadir Florestan de prosseguir com sua resistência e retirasse a carta. Entretanto, tais avisos “parecem ter adensado a *recusa* que ali se ensaiava. Pois a disposição à resistência não consistia somente na manutenção da carta, assinalando seu desacordo com uma conduta pautada pela sensatez.”<sup>43</sup>

Diante da convicção de Florestan em não retirar a carta o coronel Schonmann anunciou a prisão no início da tarde de 11 de setembro de 1964. Antes de ser preso, Fernandes pediu para telefonar para a família na sua sala e neste intervalo sinalizou

<sup>42</sup> CERQUEIRA, 2004, p. 92-93; SEREZA, 2005, p.143 & FERNANDES, 1984, p. 98-99.

<sup>43</sup> RODRIGUES, 2010, p. 42-43; CERQUEIRA, 2004, p. 93-95 & FERNANDES, 1984, p. 99-101.

a sua secretaria que distribuísse cópias da carta “Autodefesa” aos estudantes, que aguardavam o desfecho da audiência na porta da diretoria. A divulgação foi tão rápida que antes de chegar ao local da detenção os jornalistas já o procuravam. No dia seguinte a carta estava publicada em toda imprensa e gerou um transtorno para os militares e também uma grande comoção na USP, onde as aulas foram suspensas sem a convocação de greve.<sup>44</sup>

Esses eventos de setembro de 1964 na USP, marcados pelo estratagema montado por Florestan, explicitam alguns aspectos tais como: a) o indício de “ânimo de resistência coletiva que prevalecia na Faculdade de Filosofia e que se reproduzia, em escala menor, nas outras escolas”; b) que os militares “caíram” na situação criada pelo professor e se viram em problemas e c) a “USP não reagiu à prepotência da ditadura nem se opôs a ela numa linha de ação oficial e institucional”<sup>45</sup>.

Florestan ficou detido na 7ª. Cia. de Guardas na Av. Tiradentes, por três dias, sendo liberado no dia 14 de setembro, pela manhã. Após sair da prisão, o sociólogo diz ter rumado para a Maria Antonia, e

ao descobrirem minha presença, alunos e professores foram saindo das salas de aula. Fiz um relato de tudo e propus que cantássemos o hino nacional (um dos pontos da inquirição), não só como uma resposta à altura, mas como um protesto cívico. A cena se repetiu à tarde e à noite, pois era da maior conveniência aproveitar politicamente o evento.<sup>46</sup>

Portanto, o fato político criado por Florestan obteve êxito, pois “a onda de protestos provocada por esta prisão parece ter contribuído para o encerramento dos IPMs.”<sup>47</sup> O biógrafo Laurez Cerqueira também destacou a repercussão do caso, informando que a “prisão de Florestan teve repercussão nacional e até no exterior, de onde começaram a chegar manifestações de repúdio à violência do regime que se estabeleceu no país e de solidariedade a ele.”<sup>48</sup>

Muitas universidades de vários países, das Américas e da Europa passaram a convidá-lo para ministrar palestras e conferências, e assim Florestan Fernandes atendeu alguns destes convites e viajou bastante naquele seu período de intensa militância, entre 1964 e 1968. Deslocou-se sobretudo para os Estados Unidos, ainda que vivendo alguns problemas com os vistos, permissões de fronteiras e mesmo com o passaporte. Tais incômodos eram advindos “das denúncias de suas atividades, fornecidas pelos órgãos de informação.”<sup>49</sup>

<sup>44</sup> RODRIGUES, 2010, p. 43 e 221-223; SEREZA, 2005, p. 144-146; CERQUEIRA, 2004, p. 95; FERNANDES, 1976a, 209-212 & FERNANDES, 1984, p. 101. No espólio do sociólogo, sob custódia da “UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBi-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes”, encontra-se dois recortes de jornais sobre sua prisão, ambos do domingo dia 13/09/1964, uma pequena nota sem autoria do *O Estado de S. Paulo*, p. 4 e outra matéria mais longa assinada por Ralf Kuntz do *Jornal do Brasil*, p. 4. É provável que o próprio Florestan tenha recortado e guardado os jornais.

<sup>45</sup> RODRIGUES, 2010, p. 43 & FERNANDES, 1984, p. 102.

<sup>46</sup> FERNANDES, 1984, p. 101.

<sup>47</sup> DURHAM, Eunice Ribeiro. *O livro negro da USP*, p. 25 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 43.

<sup>48</sup> CERQUEIRA, 2004, p. 100.

<sup>49</sup> Idem, p. 101-103.

Florestan Fernandes sempre foi monitorado, seguido, e muitas de suas atividades públicas foram observadas por esta espécie de “pólicia política”, que desde o estado novo possuiu vários nomes e siglas, mas trata-se essencialmente de órgãos de informação policial do estado brasileiro. O biógrafo Haroldo Ceravolo Sereza anota que “o acompanhamento das atividades de Florestan pela polícia política remonta à década de 40.”<sup>50</sup> Em consulta aos dossiês, documentos e fichas dos arquivos DEOPS, relacionados ao nome de Florestan, sob a custódia do Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP), é possível confirmar o biógrafo e acrescentar mais, que existem anotações sobre o intelectual partindo do ano de 1945 e percorrendo até o final do mês de novembro de 1993.<sup>51</sup>

Mesmo após a anistia de 1979 e do final do regime militar em 1985, ainda que eleito no pleito das eleições diretas para deputado federal de 1986 e 1990, Florestan continuou a ser vigiado pelo estado. Assim, observa-se a dimensão do autoritarismo e da espionagem na história do Brasil recente, ou seja, a ditadura tinha recém terminado, porém os organismos de informação não foram desmontados e continuavam operantes, tendo como alvo pessoas como Florestan Fernandes, igualmente de grande dimensão.<sup>52</sup>

Um trabalho historiográfico mais detalhado sobre a vigilância de Florestan pelo DEOPS ainda está para ser realizado, entretanto, é possível destacar alguns assuntos registrados nos documentos do órgão de repressão. Nas anotações relativas a 1945 consta a informação de que Florestan pertenceu ao Partido “Coligação Democrática Radical”, confirmada pelo próprio anos depois, no IPM da USP de 10 de setembro de 1964. Neste, Florestan “declarou que este Partido foi organizado com o objetivo de lutar contra o ‘Estado Novo’ e que caso fosse implantado um regime totalitário, o Partido voltaria a ser subversivo, como foi naquela ocasião.” Ainda no IPM, Florestan respondeu que se considerava um homem de esquerda, adepto de uma forma democrática de socialismo, se disse seguidor das teses da doutrina “marxista-leninista” e favorável às greves no setor educacional. Dois nomes de professores da USP que teriam delatado Florestan aparecem no IPM, como o de Ricardo Roman Hanco e do professor da Faculdade de Economia de Osasco Vladimir Pereira.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> SEREZA, 2005, p. 141.

<sup>51</sup> Como Haroldo C. Sereza, a pesquisadora Lidiane S. Rodrigues aborda o tema da vigilância de Florestan pela “Divisão de Informação” do DOPS, entretanto, nenhum dos dois pesquisadores mencionou sobre a persistência do monitoramento do sociólogo na década de 1990. (RODRIGUES, 2010, p. 42)

<sup>52</sup> Cf. também: a) as Fichas do “Dept. de Comunicação Social”, nomenclaturas DCSF00879, DCSF00880 e DCSF00881, com anotações do ano de 1983 até 1993; b) a ficha da “Delegacia de Ordem Social”, nomenclatura BR\_SPAPESP\_DEOPSSPOSFTEXSNF000732, que percorre o período entre novembro de 1961 a março de 1982; c) o prontuário da “Secretaria de Estado dos Negócios da Segurança Pública – Polícia Civil de São Paulo – Divisão de Informações CPI-DOPS”, cód. 52-Z-0-18269, com anotações que percorrem o ano de 1945 até dezembro de 1978. Documentos da Seção DEOPS do Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP).

<sup>53</sup> Prontuário da “Secretaria de Estado dos Negócios da Segurança Pública – Polícia Civil de São Paulo – Divisão de Informações CPI-DOPS”, cód. 52-Z-0-18269, folhas 1, 2 e 3. Seção DEOPS do APESP.

Encontra-se nesses documentos do DEOPS várias menções e recortes dos veículos da impressa (como o *Última Hora*) e da chamada imprensa “alternativa” ou “subversiva” a qual Florestan teve ligações, como membro de comissão de redação, no caso da revista *Argumento* da editora Paz & Terra, ou como autor de artigos, ou que traziam notícias sobre ele, como os jornais *Movimento* e *Opinião*.

Além da humilhação dos episódios do IPM e da prisão em setembro de 1964 e dos monitoramentos do DOPS, a tentativa de prisão em setembro de 1965<sup>54</sup> (quando foi para os Estados Unidos um pouco antes) intensificou um processo que culminou com a aposentaria imposta. “Em 28 de Abril de 1969, quarenta e duas pessoas, entre as quais três professores da USP – Florestan Fernandes, Jaime Tiommo e João Vilanova Artigas – são compulsoriamente aposentados dos cargos que ocupavam.” É a aposentadoria que irá empurrar o sociólogo para o exílio. Heloísa R. Fernandes, filha do sociólogo, indica que seu pai partiu para o Canadá sozinho, sem sua família.<sup>55</sup>

Essas espionagens ao intelectual brasileiro comprovam que a reação, a repressão e o autoritarismo na política brasileira, apoiada por milhões da população, não são fenômenos novos, como alguns, inadvertidamente, podem analisar e julgar sobre os desdobramentos da nossa história na última década. A condução à presidência da república de um cidadão declaradamente simpatizante da ditadura militar – entre outras características abjetas –, na eleição de 2018, pode ser considerada como consequência de uma história erigida sobre um “*Mito fundador*” que engendra a “*sociedade autoritária*” brasileira, de repressão, vigilância e violência, desagradavelmente permanente na atualidade.<sup>56</sup>

## O EXÍLIO CANADENSE APRESENTADO POR FLORESTAN FERNANDES

Florestan Fernandes abordou e avaliou sua estadia no Canadá e nos Estados Unidos ao longo de muitas de suas obras. Mesmo não sendo muitas, tais menções são encontradas nas entrevistas e textos autobiográficos do sociólogo (os mesmos criticados por Fernando Novais). Outras manifestações sobre o período de exílio estão presentes em alguns de seus escritos produzidos a partir de 1965 e serão expostas mais adiante, na parte “A produção intelectual relacionada ao exílio”.

Após os textos autobiográficos, são apresentados os registros sobre o exílio que Florestan deixou nas missivas enviadas à Barbara Freitag e publicadas em 1996; nas cartas que enviou para sua esposa Miriam Rodrigues, não publicadas integralmente, mas citadas e organizadas em artigo pela filha Heloísa Rodrigues Fernandes e nas correspondências que recebeu de outros intelectuais estrangeiros do período.

<sup>54</sup> Idem, folha 3.

<sup>55</sup> FERNANDES, 2007, p. 44.

<sup>56</sup> CHAUÍ, 2000.

No livro *A Sociologia no Brasil* (1976a), ao discorrer sobre os trabalhos que realizava na segunda metade da década de 1960, contexto de início da ditadura no Brasil, Florestan informa sobre seu trabalho no exílio. Observe:

Graças a minha proscrição, tive três anos para meditar sobre tais fatos, durante minha agradável e reconfortante permanência na Universidade de Toronto. O meu trabalho obrigava-me a fazer análises comparadas: passei a considerar essa evolução à luz de processos análogos, que estavam ocorrendo em outros países da América Latina. (...) De outro lado, devotei larga parte do meu ócio ao estudo da revolução socialista na Rússia, na China e em Cuba.<sup>57</sup>

Este depoimento descreve os principais temas de trabalho durante o exílio, com a ênfase de que seus interesses intelectuais eram críticos à implementação dos regimes autoritários no Brasil e na América Latina que ocorriam no mesmo período.

No depoimento de 1976, concedido à revista *TRANS/FORM/AÇÃO* da Faculdade de Assis / SP (atual UNESP) e editado logo depois no livro *A Condição de Sociólogo* (1978), Florestan destaca que foi somente em Toronto que conquistou a sua plena liberdade como sociólogo marxista dentro da universidade, condição que seria mais difícil de se praticar na USP. Segundo Fernandes:

A única vez em que, como professor, me ajustei ao papel de intelectual de sociólogo marxista, de maneira bastante dogmática, foi durante o período em que estive em Toronto. Lá, de fato, talvez como medida de autodefesa, tentei quebrar essa sobreposição de papéis, que põe os de sociólogo em um lado e os de socialista em outro. Os estudantes da Universidade de Toronto reagiram bem; pelo menos os estudantes de esquerda ou radicais. Mas eu tinha um bom público e poderia ter ficado lá ou poderia voltar para lá, se quisesse. O que mostra que a Universidade de Toronto é uma universidade onde há efetiva liberdade intelectual e política para os professores. Esse foi o único período, pois na USP sempre me ajustei aos papéis de professor, acima de tudo, como professor eclético, dando naturalmente igual importância às diferentes correntes da sociologia sem privilegiar o marxismo. Também, nunca procurei ser um marxista dogmático e rígido. Isso simplificava o meu ajustamento intermediário e me dava certa força para "remar contra a corrente."<sup>58</sup>

Uma destas estudantes canadenses daquele tempo, Marion Blute, aluna de pós-graduação recém ingressa no ano letivo de 1969/1970, confirma que acompanhou um curso sobre "Sociedades Latino-Americanas" ministrado pelo brasileiro e comunica "ter boas lembranças do Prof. Fernandes e suas palestras, tendo ficado particularmente impressionada, não só pelo conteúdo, mas também por seu rigor acadêmico."<sup>59</sup> Outra testemunha canadense que corrobora as declarações de Blute e de Florestan sobre o curso de América, foi o colega do Departamento de Sociologia de Toronto, o professor Bernd Baldus, que em 1969 era "ainda um modesto e muito jovem professor assistente", mas diz lembrar-se muito bem que: "Embora Florestan fosse muito mais velho do que nós, sua reputação acadêmica e sua perspectiva marxista logo fizeram dele uma figura paternal para um grupo de jovens docentes."<sup>60</sup>

<sup>57</sup> FERNANDES, 1976a, p. 203-204.

<sup>58</sup> FERNANDES, 1978, p. 156-157.

<sup>59</sup> BLUTE, 2020, p. 339.

<sup>60</sup> BALDUS, 2020, p. 368. Sobre os depoimentos dos canadenses Marion Blute e Bernd Baldus é importante dar créditos ao professor e pesquisador Diogo Valença de Azevedo Costa (PPGCS da UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia) que fez o contato com os professores canadenses e solicitou pequenos

No livro *A condição de sociólogo* (1978), Florestan analisa o ambiente intelectual dos países em que se exilou e comenta:

(...) Contudo a experiência que eu tive nos Estados Unidos e no Canadá mostrou-me que a insegurança das posições de classe média e a competição bastante intensa por oportunidade de trabalho, entre os intelectuais, fazem com que eles aceitem padrões de profissionalização que restringem de maneira severa a sua capacidade criadora e aquilo que muitos autores chamam de idealismo crítico ou negador.<sup>61</sup>

Contudo, falando de sua experiência no exterior, Florestan desenvolve sua crítica acerca da profissionalização dos intelectuais, tema em evidência no século XX e XXI. Autor contemporâneo de Florestan, com 15 anos mais jovem, o intelectual palestino também exilado nos Estados Unidos, Edward Said (1935-2003), discutiu as *representações do intelectual*, em termos muito semelhantes aos de Florestan.

A partir de uma análise comparativa, observa-se que Florestan Fernandes antecipa muitos aspectos desenvolvidos por Edward Said. No ensaio intitulado “Profissionais e Amadores”, para “As Conferências Reith de 1993” transmitidas pela BBC de Londres, Said escreve contra o profissionalismo e adverte para a necessidade de o intelectual não ser domesticado e sim manter-se livre para alimentar seu trabalho pela dedicação e afeição, e orienta os intelectuais para deixar de guiarem-se por índices de produtividades e outros lucros de tipo materiais ou simbólicos.<sup>62</sup>

Esse pioneirismo de Florestan em discutir a questão do papel dos intelectuais, no Brasil dos anos 1970, advém provavelmente deste contato direto com as universidades americanas e canadenses e também de sua leitura do sociólogo estadunidense marxista Charles Wright Mills (1916-1962), uma das principais referências para Edward Said na abordagem do tema intelectuais. Assim, tratando do papel do intelectual, Florestan também cita C. Wright Mills. Observe:

Quando o intelectual persiste em se afirmar através de papéis críticos, acaba sendo estigmatizado, isolado, e, por vezes, até posto fora da instituição universitária e perdendo qualquer perspectiva de carreira. Eu conheço o caso famoso de Wright Mills, que sofreu todo o impacto negativo da pressão conservadora, bem como de alguns colegas que viram suas carreiras destruídas ou bloqueadas por causa da participação aberta em movimentos radicais.<sup>63</sup>

Os interesses de Florestan acerca do papel e função dos intelectuais no mundo contemporâneo pode ter se manifestado mais fortemente pela influência de seu exílio na América do Norte. Além de Wright Mills, outra referência essencial para Edward Said foi Russel Jacoby, autor do livro *Os últimos intelectuais*, publicado nos Estados Unidos em 1987. As aproximações teóricas entre Florestan, C. Wright Mills e Russel Jacoby também são sugeridas pelos pesquisadores Lidiane Soares e Diogo Valença.<sup>64</sup>

textos de memórias sobre o período de Florestan no Canadá, que foram publicados numa edição especial da Revista *Novos Olhares Sociais*, da UFRB, editada pelo próprio Diogo V. A. Costa, no ano de 2020, em homenagem aos 100 anos de Florestan. (COSTA, 2020)

<sup>61</sup> FERNANDES, 1978, p. 160.

<sup>62</sup> FERNANDES, 1978, p. 159-165 & SAID, 2005, p. 71-87.

<sup>63</sup> FERNANDES, 1978, p. 162.

<sup>64</sup> RODRIGUES, 2010, p. 128 & COSTA, 2020, p. 296-297. Sobre a “neutralização dos cientistas sociais como agentes do pensamento crítico”, Florestan cita C. Wright Mills num ensaio que redigiu durante o exílio, em Abril de 1970, e publicado como “Capítulo 3 – Sociologia, Modernização Autônoma e Revolução Social”

Na entrevista que concedeu em 1981, para Alfredo Bosi, Carlos Guilherme Mota e Gabriel Cohn, o tema do exílio não despertava o interesse naquela época e os entrevistadores não deram prosseguimento ao assunto nas poucas vezes em que Florestan falou sobre Toronto. Não houve nenhuma pergunta direta sobre o período do Canadá, entretanto, o sociólogo tratou do assunto. Respondendo sobre sua análise das sociedades contemporâneas latino-americanas, que apresentavam, como ele propunha, as chamadas dinâmicas “colonial”, “neocolonial” e de “capitalismo de dependência”, em determinada altura ele expõe:

Em Toronto eu tive oportunidade de dar cursos trabalhando com essas ideias, um pouco precariamente de início, mas eu já tinha escrito a primeira parte e a segunda não acabada da *Revolução Burguesa no Brasil*, que eu escrevi em 1975, então eu já tinha um amadurecimento muito grande desse arsenal. Com isso em Toronto, quando eu me vi na obrigação de tomar uma perspectiva mais ampla, premido por um movimento político mais aguçado, com maior liberdade, eu não só me informei sobre uma literatura que não era exequível aqui, como também acabei dando cursos sobre política no Terceiro Mundo, em colaboração com um professor australiano. Nesse curso me cabia dar a parte de América Latina: dez exposições, das quais eu reservei três ou quatro para Cuba. Eu pude ver como em Cuba aconteceu a mesma coisa que no resto da América Latina, só sucedeu de uma maneira pior, porque lá a situação neocolonial se restabelece com uma grande vitalidade, graças ao fato de que os Estados Unidos alienam a independência que os cubanos ganharam na frente militar. E através de processos econômicos, culturais, políticos e diplomáticos criam uma situação neocolonial de grande vitalidade, de grande envergadura. Lá eu pude estudar como, afinal de contas, se repete em Cuba a história comum da América Latina, quer dizer, as tais revoluções que não se concluem, que se paralisam porque a burguesia não é uma burguesia do país com desenvolvimento capitalista autônomo, ela está sujeita a uma dominação externa.<sup>65</sup>

Nessa passagem Florestan afirma categoricamente que a origem dos seus estudos sobre Cuba ocorreu em Toronto e no contexto de cursos ministrados na universidade, em nível de pós-graduação em sociologia, como confirmado por Marion Blute e B. Baldus. Sua teoria de “capitalismo dependente” está igualmente expressa nas linhas acima. O sociólogo destacou a possibilidade do acesso de bibliografias em Toronto as quais seriam impossíveis aqui no Brasil. Uma obra específica relacionada a estes estudos foi *Da guerrilha ao socialismo: a Revolução Cubana* (1979).

O seu principal livro da década de 1970, *A revolução burguesa no Brasil*, como o autor reconhece na citação, é fruto do exílio na América do Norte. Na mesma entrevista, Florestan situa o início da redação deste livro no ano de 1966 no Brasil, entretanto, planejou quando estava no exterior. Segundo o autor:

Pretendia explorar o conhecimento sociológico que tenho da sociedade brasileira para responder à situação que se criou em 1964. Tanto que projetei o livro no último semestre de 1965 – eu estava então, na Universidade de Colúmbia – e já no primeiro semestre [1966] comecei a redigir o que me parecia ser o protesto político de um sociólogo.<sup>66</sup>

---

no livro *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973). Cf. FERNANDES, 2009, p. 128-129.

<sup>65</sup> FERNANDES, 2008, p. 133.

<sup>66</sup> FERNANDES, 1978, p.145.

A ocorrência de entrevista em que Florestan não é perguntado sobre o exílio e ainda é interrompido quando esboça falar mais do Canadá repete-se no depoimento concedido ao programa “Roda Viva” da TV Cultura<sup>67</sup> (São Paulo/1994) – perfeitamente preservado e disponível atualmente na plataforma youtube na internet –, transcrito e publicado no livro *Florestan Fernandes – Leituras e Legados* (2010). Nenhum dos entrevistadores pergunta acerca do exílio, mas Florestan mencionou rapidamente o Canadá e falou sobre um sociólogo argentino muito preparado que tinha conhecido por lá.<sup>68</sup> Explícito na entrevista televisiva foi a atitude reacionária dos entrevistadores, sendo até desrespeitosos em alguns momentos, com interrupções da fala do velho professor – que à época tinha 74 anos e estava doente. Nas perguntas e provocações dirigidas ao sociólogo pelos jornalistas do “Roda Viva” de 1994, especialmente nos ataques ao PT, observa-se os resquícios da ditadura e do “malufismo” ou então “o ovo da serpente” do “bolsonarismo” da atualidade. Ou seja, nossa “grande impressa” e principais canais de TV aberta nunca foram progressistas, liberais ou de esquerda, mas sempre foram conservadores ao estilo *casa-grande*, e nunca engoliram Florestan Fernandes – o filho de trabalhadores imigrantes portugueses pobres, que tornou-se intelectual da USP nos anos 1950.

No depoimento colhido por José Albertino Rodrigues, originalmente publicada na revista *Ciência Hoje* de outubro de 1983, Florestan tratou sobre o exílio em dois momentos. No primeiro destacou o aprofundamento e a intensificação no estudo e ensino do marxismo, quando afirmou: “A minha adaptação exclusiva ao marxismo vem depois da crise, depois de 1968/69. Em Toronto eu já me coloco como professor marxista e, de lá para cá, estou ensinando, sou professor marxista e ensino em função dessa posição.”<sup>69</sup> No segundo momento, questionado sobre não ter retornado à USP após a anistia, destacou as boas condições de trabalho da Universidade de Toronto e respondeu:

Eu já dei explicações sobre isso, quer dizer, eu entrei num processo de crise de identidade profissional. Essa crise tem origens políticas, mas ela foi real, leal e profunda, por isso é que me vi impossibilitado de continuar a carreira em condições melhores, como ocorreu em Toronto.<sup>70</sup>

Mais uma vez Florestan exaltou as excelentes condições de trabalho acadêmico na universidade canadense. Sobre não ter retornado a USP após 1979, é conveniente esclarecer mais as “explicações sobre isso” que teria prestado. A biografia de Haroldo C. Sereza informa que a partir de 1979 Florestan voltou a dar um curso na USP, aos sábados e sobre Cuba, porém este não foi um retorno definitivo, pois o biógrafo conclui que:

<sup>67</sup> No link: <https://www.youtube.com/watch?v=MQe35fx66lU>

<sup>68</sup> FERNANDES, 2010, p. 318.

<sup>69</sup> FERNANDES, 2008, p.157.

<sup>70</sup> Idem, p. 158.

No mecanismo estabelecido pela Universidade de São Paulo, ainda sob pressão da ditadura militar, os professores cassados e aposentados compulsoriamente tinham de pedir a reintegração. Para Florestan, era a universidade quem deveria fazer o convite, uma vez que não pedira para sair. Por outro lado, os cargos e as posições na universidade haviam sido ocupados, a própria estrutura hierárquica dos departamentos fora modificada, e a volta de Florestan e de Ianni, entre outros, se não indesejada, certamente desequilibraria as novas relações de poder, por mais que os colegas mantivessem relações de afinidade pessoal com os antigos mestres.<sup>71</sup>

A síntese de Haroldo Sereza explica uma parte da situação, entretanto, deve-se acrescentar outras declarações de Florestan, pois, conforme a entrevista de 1983, “a chamada anistia” parecia a ele “algo que a ditadura se obrigava a fazer exatamente para se conservar.” E, Florestan afirmou que não foi somente ele que não aceitou pedir a reintegração, mas também outros professores das ciências sociais, como Fernando Henrique e Octavio Ianni, pois:

As razões que levaram a ditadura a nos expulsar da universidade subsistiam, a ditadura não estava abatida, ... E a ditadura que nos expulsou da universidade e assumiu ela própria, a iniciativa de nos recolocar lá, poderia de novo nos expulsar. Era uma ambiguidade, era um processo falso. Para nós, parecia que era necessário derrotar a ditadura, expurgar a universidade dos resquícios de fascistização das estruturas universitárias. Quer dizer, voltar era um problema político. O que resolvia? O nosso problema, o problema da universidade, ou o problema da própria ditadura?<sup>72</sup>

Aqui constata-se o radicalismo prático em ação, uma vez que Florestan desconfiou do processo de anistia proposto pela ditadura no imediato momento em que surge, como um mecanismo colocado para ela se salvar. Considerando outros aspectos e olhando a partir de hoje para os processos de anistia política, aplicados naquele momento, fica evidente que Florestan acertou ao manifestar sua desconfiança na anistia. Esse processo apressado manteve impunes os criminosos torturadores do regime militar e estes, consequentemente, passaram a fomentar movimentos e organizações subterrâneas para reconduzir seus “filhotes” aos poderes legislativo e executivo, mesmo que através do processo democracia burguesa das eleições diretas. Na verdade, a subsistência de políticos brasileiros simpáticos à ditadura constitui-se numa consequência direta do processo de anistia de 1979. O retorno definitivo de Florestan à USP se deu somente em 1986.

Voltando. Nos registros do exílio por Florestan, o mesmo descreve em detalhes as circunstâncias de sua saída do Brasil em 1969, numa entrevista de 1991. Para ele foi uma saída “virulenta” e “difícil” e ocorreu “por pressões externas”, pois, conforme seu relato:

Houve protestos na Universidade de Toronto e do governo do Canadá. Mas houve algo ainda mais eficiente que eu só soube depois de ter cometido muitas injustiças contra companheiros norte-americanos do movimento dos Direitos Civis. O Magalhães Pinto, então ministro das Relações Exteriores, foi preso em Nova York, dentro de uma sala, por várias horas, até concordar em autorizar minha saída do Brasil. Eu devia estar no Canadá em fins de julho, início de agosto, o mais tardar, e só cheguei lá em novembro de 1969.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> SEREZA, 2005, p. 162.

<sup>72</sup> FERNANDES, 2008, p. 158-159.

<sup>73</sup> FERNANDES, 2008, p. 186.

Deste fragmento pode-se evidenciar três elementos fundamentais para a saída de Florestan. O primeiro foi a solidariedade estrangeira recebida após o anúncio da aposentadoria compulsória, e sobretudo o apoio do governo canadense, manifestado desde sua prisão em 1964. O segundo estava nos contatos e relações com cidadãos norte-americanos ligados ao “movimento pelos Direitos Civis”, uma vantagem para Fernandes naquele momento difícil. Por terceiro e último, homens de Nova York pressionaram o ministro diplomata da ditadura brasileira para favorecer seu exílio. Com o “endurecimento” do regime de exceção no Brasil a partir de 1968 e a intensificação de prisões de opositores, o exílio de Florestan tornou-se uma medida necessária para colocá-lo “em segurança” fora do país.<sup>74</sup>

Entre 1968 e 1979 o Canadá foi governado pelo primeiro-ministro Pierre Trudeau, ou Joseph Philippe Pierre Yves Elliott Trudeau (1919-2000). Considerado uma figura carismática, os acadêmicos canadenses listam Pierre Trudeau como um dos melhores primeiros-ministros da história do país. Em 1969 estava no segundo ano de mandato e seu governo foi marcado por avanços sociais e institucionais, e com a política econômica voltada para a esquerda. Seu filho, o atual primeiro-ministro Justin Trudeau, também apresenta características de tendência progressista como o pai. Uma política de destaque criada em 1968, ao final do governo de Lester B. Pearson, foi o *Medicare*, um programa de assistência médica e universalização da saúde, gratuita para todos os canadenses, vigente até hoje.<sup>75</sup>

Os destaques sobre o exílio canadense nas entrevistas e autobiografias publicadas foram esses. Portanto, daqui em diante será observado as impressões do autor registradas em cartas (correspondências), recebidas e enviadas durante o recorte temporal.

Conforme apontado na primeira parte, a socióloga Barbara Freitag correspondeu-se intensamente por cartas com Florestan Fernandes. A socióloga e professora aposentada da UnB (Universidade de Brasília) selecionou um conjunto de 24 (vinte e quatro) cartas que recebeu de Florestan referente ao período de agosto de 1966 a setembro de 1994 e publicou na edição de homenagem ao missivista na revista *Estudos Avançados* da USP, nº. 26, de Abril de 1996. A maioria dos assuntos de todas as cartas são intelectuais, indicações bibliográficas e projetos editoriais e docentes, entretanto Florestan fala de si. Cerca de seis destas cartas foram enviadas de Toronto e compreendem o período em que esteve no exílio. A seguir apresenta-se especificamente as cartas relacionadas ao período canadense, com os principais assuntos e datas.

<sup>74</sup> Fabio Mascaro Querido, escreve que em “1969, seria preso novamente” (QUERIDO, 2024, p. 67), porém não cita nenhum documento que comprove tal afirmação. Até onde pesquisamos Florestan não foi preso em 1969. É assim que se inventam os mitos.

<sup>75</sup> BERTONHA, 2021, p. 145 e 213.

Na carta de junho de 1969 o sociólogo, ainda no Brasil, relata a amiga sobre o aceite do convite para lecionar na Universidade de Toronto, mas acrescenta que depois chegaram outros convites, como o de Harvard e outros, mas que teve de recusar.<sup>76</sup>

Com quase 50 anos de idade e já atormentado por seis meses de exílio no inverno canadense, responde uma carta de Barbara Freitag, datada de 22 de Abril de 1970 em Toronto, agradece, diz que a correspondente exagera sobre ele e continua uma digressão profundamente política plugada aos conflitos éticos acerca da luta de classes, e que pode ser igualmente considerado melancólico, ou as ruínas de um homem derrotado. As linhas de parte inicial dessa missiva explicitam este “espírito de exílio” e são a seguir transcritas:

O homem é limitado por sua condição humana. Não vou mais longe que os outros e talvez tenha certas limitações incuráveis, que nascem de cicatrizes do passado. São cicatrizes que me tornam um tanto relutante para aproveitar as vantagens que minha posição me proporciona (como o caso da dotação oferecida pela Fundação Volkswagen, com a qual vou fazer o mesmo que fiz com ofertadas análogas da Fundação Ford), e que percebo me levam a agir de forma irracional. Um paradoxo. Tentar ser “racional” por vias iracionais. O que fala, porém, é o meu passado, tão vivo em minha consciência crítica, da criança que começou a enfrentar a vida em toda a plenitude com pouco mais de 6 anos. Mas, se não me livro do meu passado, não posso ser mais que uma aberração no mundo em que vivemos, no qual as criaturas se “valorizam” através do mercado (como diria o circunspecto Max Weber) e trocam o hoje pelo amanhã. A fonte de minha força não passa, portanto, de uma imensa fraqueza, já que estou condenado a ser um mero intelectual.<sup>77</sup>

Ao final da carta afirma que estava cansado, retomando a rotina de ler vários *papers* e preparando-se para proferir conferencias em três universidades americanas nas semanas seguintes, como Rutgers, Princeton e Yale.<sup>78</sup>

Na carta do final do ano, em 01/12/1970 de Toronto, Florestan inicia comunicando que está: “Numa fase em que ando no fundo do poço – cansado do meu trabalho, cansado de ser professor e até cansado da comida, da cidade e do tipo de vida que levo em Toronto. Acho que atingi o limite da saturação.”<sup>79</sup> E intensificando tal espírito, volta novamente com a melancolia e desilusão intelectual que o assombraram no Canadá, mas o íntimo Florestan se expressa de maneira completamente desassombrada. Observe:

Continuo com ânimo. Enquanto se vive, se luta ou então não se entrega a rapadura. (Acho que estou em verve folclórica, pois repeti outro provérbio). Todavia, torna-se cada vez mais difícil para mim estabelecer uma ponte entre o que sou e o que faço e o que desejaria ser e fazer. Não tenho pena do Florestan, velho e calejado; mas às vezes olho para mim mesmo com certa ironia, pois me especializei em dar murros em ponta de faca e agora me vejo lançado realmente no mercado, como mercadoria estimada em dólares, sinto que minhas técnicas estão superadas e que seria melhor vender sorvetes numa rua quente de São Paulo do que ser professor de sociologia no Norte da Américas.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> *Estudos avançados*, nº. 26, abr. 1996, p. 147.

<sup>77</sup> Idem, p. 148-149.

<sup>78</sup> Idem, ibidem, p.149.

<sup>79</sup> Idem, p. 150.

<sup>80</sup> *Estudos avançados*, nº. 26, abr. 1996, p. 150.

E concluiu a correspondência afirmando que “quer muito voltar” ao Brasil.

Em fins de janeiro de 1971 Florestan escreve a Barbara, respondendo a algumas críticas sobre um texto dele, e continua a desenvolver ideias sobre a cooptação dos intelectuais. Conforme Fernandes:

A “ciência” está injetando na Europa a mesma dose de pusilanimidade, de *co-optation* e de conformismo deliberado (embora também bem disfarçado) que já instilou nos Estados Unidos. Hoje, aprende se mais lendo um bom artigo de orientação crítica – quando os jornalistas fazem uma descrição “honesto” – ou um romance, do que se lendo obras de cientistas políticos, sociólogos e economistas de “alto nível”. Fico cada vez mais revoltado com esse “alto nível”, os “modelos” sofisticados e o vazio total que eles envolvem; uma ciência útil para quem comanda burocraticamente e pode pagar um “preço funcional” pelas decisões impostas de cima para baixo.<sup>81</sup>

Fica explícita na escrita íntima da carta que Florestan estava sempre debatendo as ideias que publicava em seus textos, de modo crítico e direcionado ao seu presente e local. E na sequência continuou debatendo e respondendo a amiga socióloga. No meio da longa missiva ele fala sobre “o livro que os milicos não deixaram sair”, *A universidade brasileira: reforma ou revolução*, que acabou saindo em 1975. A essência desta carta de início de 1971 é a discussão de seus escritos sobre “política educacional” no Brasil. O final da correspondência é brilhante, no qual expõe vários problemas, que Florestan aconselha a amiga professora a pensar:

Como as elites culturais de uma burguesia impotente acabam agindo contra os alvos e os valores do seu próprio pensamento político e forjando políticas educacionais irmanadas com o processo de preservação do *status quo*, do subdesenvolvimento e da satelitização permanente, inclusive no campo da educação. Falo-lhe com a franqueza de quem andou pelas ruas, pelas salas ou pelos auditórios mais diversos com a bandeira oposta, de arrebentar os diques para que a própria sociedade liberasse a educação como processo social e impusesse uma *política nacional de educação*, capaz de servir de fulcro para a eliminação dos privilégios educacionais e para a supressão da dependência quase colonial em relação ao exterior. No fim, o controle caiu na mão da Superpotência Hegemônica, com as comissões mistas MEC-USAID! E os privilégios educacionais permanecem intactos.<sup>82</sup>

Na citação observa-se uma síntese com as principais preocupações intelectuais de Florestan, do estudo da burguesia brasileira, que naquele momento alinhava-se a manutenção da ordem imperialista, à denúncia da dependência externa e dos privilégios educacionais. Se referir-se também a universidade, pode se dizer que estes privilégios universitários continuam intactos ainda hoje.

A análise de Florestan exala o frescor de atualidade, mesmo que elaboradas pelo sociólogo há pouco mais de 50 anos atrás. É possível afirmar, pois mesmo sob o governo Lula 3, as políticas educacionais de Camilo Santana (Ministro de Educação e Cultura) são essencialmente neoliberais, de continuidade dos governos Temer e Bolsonaro, e lembremos que estes dois pouco mudaram em relação a Dilma e aos govs. Lula 1 e 2, ou seja, sempre sob a guia do imperialismo americano, não muito distante

<sup>81</sup> Idem, p. 151.

<sup>82</sup> *Estudos avançados*, nº. 26, abr. 1996, p. 154.

dos governos da redemocratização do Brasil, Collor, Itamar e FHC. Atualmente, nas universidades, nesta espécie *sui generis* de ditadura de consenso, sustentada por: I) cargos acadêmicos (a maioria destes de indicação e de confiança), ou II) minguados financiamentos de projetos coletivos (que pagam bolsas à estudantes de graduação na faixa dos setecentos a novecentos reais, e bolsas à professores coordenadores na ordem de 2 a 3 mil reais) e III) verbas de pós-graduação ou ainda outras bajulações de jornais, sites e grandes mídias, que movimentam o processo de domesticação intelectual, poderiam sustentar a tese da atualidade das críticas de Florestan.

Numa missiva escrita em outubro de 1971, com quase dois anos de permanência no exílio, Florestan discorre sobre referências bibliográficas e trabalhos acadêmicos, mas não esconde a insatisfação com o exílio em Toronto. Nas palavras de Florestan, a sua vida lá,

é literalmente uma merda. A cidade de Toronto é ótima; só tenho recebido atenções e favores; e deveria ser mais reconhecido. Mas não me encontro mais com minha profissão e detesto a condição de expatriado por simulação. Sei muito bem que ando por uma trilha irracional. Porém, quem é que disse que devemos ser sistematicamente “racionais”?! Doutro lado, minha experiência me ensinou que vou trocar uma merda por outra. Como pôr-me em paz comigo mesmo numa situação em que terei de engolir a própria consciência para sobreviver? Sentirei, a cada hora que viver, o apodrecimento moral da pessoa, a corrupção indireta e envolvente das pequenas concessões e dos sacrifícios invisíveis. Mas o que fazer? Posso mudar a história para fazer as “escolhas racionais”?<sup>83</sup>

Nesta carta Florestan acenou sobre deixar o Canadá, para aceitar propostas nas quais – numa expressão muito dura consigo –, “sentirá o apodrecimento moral da pessoa, a corrupção indireta”, entre outros. O que poderia significar esta passagem? Que para retornar ao Brasil e cessar o exílio canadense teria de ceder de alguma convicção “racional”, ou seja, aceitar verbas de origens ao qual era contra e criticava? Observe que anteriormente ele mencionou as recusas das fundações como algo “irracional” que estava fazendo, para ser “racional” a sua consciência marxista.

Na carta enviada de Toronto de 27/11/1971, – após dois anos ininterruptos como docente no Canadá – escreveu confirmado o desligamento definitivo da Universidade de Toronto. Disse que as correspondências que recebia de Freitag enchia de alegria o seu “pobre viver de homem solitário”, agradecendo a amiga e reforçando que essa troca de missivas durante o período de exílio “foram um elo entre uma solidão relativa e uma esperança ardente.” Comunicou ainda que andava irritado com muitos trabalhos e encerrava o curso “Seminário sobre ‘Classes Sociais na América Latina’ dia 9 de dezembro, e que em seguida embarcaria para o Brasil em 19 de dezembro de 1971.<sup>84</sup>

O único e melhor artigo existente sobre o exílio de Florestan Fernandes através das cartas enviadas à esposa Myriam foi escrito por sua filha, socióloga e pesquisadora Heloísa Rodrigues Fernandes, a mesma apresenta as cartas que o pai enviou para a esposa Myriam Rodrigues, sua mãe, e especificamente sobre o período do Canadá. Heloísa inicia:

<sup>83</sup> Idem, p. 155-156.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*, p. 157.

Para Florestan, é a integridade de uma posição ética que sustenta sua decisão de exilar-se; é como ele próprio reconhece numa carta enviada à minha mãe: *"Talvez eu tenha errado ao me ajustar à situação política de forma radical-socialista. Mas é minha posição e eu não poderia ter agido de outro modo (...) Tentarei vir ao Brasil quantas vezes me for possível para reduzir as consequências da separação"*. (6 de janeiro de 1970).<sup>85</sup>

E na sequência das cartas para a esposa, no início do exílio, o sociólogo se queixa dos obstáculos e dificuldades para retomar a prática no idioma inglês, pois confessa que:

*Tenho de preparar três aulas de uma hora e meia e uma de duas horas e tudo isso é bastante duro para mim, por causa do inglês. Já na segunda-feira, dei a primeira aula. A minha garganta ficou completamente seca e eu estava completamente nervoso. (carta a Myriam, 1/10/1969). Meu inglês piorou de modo horrível. Até parece que estou começando de novo (...) Acho que as razões são de natureza psicológica. (carta a Myriam, 06/01/1970)*<sup>86</sup>

Em 31 de janeiro de 1971, um ano depois, envia uma carta para a esposa na qual observa-se a tristeza do frio, da distância e da solidão. Florestan reclama:

*o frio é desanimador (...) com o capote que você viu, eu me sinto como se estivesse pelado quando ando pela rua. (...) Ontem à noite, fui a um cinema aqui perto, pois me sentia cansado e deprimido. Para voltar ao apartamento, tinha de andar uns 5 ou 6 quarteirões. Com a neve no chão e a neve que estava caindo, parecia que estava arrastando o mundo nas costas. (carta a Myriam, 31/01/1971)*<sup>87</sup>

É uma mensagem dura e pesada, ainda assim a “volta do cinema” indica a alternativa de lazer do intelectual, assistir filmes. Descobrir quais foram essas películas é ainda um trabalho a se fazer.

Nas cartas à esposa que havia ficado no Brasil com os filhos, do mês de setembro de 1971, igualmente como nas cartas daquele final de ano para Barbara Freitag, o sociólogo ressalta o cansaço e menciona a possibilidade de pedir demissão pois,

*...cheguei muito cansado (...) e cada vez custa-me mais a rotina de trabalho. Acho que atingi o limite da saturação; recomeçar todo o ano a ensinar novas turmas chega a ser interessante quando se é jovem e quando se ensina, na própria língua, estudantes que compartilham as mesmas preocupações e esperanças. Aqui, estou tão distante de todos eles, quanto eles de mim. Decididamente, o sacrifício não paga a pena ... Estou pensando em pedir demissão. (carta a Myriam, 15/09/1971)*<sup>88</sup>

É evidente por esta carta – e para outra que enviou em fins de 1971 para Barbara Freitag –, que nos últimos 4 meses daquele ano Florestan estava decidido a encerrar o exílio no Norte e voltar ao Brasil. Ele lastima que tenha somente mais dois colegas que “também são socialistas”, e com a exceção de outros poucos liberais e poucos estudantes “a convivência sempre foi mais formal.” (carta a Myriam, 03/10/1971)<sup>89</sup>

<sup>85</sup> FERNANDES, 2007, p. 45. Em todas as citações do texto de Heloísa R. Fernandes, nesta e próximas, foi mantido a padronização que ela seguiu em sua publicação da revista *TRAJETOS* de 2007, com os itálicos nos trechos das cartas de Florestan, e as datas das cartas entre parênteses.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> FERNANDES, 2007.

<sup>88</sup> Idem, p. 46.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*.

A saudade da família é outro fator que afetou Florestan, pois em outubro de 1965, quando esteve na Universidade de Colômbia, diz numa carta a Miriam: “*me emociono quando escrevo para vocês ou recebo as cartas e a pressão sobe que nem rojão.*” (carta a Myriam de 14/10/1965)<sup>90</sup>

Heloísa finaliza seu artigo narrando sobre os principais interesses temáticos dos cursos e obras que o pai desenvolveu no exílio, a relação coincide com a lista que é citada mais a frente, na parte “A produção intelectual relacionada ao exílio”.

Um registro mais detalhado do exílio de Florestan, porém sintético, está noutro testemunho de sua filha Heloísa Fernandes, que confirma a angústia vivida pelo pai ao dizer que “para ele, o exílio significa viver arrancado do seu país, da sua língua, dos seus sonhos e das suas lutas.”<sup>91</sup> Para a filha Heloísa, o pai teria ampliado seus interesses sobre a América Latina, “tanto na temática, quanto em relação aos interlocutores”, pois no exílio “fortaleceu seu diálogo com outros intelectuais latino-americanos como Orlando Fals Borda (Colômbia), Aníbal Quijano (Peru), Pablo González Casanova (México), Jules Riverend (Cuba), José Nun (Argentina), entre outros.”<sup>92</sup>

A investigação no espólio e biblioteca de Florestan Fernandes, em busca dos nomes relacionados por Heloísa, oferece evidências que confirmam a convivência e interação intelectual do brasileiro com estes pesquisadores latino-americanos. É possível constatar que Florestan possuía alguns livros deles, inclusive com dedicatórias, e se correspondeu com os pesquisadores. As cartas que recebeu destes intelectuais compreendem um recorte temporal mais amplo e Florestan provavelmente os conhecia antes do exílio. Porém, observa-se que o intelectual que mais se correspondeu com Florestan e tornou-se seu melhor amigo em Toronto e principal vínculo latino, foi o argentino José Nun, tratado nas cartas de Florestan pelo apelido de “Pepe”. Pela análise superficial da correspondência que Nun enviou, confirma-se a forte e leal amizade que mantinham. O pesquisador Diogo Valença, que também teve contato com estas cartas e realizou uma entrevista com José Nun em 2019, assim enfatiza “que José Nun foi o amigo mais próximo de Florestan Fernandes no exílio canadense e penso que um sentimento latino-americano unia a ambos.”<sup>93</sup>

Mais do que amigos, alguns destes intelectuais foram citados e debatidos em seus livros, sobretudo aqueles que publicou após retornar do exílio, especialmente *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973) e *A revolução burguesa no Brasil* (1975).

<sup>90</sup> FERNANDES, 2007, p. 47.

<sup>91</sup> FERNANDES, 2015, p. 21.

<sup>92</sup> FERNANDES, 2015, p. 22 & MOTA, 1998, p. 13.

<sup>93</sup> COSTA, 2020, p. 292. Cerca de 20 itens documentais, correspondências, que José Nun (“el Pepe”) enviou para Florestan Fernandes no período compreendido entre o ano de 1966 a 1978. Arquivadas na “UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBi-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes.

Um outro personagem desta rede de relações intelectuais de Florestan neste período foi um americano o qual se correspondeu por cartas, e provavelmente tenha estado pessoalmente com ele em alguma ocasião, chamado Kalman H. Silvert, autor de *La sociedad problema: reacción y revolución en América Latina* (1962) e organizador de *Expectant peoples. Nationalism and development* (1963). No espólio de Florestan, além destes dois livros, encontra-se cerca de 9 “itens documentais” de tipo correspondências, que o professor e autor estadunidense enviou para Florestan entre os anos 1970 a 1972. Silvert (10/03/1921-15/06/1976) foi pesquisador e autor de livros sobre democracia e autoritarismo na América Latina. Além de 1º. Presidente da Latin American Studies Association (LASA) “Associação de Estudos Latino Americanos”, fundada em 1966, juntamente com outros especialistas desta área, foi professor de Ciência Política da New York University. Ao se observar pelos papéis de carta timbrados utilizados por Silvert, que continha a chancela da Fundação Ford, entende-se que era também nesta condição que se comunicava com Florestan Fernandes.<sup>94</sup>

As negativas do brasileiro em integrar projetos da Fundação americana, mesmo no Brasil, de certo modo aparecem nestas cartas. Pode se destacar alguns indícios sobre isto nestes diálogos das correspondências entre Florestan e Kalman Silvert, que indicam uma relação cordial entre pesquisadores, mas também um tom irônico e postura firme de Florestan frente ao homem da Fundação Ford.

Comecemos por uma carta de Silvert, com papel timbrado, datada de 02 de Julho de 1970, na íntegra, com a tradução para o português:

Dear Florestan:

I hope you will pardon my not having answered your letter before May 15th, as you request. I did not because I thought it’ importante that you decide yourself what you should do. And now I hear that you have accepted, and I am overjoyed. You are certainly competence for the job – and not at all unqualified, as you say. Political sociology is a field of which you are completely in control, and that is what you should and will be teaching. Toronto is lucky to have you.

I am having copies of the books you request send to you. And anything I can do to help you with courses outlines, Reading lists, and the like – well, just ask.

I send you grandes abraços, and a thousand congratulations.

Cordially,

Kalman H. Silvert<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Na enciclopédia “wikipédia inglesa”, o resultado do nome de Kalman Silvert traz um texto médio, com toda a relação da produção bibliográfica do autor e também informa: “He served as an adviser to the Ford Foundation which aided the formation of LASA.” (Ele atuou como um consultor da Fundação Ford, que ajudou na formação da LASA.)

<sup>95</sup> Tradução: “Caro Florestan: Espero que me perdoe por não ter respondido sua carta antes de 15 de maio, como você pediu. Não o fiz porque achei importante que você decidisse o que deveria fazer. E agora ouço que você aceitou, e estou muito feliz. Você certamente é competente para o trabalho – e nem um pouco desqualificado, como você diz. A sociologia política é um campo no qual você tem controle total, e é isso que você deve e vai ensinar. Toronto tem sorte de ter você. Estou enviando cópias dos livros que você pediu. E qualquer coisa que eu possa fazer para ajudá-lo com esboços de cursos, listas de leitura e coisas do tipo – bem, é só pedir. Envio a você grandes abraços e mil parabéns. Cordialmente, Kalman H. Silvert.” Documento do arquivo “UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBI-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes.”

Pelo período, deve-se considerar que Florestan estava há pouco tempo no exílio, e ao que sugere o teor da carta, Silvert pode ter sido um dos responsáveis pela ida de Florestan para o Canadá, como também por outras incursões do brasileiro em Nova York, pois se diz feliz de Florestan ter aceito o trabalho de lecionar sociologia política em Toronto, e que eles têm sorte de tê-lo.

Entretanto, cerca de meio ano depois, numa carta datada de 27 de Janeiro de 1971, o tom vai mudando. Inicialmente tratando sobre a participação de Florestan num evento de sociologia política em Porto Rico, que obviamente não era uma “ordem” que ele fosse, para o trabalho de ler e comentar “papers”, mas que sua contribuição nos comentários seria produtiva para o encontro. E no meio da carta, abre um parágrafo com o seguinte teor: “I remain disturbed about your decision to stay away from a direct involvement with CEBRAP. I understand your reasoning perfectly and sympathize entirely with it as it reflects a profound sense of personal integrity and morality. (...)”<sup>96</sup> Portanto, aqui Silvert está ciente que Florestan não vai se envolver com o CEBRAP.

E por fim, numa carta de Florestan Fernandes para K. Silvert, do dia 28 de março de 1972, estando Florestan em seu endereço na Rua Nebrasca em São Paulo, inicia a missiva comunicando que havia recebido uma carta de Aldo Solari, amigo em comum dos dois, pedindo para endossar um pedido de aportes para a Fundação Ford. Fernandes responde que será capaz de fazer porque considera aportes muito úteis para o desenvolvimento das ciências sociais na América Latina e destaca a importância da revista da LASA, aberta a cientistas de diferentes ideologias. Porém, finaliza a carta com a seguinte frase: “I think that this would be appreciated by my colleagues, even by those who would like to see aportes more engaged in the fighting of our authoritarian and totalitarian regimes.”<sup>97</sup> Com uma “alfinetada” discreta e educada, Florestan diz estar disposto a endossar o pedido, mas gostaria de ver tais aportes na luta contra a ditadura no Brasil e outros países da América Latina, o que certamente não era o caso ali.

Como observamos anteriormente, o próprio Florestan afirma ter recusado propostas para integrar projetos da Fundação Ford, entretanto, ao se observar pelas cartas que recebeu de Silvert e a que enviou para ele – faltando certamente outras cartas dessa correspondência dos dois, que não encontramos no arquivo –, observa-se que ele mantinha boas relações com o intelectual de Nova York, pois

<sup>96</sup> Tradução: “Continuo perturbado com sua decisão de se afastar de um envolvimento direto com o CEBRAP. Entendo seu raciocínio perfeitamente e simpatizo inteiramente com ele, pois reflete um profundo senso de integridade pessoal e moralidade.” Doc. 02.09.8121 da “UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBi-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes.”

<sup>97</sup> Tradução: “Acredito que isso seria apreciado pelos meus colegas, mesmo por aqueles que gostariam de ver os aportes mais engajados no combate aos nossos regimes autoritários e totalitários.” Doc. 02.09.2325 da “UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBi-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes.”

como este homem era da divisão internacional de América Latina da LASA, Florestan necessariamente dialogava com ele, e provavelmente participou de eventos, e talvez ele seja um dos apoios do exílio, mas observa-se uma postura independente.

## A PRODUÇÃO INTELECTUAL RELACIONADA AO EXÍLIO.

Os destaques e menções sobre o exílio nas obras de Florestan Fernandes estavam diretamente relacionadas aos estudos que realizou naqueles anos de afastamento do Brasil.

Eliane Veras Soares foi uma das primeiras pesquisadoras da área de sociologia a mapear e relacionar a obra que teria sido oriunda do exílio de Florestan. Segundo Eliane, "Florestan estava sentindo necessidade de dar vazão à sua vocação política." Eliane Veras constata a importância que o sociólogo deu aos temas políticos nas suas publicações dos anos 70 e 80, dos quais ela destaca:

Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina (1973), A revolução burguesa no Brasil (1975), Circuito Fechado: quatro ensaios sobre o poder institucional (1976b), Apontamentos sobre a teoria do autoritarismo (1979), Da guerrilha ao socialismo: a Revolução Cubana (1979), Movimento socialista e partidos políticos (1980), O que é revolução? (1981), Poder e contrapoder na América Latina (1981), e A ditadura em questão (1982).<sup>98</sup>

Essa lista está correta e reflete os principais temas que foram desenvolvidos por Florestan no Canadá. Entretanto, é necessário complementar ou compreender em detalhes este mapeamento, procurando especificar quais foram os textos produzidos no exílio que estão inseridos nas obras listadas acima.

Existem ainda obras ausentes na lista de Eliane V. Soares, mas que são relacionadas ao período na Universidade de Toronto. Uma delas é *A natureza Sociológica da Sociologia* (1980). Na introdução desse livro Florestan explica as circunstâncias para a produção das reflexões ali contidas, que tiveram origens a partir de anotações para um curso de pós-graduação no 1º Semestre de 1978 na PUC/SP, e também aponta o período de exílio como determinante, pois tal experiência o colocou numa crise permanente. Florestan afirma:

Depois de 1969, a minha identificação com a sociologia e com os papéis intelectuais do sociólogo sofreu uma crise. A crise surgiu entre 1969 e 1972, em Toronto (onde, aliás, ela não deveria ter lugar: para mim a oportunidade era daquelas que são vistas como o coroamento de uma carreira de "nível internacional" – mas foi exatamente essa oportunidade que funcionou como o equivalente do poço em que ficou o jovem José; saí de lá transformado e dentro de uma crise de longa duração, da qual ainda não emergi). Para ficarmos no essencial: a sociologia perdeu o seu encanto, para mim; e o sociólogo profissional converteu-se numa pessoa que luta mais para sobreviver e ganhar a vida – enfim, para preservar e reforçar sua condiçõozinha de *classe média* – do que pela verdade inerente à natureza científica e, portanto, revolucionária da explicação sociológica.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> SOARES, 1997, p. 80.

<sup>99</sup> FERNANDES, 1980, p. 13.

O José citado no fragmento é o personagem hebreu da história bíblica do livro *Gênesis*, filho de Jacó, que em razão dos ciúmes dos irmãos foi deixado no fundo de um poço velho e sem água, enquanto cuidavam de rebanhos no deserto, e posteriormente José foi vendido pelos seus próprios irmãos para uma caravana de comerciantes estrangeiros (ismaelitas), que o levaram para o Egito e lá foi novamente vendido como escravo para um oficial da guarda do Faraó.

Talvez Florestan Fernandes tenha feito essa analogia com “o José do Egito” por tratar-se de curso ministrado numa universidade confessional, como a PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); mas de outro lado, apresenta uma metáfora provocativa, dirigida a alguns outros intelectuais brasileiros, ou seja, “aos seus irmãos” da USP, que não o defenderam, ou mesmo que o traíram a partir de 1964 e depois em 1969, e permitiram que ele partisse para o estrangeiro. São apenas especulações em torno desta metáfora, que não deixam de configurar um certo ressentimento, e algum grau de melancolia e mágoa, pois reafirma que está numa crise da qual não emergiu até aquele ano de 1980. Supõe-se que Florestan não superou completamente esta crise até o final de sua vida em 1995.

Neste livro de final dos anos 1970 o destaque acima é apenas uma parte de suas confissões sobre a vida intelectual pós 1972, que esboça logo no início, na nota explicativa e na primeira parte da introdução, falando de crises e dilemas, mas sempre reafirmando sua adesão ao socialismo e à revolução contra a ordem. Num balanço de sua carreira Florestan avalia:

O dilema psicológico, político e moral, para mim: aparece por causa da minha tentativa persistente de entrelaçar a sociologia, *como ciência*, ao socialismo, *como movimento político revolucionário* (nas várias gradações: da revolução dentro da ordem e da revolução contra a ordem; alternativas históricas que não dependem da vontade pessoal – eu prefiro a última, a ela dei minha adesão definitiva). Não compartilho da ideia-refúgio de que a “neutralidade científica” e a “condição profissional” isentam o sociólogo da *responsabilidade intelectual e política* (não só como um “momento de opção moral ou teórica”, mas também como um “momento de opção prática”: o que quer dizer que defendo toda a carga possível da saturação-límite dos papéis intelectuais dos sociólogos → não servos do poder, porém agentes do conhecimento e da transformação do mundo).<sup>100</sup>

O Florestan Fernandes de 1980, em direção ao ano de 1983, marco do centenário da morte de Karl Marx, vai cimentando um sociólogo mais radical, consciente de todas as consequências desta posição.

Outra obra não listada por Veras Soares, mas que foi produzida integralmente em inglês, e constitui a principal produção intelectual de Florestan Fernandes desenvolvida e publicada no exílio de Toronto foi o conjunto de três ensaios intitulado *The Latin American in Residence Lectures* (Toronto – 1969/1970). Este opúsculo de 63 páginas contou com a edição e apresentação do Prof. Kurt L. Levy (Chairman Latin American Studies Programme).

<sup>100</sup> FERNANDES, 1980, P. 15.

Na “nota explicativa” do livro *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973), Florestan comenta este trabalho do Canadá e que a publicação se deve ao professor Kurt L. Levy. Em seguida agradece ao Prof. Kenneth N. Walker, que o ajudou a melhorar o seu texto em inglês e a agradece a Marion Blute e Graig Mckie, que auxiliaram Kurt Levy a preparar os textos para a edição em inglês.<sup>101</sup>

Até onde foi possível apurar, somente dois ensaios dessa obra foram traduzidos e publicados em português, da seguinte forma: \* o Capítulo I, intitulado “Patterns of external domination in Latin America”, saiu como o primeiro capítulo do livro *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina* (1973), com o título “Padrões de dominação externa na América Latina”; e \* o Capítulo III, nomeado originalmente “Authoritarian Regimes and the Political Roles of the Intellectual in Latin America”, que saiu aqui com o título traduzido de “A Ditadura Militar e os papéis políticos dos intelectuais na América Latina” e foi publicado como terceiro (3º.) capítulo do livro *Círculo Fechado* (1976b).<sup>102</sup>

Sobre este terceiro capítulo, o autor explica que igualmente foi subsídio para o livro *A ditadura em questão* (1982), e assim expos na nota explicativa, acrescentando, que: “Análises desse tipo fazem parte da frente de luta e de contestação, pela qual a desobediência civil se manifesta e, por vezes, procura corresponder ao movimento mais profundo de repúdio às ditaduras, que vem da massa pobre e despossuída das populações.”<sup>103</sup>

Não constatamos que o Capítulo II do livro *The Latin American in Residence Lectures*, intitulado “The meaning of Military Dictatorship in present day Latin America” tenha sido traduzido para o português e/ou publicado. Um artigo do campo da sociologia, que se propôs a mapear todos os rastros sobre *A circulação internacional de Florestan Fernandes* também não conseguiu desvendar os destinos editoriais deste 2º. Capítulo, pois foi apresentado no Canadá, mas não consta no quadro elaborado pelos sociólogos, que reuniu “trabalhos apresentados por Florestan Fernandes em eventos científicos internacionais.”<sup>104</sup>

No Brasil, o livro *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973), é a obra que mais recolheu os trabalhos realizados no exílio do autor, pois além do 1º. capítulo, registrado acima, os dois outros capítulos também são do mesmo período no Canadá: \* o 2º. capítulo, intitulado “Classes sociais na América Latina” foi uma comunicação apresentada ao *Seminário sobre os Problemas de Conceituação das Classes Sociais na América Latina*, ocorrido no Instituto de Investigaciones

<sup>101</sup> FERNANDES, 2009, p. 18.

<sup>102</sup> O historiador Carlos Fico informa que a obra *Círculo Fechado*, de Florestan Fernandes foi analisada por uma comissão do Ministério da Justiça na década de 1970, dentro de uma lista de “livros considerados atentatórios à segurança nacional” (FICO, 2021, p. 83).

<sup>103</sup> FERNANDES, 1982, p. 1.

<sup>104</sup> BRASIL JR & BLANCO, 2018, p. 79.

Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 12-18 dez. 1971; e \* o 3º. capítulo “Sociologia, Modernização Autônoma e Revolução Social”, redigido em abril de 1970 e apresentado como comunicação ao *X Congresso Latino-Americano de Sociologia*, realizado em Santiago do Chile, entre 28/08 a 05/09 de 1972.<sup>105</sup>

O sociólogo contemporâneo Ricardo Antunes, que faz a apresentação de uma das últimas edições deste, que é um livro seminal para a sociologia brasileira e latino-americana, afirma que a obra de Florestan “tem como fio condutor o desvendamento da subordinação estrutural da América Latina ao imperialismo, os elementos causais de travagem da modernização burguesa, o papel das classes sociais nas possibilidades e alternativas vislumbradas, além de explorar o desafio da sociologia crítica.”<sup>106</sup>

Portanto, com sociologia crítica, teoria da dependência e tentativas de desvendamento do imperialismo, Florestan enfrentou a resistência dos seus colegas americanos, como ele próprio descreve em depoimento:

Tive vários conflitos com colegas americanos, mais que com os europeus, por causa disso. Pois, assim como ficam doentes quando ouvem falar em imperialismo, se irritam diante do uso consistente do conceito de dependência e da difusão dessa teoria. Eles preferem lidar com conceitos abstratos, evasivos, para explicar as coisas, “não dar nomes aos bois” e confundir os vários processos na vila comum da “teoria da modernização”, vista unilateralmente como modernização dependente e controlada de fora.<sup>107</sup>

Assim, Florestan apresenta parcialmente a recepção de seus trabalhos no exterior, no ambiente e atmosfera intelectual [da América do Norte] no qual estava elaborando, apresentando e discutindo suas investigações.

Outro artigo importante desenvolvido no exílio, mas também ausente da lista de Eliane V. Soares, foi “Sociólogos: os novos mandarins?”, publicado em português pela primeira vez em fins de 1974, na revista *Debate & Crítica*, nº. 04, e reunido depois em *A Sociologia no Brasil* (1976). “Sociologists: The New Mandarins?” (1969) foi a introdução de Florestan ao debate das comunicações dos Profs. John R. Seeley e Amitai Etzioni, num “workshop” organizado pela School of Graduate Studies da Universidade de Toronto, sob o patrocínio do Depto. de Sociologia, realizado entre 31 de outubro e 01 de novembro de 1969.<sup>108</sup>

Florestan elabora este artigo com uma força predominantemente política, no qual explicita: “Eu sou, ao mesmo tempo, sociólogo e socialista.” Se opõem, “de modo claro e decidido, ao isolamento dos cientistas sociais e à neutralidade das ciências sociais, em matérias que sejam vitais”. “Para uma nova relação entre a sociedade e as ciências sociais” Florestan apresenta três requisitos que são essencialmente um

<sup>105</sup> FERNANDES, 2009, p. 41 e 121.

<sup>106</sup> ANTUNES, 2009, p. 13.

<sup>107</sup> FERNANDES, 1978, p. 112.

<sup>108</sup> FERNANDES, 1976a, p. 266.

manifesto pelo posicionamento do sociólogo, contra o isolamento e por “novas formas de comunicação entre o sociólogo, como cientista social, e os diferentes setores e inclusive forças da sociedade.”<sup>109</sup>

Um texto da fase do “pré-exílio” nos Estados Unidos, entre 65 e 67, foi publicado pela Universidade de Colúmbia em 1967, intitulado *Social Science in Latin America*, que foi uma tradução para o inglês, do artigo *Ciências Sociais na América Latina*, originalmente apresentado por Florestan na “Conferência sobre Estudos Latino Americanos” realizado no Rio de Janeiro em 1965, sob o patrocínio do CLAPCS (Comitê Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais).<sup>110</sup>

Florestan Fernandes intensificou seus estudos sobre Revolução Russa e Lênin durante sua estadia no Canadá, mas tais leituras vieram à público alguns anos depois do exílio, através de três publicações seminais das editoras Hucitec e Ática, como *Que fazer?, O Estado e a Revolução* e a “Introdução” de Florestan para o volume *Lênin*, da “Coleção Grandes Cientistas Sociais.” A partir destas obras de final da década de 70 e início de 80 observa-se que o sociólogo vai cristalizando sua posição política e suas intervenções intelectuais ganham um perfil *publicista*, característica do revolucionário russo.<sup>111</sup>

Mesmo que expondo sobre a presença de um “ecletismo bem temperado” na obra de Florestan, o sociólogo Gabriel Cohn conclui seu artigo destacando a “Introdução” ao *Lênin* da Ática e ressaltando o marxismo do colega, concepção alimentada

não apenas por Marx, mas por Lênin, esse Lênin ao qual Florestan dedicou um texto que deve ser sério candidato a ser uma das melhores coisas que se tenha escrito como comentário a respeito: a introdução que Florestan fez ao volume sobre Lênin da coleção Grandes Cientistas Sociais.<sup>112</sup>

Portanto, tais traduções e textos, consequentemente confirmam o que o amigo Antonio Cândido escreveu, de que Florestan “costumava dizer e escrever que era marxista-leninista.”<sup>113</sup> Entretanto, a evidência de aprofundamento no leninismo, teria ocorrido exatamente durante o período de exílio em Toronto.<sup>114</sup>

## O RETORNO AO BRASIL DEPOIS DO EXÍLIO

Na “Oração de patrono dos formandos do curso de Ciências Sociais da UFRJ em 20 Janeiro de 1978”, Florestan explica melhor o que ele chama de “saída da vida universitária” que teria sido quando se demitiu de Toronto e define: “Saí da vida

<sup>109</sup> FERNANDES, 1976a, p. 268-269.

<sup>110</sup> BRASIL JR & BLANCO, 2018, p. 79.

<sup>111</sup> RODRIGUES, 2010, p. 65 e p. 170.

<sup>112</sup> COHN, 1987, p. 52.

<sup>113</sup> CANDIDO, 1998, p. 44).

<sup>114</sup> RODRIGUES, 2010, p. 65, p. 73-74 e p.172.

universitária em 1972, por minha decisão – e não em 1969, por decreto da ditadura. Ou seja, quando me demiti da Universidade de Toronto por minha conta e risco – e não quando fui ‘aposentado’ no Brasil.”<sup>115</sup>

Após retornar ao Brasil, a biografia de Laurez Cerqueira informa que Florestan recebeu convite para trabalhar no “recém-criado CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), uma instituição financiada pela Ford Foundation voltada para a reflexão no campo das ciências humanas, mais especificamente a sociologia e a economia”, entretanto ele “rejeitou o convite peremptoriamente, dizendo que era inadmissível colocar sua inteligência a serviço de um projeto dos EUA.”<sup>116</sup>

Portanto, para além de uma das cartas enviadas para Barbara Freitag, apresentada na parte 3, em que Florestan confirma ter recusado participar de projetos ligados a Fundação Ford; os financiamentos do CEBRAP pela Fundação Ford são conhecidos e tratados pela bibliografia, como por Bernardo Sorj, Lidiane S. Rodrigues e Kátia Baptista.<sup>117</sup> Bernardo Sorj menciona o volume expressivo das publicações de Fernando Henrique Cardoso (FHC) nas revistas e edições ligadas ao Centro, entre os anos de 1973 a 1978. Destaques para a obra de FHC sempre estão presentes nos estudos sobre o CEBRAP.<sup>118</sup> Outra definição do Centro seria:

Fundado em 1969, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) teve como objetivo não somente abrigar os professores universitários uspianos aposentados compulsoriamente após a decretação do AI-5, mas também reunir um grupo de intelectuais cuja preocupação analítica voltava-se para uma nova interpretação a respeito da realidade brasileira, principalmente após o Golpe militar de 1964.<sup>119</sup>

Tanto B. Sorj quanto todos os outros que pesquisaram o tema, não deixam de listar os outros intelectuais que transitaram pelo CEBRAP, com publicações, ao longo de períodos diversos. Para além dos três citados até aqui, como Novais, Schwarz e Fernando Henrique, os outros cientistas sociais e economistas foram: José Arthur Gianotti, José Serra, Francisco Weffort, Maria da Conceição Tavares, [Francisco] Chico de Oliveira, Paul Singer, Boris Fausto, Marilena Chauí, Carlos Estevam Martins, José Álvaro Moisés e Bolívar Lamounier.<sup>120</sup>

Voltando. Numa descrição sobre sua saída do Canadá e retorno ao Brasil, Florestan relatou à Bento Prado Jr. e Olgária Matos, em entrevista concedida e publicada por *Em Tempo* em dezembro de 1978. Conforme o sociólogo:

No Canadá, depois de um ano como professor contratado, foi me oferecido *tenure* e poderia ter ficado para sempre na vida universitária. No entanto, dois anos depois, demiti-me, sem qualquer motivo aparente. Nos Estados Unidos ou no Canadá, uma pessoa que faz isso passa por louco... Possuía um cargo muito bom, com todas as

<sup>115</sup> FERNANDES, 2011b, p. 93.

<sup>116</sup> CERQUEIRA, 2004, p.105.

<sup>117</sup> SORJ, 2008, p. 47; RODRIGUES, 2010, p. 120 & BAPTISTA, 2010, p. 238.

<sup>118</sup> BAPTISTA, 2010, p. 230.

<sup>119</sup> Idem, p. 225.

<sup>120</sup> SORJ, 2008, p. 54; RODRIGUES, 2010, p. 117 & BAPTISTA, 2010, p. 229.

condições imagináveis de trabalho, bem remunerado e com todo o prestígio. E voltei para não ser nada aqui. (...) Não preciso da Universidade para ser intelectual e cumprir minhas tarefas como eu as vejo. (...) Vários colegas meus quiseram saber porque eu havia abandonado o meu lugar na Universidade de Toronto. É uma hipótese. Mas respondi que quis demonstrar que não preciso da Universidade de São Paulo. Uma resposta que poderia parecer orgulho, empáfia. Porém, quase sempre essas explosões verbais possuem um significado profundo. É uma tentativa de mostrar que a minha rebeldia sobreviveu por outros meios, e que tem um outro solo histórico. E esse solo não está dentro da Universidade.<sup>121</sup>

Mais uma vez, observa-se um analista áspero, amargo, construindo uma forte crítica à USP. Também anuncia que está seguro para ser um intelectual por outros meios que não àqueles ligados à Universidade. Entretanto, em 1978, Florestan aceitou o convite de Dom Paulo Evaristo Arns para lecionar na PUC-SP.<sup>122</sup> Mas, segundo o sociólogo, em depoimento de 1983, essa decisão foi difícil e muito refletida, e descreve:

Eu não tenho nenhuma restrição a fazer à PUC; não foi fácil a decisão de aceitar o convite de trabalhar na PUC. De fato, quando recebi o convite hesitei muito, e hesitei não tanto por ser uma escola particular, mas por ser uma universidade confessional, uma universidade católica, e eu não sou na verdade católico, como marxista sou ateu, e para mim era um problema: como me relacionar com uma universidade que está tão distanciada da minha posição cultural e política?

Pensando bem, vi que o problema não era meu, era da universidade. (...) Era importante então marcar que nós não recusávamos o trabalho intelectual, nós recusávamos certas condições políticas de trabalho.<sup>123</sup>

Pode parecer um aspecto menor falar sobre o ateísmo de Florestan – vinculado ao seu marxismo como uma atitude teórica lógica –, mas não, pois atualmente existem historiadores e sociólogos declaradamente marxistas e militantes sociais que se afirmam religiosos. Quanto a PUC-SP, “não se pode deixar de assinalar que a instituição era um dos redutos de agrupamento dos setores intelectualizados, que sob o escudo de D. Paulo Evaristo Arns, opunha-se à ditadura militar.”<sup>124</sup>

E no momento em que concedeu a entrevista, em fins de 1983, com cerca de 5 anos de PUC, o sociólogo menciona a liberdade que possuía e confortavelmente declara:

Em nenhum momento, desde o primeiro curso que eu dei até hoje [1983], a PUC teve alguma interferência no meu trabalho pessoal. Nunca houve uma tentativa de dizer: “Não use Marx, não use Lênin, não faça isto, não faça aquilo, não trate conflito de classe, de luta de classes.” Nada. Eu dei o ensino mais militante possível, as vezes até parece ensino de uma escola de partido, e nunca sofri nenhuma restrição.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> FERNANDES, 2011b, p. 359.

<sup>122</sup> CERQUEIRA, 2004, p. 105.

<sup>123</sup> FERNANDES, 2008, p. 159.

<sup>124</sup> RODRIGUES, 2010, p. 153.

<sup>125</sup> FERNANDES, 2008, p. 160.

A biografia de Laurez Cerqueira recupera um texto do próprio Florestan Fernandes, publicado na Revista *Ensaio* IV, nº. 08, s/d; no qual o sociólogo assim explica o seu processo de retorno ao Brasil e afirma:

Na verdade, nos fins de 72, quando vim pra cá, pensei: 'Eu fui pra Toronto e fiquei lá pensando que podia lutar ali contra a ditadura.' Depois descobri que lá não se luta contra a ditadura. Os que nos ouviam eram pessoas que eu não precisaria convencer; além de constituírem um público fechado, minoritário. O esforço maior, lá, ia na direção de fortalecer a ditadura. Por isso é que pensei: 'Eu volto para o Brasil e lá eu vou poder lutar.' Vim e não pude lutar coisa alguma, porque, realmente, de 1973 em diante vivi dentro de um isolamento tremendo.<sup>126</sup>

Na continuação das declarações de retorno do exílio, observadas anteriormente, Fernandes fala sobre alguns amigos terem se afastado dele, ou lhe evitado, e por isso a razão do isolamento. Outro aspecto destacado por Laurez Cerqueira são as impressões de Florestan acerca do tipo de intelectual brasileiro que encontrou neste retorno ao Brasil, o qual "havia internalizado o medo sob a forma de pânico (...). Para ele, os intelectuais, em média, haviam falhado por não oferecerem a resistência que deles se esperava ante um regime de força, e que as oportunidades de lutar nos anos 1960 e 1970 foram desperdiçadas ou mal aproveitadas.<sup>127</sup>

A volta definitiva ao Brasil, apesar do isolamento que Florestan afirma ter vivido, ainda não foi o pior dos mundos, pois neste período destacou-se também sua atuação como editor, uma vez que:

Ao retornar do Canadá, com intelectuais ligados à Editora Hucitec, será artífice de duas revistas, *Debate* e *Crítica e Contexto* – cujo alcance editorial não se iguala a congêneres como *Opinião* e *Movimento*. Sua atuação editorial mais significativa, contudo, será a coordenação da Coleção Grandes Cientistas Sociais da Editora Ática e da Coleção Pensamento Socialista da Editora Hucitec, dividida em três séries, a saber: Clássicos; Linha de Frente; Debate Contemporâneo.<sup>128</sup>

A fundamental Coleção editada entre 1978 e 1990 foi o equivalente de seus artigos reflexivos produzidos no Canadá, em "estudos autônomos e solitários" sobre as várias revoluções do século XX. De fato, a coleção da Ática é inegavelmente um projeto marcante na história editorial brasileira. Ao se elaborar a bibliografia geral de Florestan não se deve esquecer de mencionar este projeto, voltado ao ensino médio e às universidades e com 1/3 de títulos de autores revolucionários socialistas, constituiu-se igualmente numa convocação de engajamento aos intelectuais no Brasil.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> CERQUEIRA, 2004, p.105.

<sup>127</sup> Idem, p. 106-107.

<sup>128</sup> RODRIGUES, 2010, p. 167-168.

<sup>129</sup> RODRIGUES, 2010, p. 168-169 & MIRANDA, 1996, p. 7.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste capítulo foi tentar revelar como a experiência intelectual do exílio marcou a trajetória deste brasileiro de enorme valor para as áreas das ciências sociais, das ciências humanas e da história. Um aspecto a se registrar é o contínuo interesse que Florestan Fernandes desperta nos apaixonados pela sociologia, pela história e pelo engajamento na luta de classes ao lado dos trabalhadores.

A íntegra da obra de Florestan Fernandes, seja a de sociologia ou a de interpretação do Brasil, não foi objeto de discussão nesta investigação. Entretanto, faz-se necessário esboçar alguns rápidos apontamentos sobre esta produção, pois alguns aspectos desta obra genial acabaram por se cruzar e dialogar com os caminhos do exílio no Canadá, como esperamos ter demonstrado.

Uma impressão sobre a produção intelectual, sugerida por seu amigo e colaborador Octávio Ianni, demonstra que:

A obra de Florestan Fernandes é contemporânea do seu tempo, no sentido de que expressa de forma clara e desenvolvida estas duas dimensões: responde aos desafios do presente e reinterpreta o passado, desvendando outros nexos entre ambos. (...) é contemporânea de muitas realizações notáveis do pensamento brasileiro. (...) As produções de autores como os mencionados a seguir sugerem muito do ambiente intelectual do tempo: Antonio Cândido, Celso Furtado, Paulo Freire, Oscar Niemeyer, Carlos Drummond de Andrade, João Cabral de Melo Neto, Antonio Callado, Nelson Pereira dos Santos, Oduvaldo Vianna Filho (Vianinha). Esses são apenas alguns nomes dentre muitos outros que se poderiam incluir aqui, por suas produções.<sup>130</sup>

Além de destacar o “espírito do tempo” ao qual Florestan estava inserido e que lhe proporcionou sua formação, Octávio Ianni resume as essências do pensamento do sociólogo, ao afirmar que:

O segredo do pensamento de Florestan Fernandes está em que ele se constrói a partir da perspectiva dos grupos e classes sociais que compõem o povo propriamente dito, os trabalhadores da cidade e do campo. É um pensamento que se constrói e desenvolve pela análise das condições históricas sob as quais se forma o povo na sociedade brasileira.<sup>131</sup>

Portanto, a partir das características gerais de sua obra, é nítida a preponderância de Fernandes, no transcorrer do século XX, como um personagem essencial para história contemporânea do Brasil. Sobre isto parece não existir grandes discordâncias entre seus estudiosos, e a perspectiva é a mesma quanto ao seu significado para a formação da sociologia brasileira.

A presença corajosa do sociólogo nunca passará despercebida dos momentos de tomada de partido na história do Brasil contemporâneo, e constantemente posicionando-se de modo crítico, radical e socialista, sempre à esquerda.

<sup>130</sup> IANNI, 2008, p. 39-40.

<sup>131</sup> IANNI, 2008, p. 42-43.

As questões propostas na introdução não foram completamente respondidas, mas o material reunido e os esclarecimentos sobre o seu exílio e sua vida naqueles anos 60 e 70, podem lançar luz para futuros estudos sobre Florestan Fernandes. Assim, a produção de novas abordagens e perspectivas acerca dos exílios de escritores e professores podem contribuir ao campo da memória e da história dos intelectuais brasileiros. É urgentemente necessário se pensar na elaboração sistemática da história e da memória dos principais intelectuais contemporâneos do Brasil.

O contato com uma formação humanista e crítica, dos intelectuais do século passado, pode nos possibilitar uma maior compreensão do que significou a polarização política que permeou boa parte daquele período, no que se convencionou classificar de “pós guerra” ou de “guerra fria” e de ditadura militar brasileira. Essa formação humanista é fundamental para a manutenção da democracia em países como o Brasil.

## REFERÊNCIAS

### ARQUIVOS, LINKS E DOCUMENTOS

#### \* APESP – Arquivo Público do Estado de São Paulo.

- a) as Fichas do “Dept. de Comunicação Social”, nomenclaturas DCSF00879, DCSF00880 e DCSF00881, com anotações do ano de 1983 até 1993;
- b) a ficha da “Delegacia de Ordem Social”, nomenclatura BR\_SPAPESP\_DEOPSSPOSFTEXSNF000732, que percorre o período entre novembro de 1961 a março de 1982;
- c) o prontuário da “Secretaria de Estado dos Negócios da Segurança Pública – Polícia Civil de São Paulo” – Divisão de Informações CPI-DOPS, cód. 52-Z-0-18269 com anotações que percorrem o ano de 1945 até dezembro de 1978. Documentos da Seção DEOPS do Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP).

#### \* UMMA (Unidade Multidisciplinar de Memória e Arquivo Histórico) / Sistema Integrado de Bibliotecas da UFSCar (SIBi-UFSCar)/Fundo Florestan Fernandes.

- dois recortes de jornais: uma do domingo dia 13/09/1964, pequena nota sem autoria do *O Estado de S. Paulo*, p. 24; e outra matéria mais longa assinada por Ralf Kuntz do *Jornal do Brasil*, p. 4.
- cartas escritas e enviadas para Florestan, assinadas pelo argentino José Nun.
- cartas escritas e enviadas para Florestan assinadas pelo americano Kalman Silver.

\* **Seção de obras gerais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro-RJ.**

Consulta da maior parte das referências bibliográficas.

\* **Catálogo on-line do site da Biblioteca UFF.**

Consulta de parte das referências bibliográficas.

## LINKS NA INTERNET

*Links da Plataforma youtube na Internet*

<https://www.youtube.com/watch?v=8DeP2TJ3XXE&t=31s>

Peça Teatral *Vicente e Antonio: a história de uma amizade* – *Florestan Fernandes e Antonio Cândido*, (Grupo Tapa). Duração: (2h0m24s). “O texto de ‘Vicente e Antonio’ é de autoria de Oswaldo Mendes e é lido por quatro atores, sob a direção de Eduardo Tolentino de Araújo, primo de Antonio Cândido, e diretor do Grupo Tapa. No elenco, Walter Breda (Florestan Fernandes), José Augusto Zacchi (Florestan Fernandes jovem), Oswaldo Mendes (Antonio Cândido) e Caetano O’Maihlan (Antonio Cândido jovem), com a participação especial do cantor e violonista Zé Luiz Mazzotti.” (Do texto informado pelo UOL) Exibido ao vivo em 22/07/2020 (Quarta-feira, 20 hrs).

<https://www.youtube.com/channel/UCNiH334YQslyClYxjkM0X8A>

“As mesas redondas” do evento remoto *Florestan Fernandes 100 anos – Ciclo de Seminários*, promovido pela FFLCH / USP, ocorrida nos dias 08, 15, 22 e 29 de julho de 2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=MQe35fx66lU>

Programa “Roda Viva” da *TV Cultura*, Entrevista com Florestan Fernandes, São Paulo/1994.

## LIVROS E ARTIGOS SOBRE FLORESTAN FERNANDES

ANTUNES, Ricardo. *Um pensamento insubmisso* (Apresentação). In: FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.** 4<sup>a</sup> ed. rev. São Paulo: Global, 2009.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Florestan Fernandes e a sociologia da consciência social.* In: **Margem Esquerda**, nº. 34 (pp.107-113), São Paulo: Editora Boitempo, jun/2020.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Apresentação - Por uma sociologia da solidariedade social.* (p. 11-22) In: FERNANDES, Florestan. **Florestan Fernandes: leituras e legados.** – 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Global, 2010.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento & GARCIA, Sylvia Gemingnani. **Florestan Fernandes, mestre da sociologia moderna**. Brasília: Paralelo 15; Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, 2003.

BALDUS, Bernd. Recordações de Bernd Baldus sobre Florestan Fernandes. In: **Novos Olhares Sociais**, vol. 3 – nº. 2 (p. 368-369), 2020.

BAPTISTA, Kátia Baptista. *O CEBRAP nos anos setenta e a emergência de uma nova interpretação do Brasil. Perspectivas*, São Paulo, v. 37, p. 225-248, jan./jun. 2010.

BLUTE, Marion. *Prof. Florestan Fernandes na Universidade de Toronto*. In: **Novos Olhares Sociais**, Vol. 3 – nº. 2 (p. 339-341), 2020.

BRASIL JR, Antonio. *A resistência da desigualdade*. In: **Folha de S. Paulo**, pág. B14; Domingo, 26 de julho de 2020.

BRASIL JR, Antonio & BLANCO, Alejandro. *A circulação internacional de Florestan Fernandes*. In: **SOCIOL. ANTROPOL.** / Rio de Janeiro, v. 08.01:69-107, JAN.- ABR., 2018.

CANDIDO, Antonio. **Florestan Fernandes / Antonio Cândido**. 1ª. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

CANDIDO, Antonio. *Um militante Incansável*. (p. 38-45) In: MARTINEZ, Paulo Henrique. (org.) **Florestan ou o sentido das coisas**. São Paulo: Boitempo Editorial & Centro Universitário Maria Antonia USP, 1998.

CANDIDO, Antonio. Amizade com Florestan. (p. 31-36) In: D'INCAO, Maria Angela. (org.) **O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes**. Rio de Janeiro: Paz & Terra; São Paulo: Unesp, 1987.

CARDOSO, Fernando Henrique. *A paixão pelo saber*. (p. 23-30) In: D'INCAO, Maria Angela. (org.) **O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes**. Rio de Janeiro: Paz & Terra; São Paulo: Unesp, 1987.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. *Em memória de Florestan Fernandes*. (p. 7-9) In: **Estudos Avançados** – USP, vol. 9 – nº. 25, Setembro/Dezembro, 1995.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. *Florestan Fernandes: a criação de uma problemática*. (p. 89-128) In: **Estudos Avançados** – USP, vol. 10 – nº. 26, Janeiro/Abril, 1996.

CERQUEIRA, Laurez. **Florestan Fernandes: vida e obra**. 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

COHN, Gabriel. *O ecletismo bem temperado*. (p. 48-53) In: D'INCAO, Maria Angela. (org.) **O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes**. Rio de Janeiro: Paz & Terra; São Paulo: EDUnesp, 1987.

COSTA, Diogo Valença de Azevedo. *Homenagem a Florestan Fernandes – uma sociologia do impossível*. In: **Novos Olhares Sociais**, Vol. 3 – nº. 2 (p. 283-302), 2020.

DEL ROIO, Marcos. *A Teoria da Revolução Brasileira – tentativa de particularização de uma revolução burguesa em processo*. (Cap. 2; p.73-134) In: **História do Marxismo no Brasil – Vol. 4 / Visões do Brasil**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Chaves do exílio e portas da esperança*. (p. 43-51) In: **Trajetos – Revista de História da UFC**; v. 5, nº. 9/10, 2007.

FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Apresentação: Florestan Fernandes, um sociólogo socialista*. (p. 7-29) In: FERNANDES, Florestan. **Brasil em compasso de espera: pequenos escritos políticos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011a.

FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Florestan Fernandes: um sociólogo socialista*. In: CEPÊDA, Vera Alves; MAZUCATO, Thiago (org.). **Florestan Fernandes, 20 anos depois – um exercício de memória**. São Carlos: Ideias Intelectuais e Instituições: EDUFSCar, 2015.

FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Prefácio à Edição de 1979*. (p. 25-32) In: FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. – 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

FREITAG, Barbara. *Florestan Fernandes por ele mesmo*. In: **Estudos Avançados** – USP, vol. 10 – nº. 26, Janeiro/Abril, 1996.

FREITAG, Barbara. *Democratização, Universidade, Revolução*. (p. 163-180) In: D'INCAO, Maria Angela. (org.) **O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes**. Rio de Janeiro: Paz & Terra; São Paulo: Unesp, 1987.

GARCIA, Sylvia Gemignani. **Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação de Sociologia: Ed. 34, 2002.

IANNI, Octavio. *Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira*. (p. 7-45) In: IANNI, Octavio. (org.) **Florestan Fernandes**. (Col. Grandes Cientistas Sociais, 58) . 1ª. ed. São Paulo: Ática, 2008.

MARTINS, Maro Lara. *Intelectuais e Experiência Intelectual: modos de usar*. 30º Simpósio Nacional de História. **ANPUH**. Recife, 2019. [https://www.snh2019.anpuh.org/resources/analise/8/1552413004\\_ARQUIVO\\_IntelectuaisExperienciaIntelectual\\_modosdeusar.pdf](https://www.snh2019.anpuh.org/resources/analise/8/1552413004_ARQUIVO_IntelectuaisExperienciaIntelectual_modosdeusar.pdf)

MIRANDA, Dilmar Santos de. *Florestan Fernandes: um pensamento crítico militante*. In: **Plural**; Sociologia, USP, São Paulo 3: 1-13, 1º. Sem. 1996.

MOREIRA, Renata Couto. Apresentação: *Por que reeditar hoje um texto de Florestan Fernandes de 1978 sobre o autoritarismo?* (p. 11-23) In: FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)**. 9ª. ed. 1994. 2ª. Reimpressão. São Paulo: Editora Ática, 2000.

MOTA, Carlos Guilherme. *Florestan: memória e utopia*. (p. 13-18) In: MARTINEZ, Paulo Henrique. (org.) **Florestan ou o sentido das coisas**. São Paulo: Boitempo Editorial & Centro Universitário Maria Antonia USP, 1998.

NOVAIS, Fernando. **Aproximações: ensaios de história e historiografia**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

OLIVEIRA, Marcos Marques de. **Florestan Fernandes**. (Coleção Educadores). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010a.

QUERIDO, Fabio Mascaro. **Lugar Periférico, ideias modernas: aos intelectuais paulistas as batatas**. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

RODRIGUES, Lidiane Soares. **Florestan Fernandes: Interlúdio (1969-1983)**. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2010.

SCHWARZ, Roberto. **Seja como for: entrevistas, retratos e documentos**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2019.

SEREZA, Haroldo Ceravolo. **Florestan: a inteligência militante**. São Paulo: Boitempo, 2005.

SILVA, Michel Goulart. *O partido político em Florestan Fernandes*. Revista **Em Debate**, n. 8 (2012): 2º semestre 2012.

SOARES, Eliane Veras. **Florestan Fernandes: o militante solitário**. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

## LIVROS, ARTIGOS, CARTAS E ENTREVISTAS DE FLORESTAN FERNANDES

FERNANDES, Florestan. **O Brasil de Florestan**. [Col. Pensadores do Brasil: do Tempo da Ditadura ao Tempo da Democracia]. (organizador: Antonio David) Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2018.

FERNANDES, Florestan. **Brasil em compasso de espera: pequenos escritos políticos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b.

FERNANDES, Florestan. **Florestan Fernandes: Leituras e legados**. Apresentação Maria Arminda do Nascimento Arruda. 1<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Global, 2010.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Apres. Ricardo Antunes. 4<sup>a</sup>. ed. rev. São Paulo: Global, 2009.

FERNANDES, Florestan. **Florestan Fernandes (Encontros)**. COHN, Amélia (organização). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A força do argumento**. Org. João Roberto Martins Filho. São Carlos/SP: EDUFSCar, 1997.

FERNANDES, Florestan. **A questão da USP**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FERNANDES, Florestan. **A ditadura em questão**. São Paulo: T. A. Queirós, 1982.

FERNANDES, Florestan. **A natureza sociológica da Sociologia**. São Paulo: Ática, 1980.

FERNANDES, Florestan. **Da guerrilha ao socialismo: a revolução cubana**. São Paulo: T. A. Queirós, 1979.

FERNANDES, Florestan. **A condição de sociólogo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

FERNANDES, Florestan. **A Sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1976a.

FERNANDES, Florestan. **Círculo Fechado: Quatro ensaios sobre o “poder institucional”**. São Paulo: HUCITEC, 1976b.

## Outras Bibliografias

BERTONHA, João Fábio. **Os Canadenses**. São Paulo: Contexto, 2021.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

FICO, Carlos. **História do Brasil Contemporâneo**. 1<sup>a</sup> ed. 4<sup>a</sup> reimpressão. (Coleção História na Universidade). São Paulo: Contexto, 2021.

JACOBY, Russel. **Os últimos intelectuais**. São Paulo: Trajetória Cultural: Editora da USP, 1990.

NOVAIS, Fernando. *Entrevista*. In: MORAES, José Geraldo Vinci de. **Conversas com historiadores brasileiros. [entrevistas por] José Geraldo Vinci de Moraes e José Marcio Rego**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

SAID, Edward W. **Representações do Intelectual: As Conferências Reith de 1993**. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SORJ, Bernardo. *O Cebrap nos anos 70: Consolidação e maturidade (1971-1978)*, p. 41-62. <https://books.scielo.org/id/3nwpf/pdf/sorj-9788599662472-05.pdf> In: SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo: da resistência à ditadura ao governo FHC [online]**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.



## C A P Í T U L O 6

# AS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS E POLÍTICAS DE JEAN-FRANÇOIS SIRINELLI, DE JEAN-PAUL SARTRE E DE NORBERTO BOBBIO PARA A HISTÓRIA, O CONCEITO E A REFLEXÃO ACERCA DA FUNÇÃO SOCIAL DOS INTELECTUAIS<sup>1</sup>

Rodrigo Davi Almeida

Professor Associado do Departamento de História e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT, campus de Cuiabá. Pós-doutor em História Contemporânea pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

Na história do pensamento ocidental, a problemática acerca dos intelectuais ocupa importante espaço tanto nos debates acadêmico-científicos quanto naqueles realizados na “ágora”. Historiadores, cientistas políticos, mas sobretudo filósofos e sociólogos são os que têm mais se dedicado a estabelecer as possíveis relações entre os intelectuais e a sociedade.

A despeito das muitas possibilidades de definição do conceito de intelectuais – os *clercs* de Julien Benda, os *intelectuais livremente flutuantes* de Karl Mannheim, os *intelectuais orgânicos e tradicionais* de Antonio Gramsci, os *técnicos do saber prático* e *intelectuais* de Jean-Paul Sartre, os *intelectuais universais e específicos* de Michel Foucault, os *ideólogos e expertos* de Norberto Bobbio, os *legisladores* e *intérpretes* de Zygmunt Bauman, ou ainda os *outsiders* de Edward Said – podemos dizer que todas elas convergem na medida em que refletem e problematizam a função dos intelectuais na cidade.

Crises com fortes impactos sociais como a recente pandemia de Covid-19, a atual crise ambiental do planeta Terra que atualiza o debate sobre a necessidade de superação do capitalismo como modo (insustentável) de produção; o genocídio do povo palestino perpetrado pelo Estado de Israel; a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos da América e o retorno do *neofascismo* ao poder no maior país imperialista da atualidade; a tentativa de golpe de Estado no Brasil arquitetado pelo neofascista Jair Bolsonaro e seus comparsas; todos esses eventos costumam mobilizar ainda mais os intelectuais que se sobre eles manifestam e assumem as mais diferentes e controversas posições políticas.

<sup>1</sup> Este texto, com poucas modificações, foi publicado, originalmente, na revista eletrônica **Territórios & Fronteiras**, vol. 5, nº 01, maio de 2012. [<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/133>]

Nessa esteira, seria lícito aos intelectuais se posicionarem politicamente diante dos problemas do seu tempo, “descendo até a rua”, como fez Jean-Paul Sartre? Ou ainda, os intelectuais devem aceitar a política, como fez Norberto Bobbio, ou devem recusá-la? Seria possível uma história dos intelectuais como defende (e a despeito dos desafios inerentes à empresa) Jean-François Sirinelli? As respostas às questões demandam, antes de tudo, determinadas concepções a respeito de quem são, o que são e o que fazem os intelectuais.

Intentarei, a partir das contribuições teórico-metodológicas e políticas dos autores supramencionados, problematizar o conceito, a função social e o estudo histórico dos intelectuais. Para tanto, utilizarei as discussões realizadas pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), que se tornou figura emblemática do engajamento político na “causa terceiro mundista”; os debates empreendidos pelo filósofo e cientista político, que se elegeu senador vitalício de Roma, Norberto Bobbio (1904-2004) e, finalmente, as considerações do historiador francês Jean-François Sirinelli, que indica a possibilidade do estudo histórico dos intelectuais.

Essencialmente, foram selecionados três textos fundamentais desses autores para a consecução de nosso objetivo central, a saber: *Os Intelectuais*<sup>2</sup> de Jean-François Sirinelli, muito provavelmente o mais importante historiador do tema, atualmente; *Em defesa dos Intelectuais*<sup>3</sup> de Jean-Paul Sartre, pois, como afirma Bobbio “é impossível não se referir a Sartre nessa discussão”<sup>4</sup> e, finalmente, *Os Intelectuais e o Poder*<sup>5</sup> de Norberto Bobbio. Não por acaso, o fato de pertencerem, escreverem e atuarem em conjunturas históricas diferentes faz com que suas contribuições sejam preciosas tanto aos interessados em estudar os intelectuais em perspectiva histórica quanto sociológica, particularmente, do ponto de vista da função social dos intelectuais.

O texto do historiador francês Jean-François Sirinelli intitulado *Os intelectuais* pode ser dividido, fundamentalmente, em duas partes: a primeira, em que descreve e analisa os fatores responsáveis pelo ostracismo e a posterior reabilitação da história (política) dos intelectuais na França, e a segunda, propositiva, no que concerne aos apontamentos teórico-metodológicos para o estudo do tema – intelectuais – pelo historiador.

Os desdobramentos da Guerra da Argélia (1954-1962), de acordo com Sirinelli, passam longe do interesse dos historiadores, ao contrário dos cientistas políticos que, em 1957, portanto, em plena guerra, discutem o papel dos intelectuais na sociedade francesa. Sirinelli nos mostra, historicamente, a dificuldade em se trabalhar com o tema “intelectuais”, o que, segundo ele, fez com que os estudos dos intelectuais

<sup>2</sup> SIRINELLI, 1996.

<sup>3</sup> SARTRE, 1994.

<sup>4</sup> BOBBIO, 1997, p. 13.

<sup>5</sup> Idem.

permanecessem “no mesmo lugar”<sup>6</sup>. Cumpre destacar que Sirinelli não se propõe a investigar, a fundo, o papel ou a função social dos intelectuais. Seu objetivo principal é procurar definir o que são os intelectuais e as possibilidades relacionadas ao estudo da história dos intelectuais.

Sirinelli, inicialmente, elenca os motivos que por alguns anos “eclipsaram” o desenvolvimento do estudo dos intelectuais na França. De acordo com Sirinelli, são eles: o sucesso dos estudos medievalistas (de Jacques Le Goff e de Bernard Guenée) e os de História Moderna (de Robert Mandrou e de Robert Darnton), o status complexo da história política e o problema específico da história dos intelectuais na cidade. Sirinelli ainda argumenta que a história dos intelectuais estava relegada ao ostracismo pois se situava no cruzamento da biografia<sup>7</sup> e da política, esbarrando na história social. Já o medo, por parte dos historiadores, em lidar com um passado muito recente ou um presente que ainda os interpelava, poderia, finalmente, envolvê-los numa trama subjetiva, dificultando, portanto, um estudo objetivo sobre o tema.

Sirinelli destaca que os historiadores franceses negligenciaram as lições de Marc Bloch ensinadas em seu *Apologia da História*<sup>8</sup>. Sabemos que nesse texto Bloch assegura que o historiador deve partir de um problema do presente e daí investigar o passado (método regressivo). Também Michel de Certeau afirma que “a historiografia (...) parte de determinações presentes. A atualidade é o seu começo real.”<sup>9</sup> Bloch não apenas indica essa exigência do método (regressivo) histórico como ainda propõe ao ofício do historiador certos princípios norteadores da sua prática. São eles: o “princípio ético”, no qual “o historiador tem como primeiro dever ser sincero” e também honesto<sup>10</sup>, isto é, ter compromisso para com o estabelecimento da verdade histórica; o princípio epistemológico (na medida em que considera a História enquanto ciência com seus próprios objetos e métodos específicos que nada devem às ciências naturais<sup>11</sup>; o “princípio estético”, segundo o qual a História não pode ser apenas ciência reduzida às suas leis e estruturas, mas também deve ser poética, ter seu prazer<sup>12</sup> e, finalmente, o “princípio político”, pois o historiador tem de estar voltado para os problemas de sua época. Foi isto o que fez Bloch ao resistir aos nazistas, cujos resultados foram a expulsão da Sorbonne e o seu fuzilamento. Nas palavras de Le Goff, “Bloch não pôde concluir seu trabalho ‘Apologia da História’ devido ao engajamento ativo na Resistência e ao fio de sua vida cortado pelas balas do pelotão inimigo em 1944”<sup>13</sup>. Mas ainda podemos listar, de acordo com Sirinelli,

<sup>6</sup> SIRINELLI, 1996, p. 232.

<sup>7</sup> Não podemos deixar de mencionar e comparar as críticas de Bourdieu a respeito do gênero em *A ilusão biográfica* e nem o oposto, as colocações de Sartre, para o qual a biografia é uma fuga à modelação imposta pela sociedade. Desse modo, o intelectual para ser fiel à história deve atraíçoa-la.

<sup>8</sup> BLOCH, 2001.

<sup>9</sup> DE CERTEAU, 2000, p. 22.

<sup>10</sup> BLOCH, *op.cit.*, p. 41.

<sup>11</sup> BLOCH, *op.cit.*, pp. 31, 55 e 68.

<sup>12</sup> LE GOFF, in BLOCH, 2001, p. 18.

<sup>13</sup> Idem, p. 31.

outros fatores responsáveis pelo ostracismo da história dos intelectuais, pelo menos na França: os contornos vagos e pouco significativos em termos quantitativos do grupo social dos intelectuais, o sucesso da História Serial e o entusiasmo pelas massas e, por fim, o desdém dos pares pela problemática.<sup>14</sup>

Muito embora Sirinelli caracterize tais julgamentos como “razoavelmente injustos”,<sup>15</sup> o fato é que eles foram suficientes para desestimular os estudos sobre os intelectuais, a não ser “quando os intelectuais produzem grandes teorias” que “retêm a atenção dos historiadores.”<sup>16</sup> A recepção das obras do historiador entre os pares é de grande relevância ao seu *métier*, como confirma Michel De Certeau: “uma obra é menos cotada por seus compradores do que por seus ‘pares’ e seus ‘colegas’” e, continua, “existem leis do meio (...) elas organizam uma ‘polícia’ do trabalho. Não ‘recebido’ pelo grupo, o livro cairá na categoria de ‘vulgarização’”<sup>17</sup>

A partir de meados da década de 1970 a história (política) dos intelectuais na França é reabilitada, na verdade, um “nascimento mais que um renascimento.”<sup>18</sup> Novas pesquisas tomam corpo, pois a história política ganha novo *status* social e estatuto científico. Por quê? Devido à “constituição de um corpus de textos e de uma abordagem prosopográfica dos itinerários” que permite “esboçar uma história cílica do engajamento dos intelectuais e, assim, considerá-la na perspectiva da média duração”<sup>19</sup>; ao crescimento numérico e significativo do grupo dos intelectuais; à repercussão das teses de Sartre sobre o engajamento dos intelectuais e ainda aos debates travados por Régis Debray sobre o poder dos intelectuais, os de Raymond Aron e, com tudo isso, finalmente, o reconhecimento dos pares, pelos fins da década de 1970 e início da de 1980. Os historiadores, abandonando as desconfianças, passam a se interessar pela questão. Restava, a partir de então, escreve Sirinelli, definir seus objetivos e métodos.

Nessa esteira, Sirinelli passa a considerar as dificuldades do estudo da história dos intelectuais sem deixar de propor caminhos teórico-metodológicos para a resolução do problema. No entanto, dificuldades inerentes à própria noção de intelectual permanecem: “meio polimorfo e polifônico” e “o caráter polissêmico da noção de intelectual.” Uma possível saída seria “a adoção de uma geometria variável, mas baseada em invariantes”<sup>20</sup> e, como se pode antever, o problema com a profusão das fontes documentais, que faz com que Sirinelli utilize a metáfora da “síndrome do mineiro”<sup>21</sup> para ilustrar a dificuldade.

<sup>14</sup> SIRINELLI, 1996, p. 234.

<sup>15</sup> Idem, p. 236.

<sup>16</sup> Idem, p. 236.

<sup>17</sup> DE CERTEAU, 2000, p. 72, grifos do autor.

<sup>18</sup> SIRINELLI, 1996, p. 237.

<sup>19</sup> Idem, p. 238.

<sup>20</sup> Idem, p. 242.

<sup>21</sup> Idem, p. 245.

A utilização das noções de “geração”, “itinerário” e “sociabilidade” são fundamentais para tratar a história política dos intelectuais, de acordo com Sirinelli. Muito embora não discorra sobre elas, pois já o fizera em outros textos, o autor aponta objeções ao uso das noções. Um problema típico da consideração do “itinerário” é, justamente, a constituição e a interpretação que o historiador pode fazer dele. A grande diversidade de situações individuais é outro obstáculo, pois impede explicações globalizantes as quais é sempre necessário recorrer em História. Não obstante criticar o conceito de Bourdieu de “estratégia”, o historiador francês o indica na análise sociológica dos modos de produção social das opiniões e gestos. Bourdieu faz uma crítica severa à utilização da noção de trajetória, que, salvo engano, é correlata à noção de itinerário utilizada por Sirinelli. A crítica de Bourdieu reside em se tomar a noção de trajetória “como série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações.”<sup>22</sup>

Sobre a questão de geração, que é uma estrutura e que contribui para reabilitar o acontecimento, nos adverte Sirinelli: não devemos buscar nela a “chave-mestra para o estudo da sociabilidade intelectual e suas relações com a política”, mas é preciso levar em conta os efeitos da idade e os fenômenos da geração e atentar para o fato de que “um intelectual se define sempre por referência à herança “seja como legatário, ou filho pródigo.”<sup>23</sup>

Por fim, no estudo da história dos intelectuais devem ser levadas em conta, ainda de acordo com o texto de Sirinelli, as “estruturas elementares da sociabilidade”, pois, todo grupo de intelectuais se organiza em torno de uma “sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver.”<sup>24</sup> Dentre essas estruturas Sirinelli destaca as revistas que conferem uma estrutura ao campo intelectual – conceito de Bourdieu – por meio de forças antagônicas de adesão (amizades, fidelidades arrebanhadas) e de exclusão (visões, rupturas), portanto, ponto privilegiado para consideração e análise do movimento das ideias e fermentação intelectual; os manifestos e abaixo-assinados que servem para a análise das correntes ideológicas marcantes e “sismógrafo” para medir os abalos que percorrem a consciência nacional e, por fim, os salões típicos do século XIX. Acrescentaria, seguramente, os “cafés” do século XX como espaços de sociabilidade aos quais os intelectuais recorriam para desenvolver, debater e redigir suas ideias, caso emblemático, o de Sartre e de seu grupo “existencialista”.

Sirinelli reserva para a última parte do seu texto, o que são, a meu ver, as maiores questões e problemas sobre a história (política) dos intelectuais. Opondo-se à concepção de intelectual de Sartre, como veremos, Sirinelli exclui a definição do

<sup>22</sup> BOURDIEU, in FERREIRA; AMADO, 1998, p. 189, grifo do autor.

<sup>23</sup> SIRINELLI, 1996, pp. 254-255.

<sup>24</sup> Idem, p. 248.

conceito de intelectuais por sua função crítica, como fez Sartre. Isto, segundo o historiador, inviabilizaria a possibilidade de um intelectual ser de direita, uma vez que o conceito seria “contraditório em sua própria essência.”<sup>25</sup> Algumas questões levantadas por Sirinelli são: “por que algumas ideologias se aclimatam no meio intelectual, adquirem vigor e se enfraquecem? Quais são as causas das grandes transumâncias ideológicas?”<sup>26</sup> Possíveis caminhos para tentativa de resolução, afirma o historiador, seriam baseados no estudo das “estruturas da sociabilidade” (mencionadas acima) que permitiriam precisar como se impõe a eles (os intelectuais) os dados imediatos da consciência política. Na esteira do problema, para Sirinelli, seria preciso estudar as influências dos intelectuais e sua assimilação (ou não) pela “cultura política”, definida como “uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas.”<sup>27</sup> Concomitantemente a essa discussão, Serge Bernstein comenta que “o objetivo era mostrar que a cultura política constituía um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama.”<sup>28</sup> Tais influências, por sua vez, engendram outro tipo de questão: o da responsabilidade dos intelectuais, aliás, problema delicado para o historiador. Sirinelli afirma que seria ingenuidade supor que “o engajamento político procede da lucidez, ela própria alimentada pela Razão.”<sup>29</sup>

A consideração sobre a questão “da cultura política” merece um estudo à parte pois a noção se revela muito fecunda, o que, para Bernstein, poderia resolver um grande problema se relacionado à história dos intelectuais. Para investigar como as ideias vêm aos intelectuais e como estas os influenciam em determinado momento de suas vidas os motivando a agir de tal ou tal maneira, Bernstein lança a seguinte hipótese de trabalho: “uma vez adquirida pelo homem adulto, constituiria o núcleo duro que informa sobre as suas escolhas em função da visão do mundo que traduz.”<sup>30</sup> A noção explicaria, também, o engajamento dos intelectuais justamente “por uma fração do patrimônio cultural adquirido por um indivíduo durante sua existência.”<sup>31</sup> Norberto Bobbio, com outras palavras, levanta questões semelhantes úteis ao estudo da história dos intelectuais. De acordo com o filósofo e cientista político, necessariamente, as seguintes questões deveriam ser postas (e suas respostas, suponho, levariam o historiador a se enveredar ainda mais para outras áreas do conhecimento como a Filosofia e a Sociologia): como os intelectuais influenciam os acontecimentos políticos? Como as ideias vêm aos intelectuais? Por que uma ideologia torna-se dominante no meio intelectual numa determinada data, não obstante “o desenvolvimento das pesquisas da sociologia do conhecimento”? Afirma Bobbio:

<sup>25</sup> Idem, p. 256.

<sup>26</sup> Idem, p. 258.

<sup>27</sup> SIRINELLI, 1992, pp. III-IV, *apud* BERSTEIN, in: RIOUX; SIRINELLI, 1998, p. 350.

<sup>28</sup> BERSTEIN, 1998, p. 350.

<sup>29</sup> SIRINELLI, 1996, p. 260.

<sup>30</sup> BERSTEIN, 1998, p. 359.

<sup>31</sup> Idem, p. 359.

Ainda sabemos bem pouco sobre o modo como certas ideias nascem numa certa sociedade: as hipóteses sobre as quais trabalhamos (e certamente uma das hipóteses mais ousadas e fecundas foi a teoria marxiana das ideologias, segundo a qual as ideias dominantes são as ideias da classe dominante) são ainda muito grosseiras. Sabemos ainda menos sobre o problema inverso, isto é, sobre o modo como as ideias influenciam, condicionam ou determinam a ação social.<sup>32</sup>

Por sua vez, Berstein não teme ao afirmar que a

força da cultura política como elemento determinante do comportamento do indivíduo resulta, em primeiro lugar, da lentidão e da complexidade da sua elaboração. Adquirida no decurso da formação intelectual, beneficia-se do caráter de certeza das primeiras aprendizagens. Reforçada pela confrontação destas com os acontecimentos surgidos durante a existência humana, continua a aumentar em poder de convicção e no papel de chave da leitura do real.<sup>33</sup>

Bernstein chega a ser mais enfático quando afirma que a “cultura política” determina comportamentos solidários (dos indivíduos) face aos novos acontecimentos.<sup>34</sup> Cita como exemplo o caso da geração de Dreyfus (Léo Blum, Edouard Herriot, Maurice Viollette, Joseph Paul-Boncour) e afirma que seu interesse para o historiador é duplo, pois, “permite em primeiro lugar pelo discurso, o argumentário, o gestual, descobrir as raízes e as filiações dos indivíduos, restituí-las à coerência dos seus comportamentos graças à descoberta das sua motivações.”<sup>35</sup> Portanto, por meio dela é possível

compreender as motivações dos atos dos homens num momento da sua história, por referência ao sistema de valores, de normas, de crenças que partilham, em função da sua leitura do passado, das suas aspirações para o futuro, das suas representações da sociedade, do lugar que nele têm e da imagem que têm da felicidade.<sup>36</sup>

Difícil discordar da importância da noção, contudo, Berstein não se dá conta de que a todo instante afirma que a “cultura política” determina o comportamento político dos indivíduos e inclusive sua ação futura<sup>37</sup> justa e contraditoriamente àquilo que ele critica como sendo a explicação determinista marxista do condicionamento do indivíduo pelo ser social. Outro erro de Bernstein é generalizar a crítica à sociologia marxista como sendo determinista, sem mencionar seus autores. Muito embora Berstein afirme a todo instante o “peso”, isto é, a força determinista da “cultura política” na vida e comportamento dos indivíduos, não podemos ocultar o fato de que Bernstein coloca a possibilidade de um indivíduo poder contestar e até mesmo romper com a “cultura política” adquirida ao longo de sua vida, ao colocar que, numa “situação traumática” se pode redirecionar uma vida, mudar e abandonar sua “cultura política” adquirida.<sup>38</sup> Uma última restrição cabe à afirmação de Bernstein sobre o compromisso político de um certo indivíduo (que pode ser um intelectual) como “*um acto do ser profundo*”.<sup>39</sup> Ora, falta aí um pouco de rigor filosófico, afinal, o que seria “um acto do ser profundo”?

<sup>32</sup> BOBBIO, 1997, p. 98.

<sup>33</sup> BERSTEIN, 1998, p. 360.

<sup>34</sup> Idem, p.361, grifo meu.

<sup>35</sup> BERSTEIN, 1996, p. 362.

<sup>36</sup> Idem, p. 363.

<sup>37</sup> Idem, pp. 359-361.

<sup>38</sup> Idem, p. 361.

<sup>39</sup> Idem, p. 361 e 363, grifos meus.

O caso emblemático utilizado por Berstein para corroborar seu discurso é o de Edouard Herriot, que, pertencente a uma família de classe média e intelectualmente tributário do ideário positivista e kantiano dos fins do século XIX, se tornou professor e “partidário do ideal laico, republicano e reformista ligado à herança da Revolução Francesa”. Desse modo é que, para Berstein, Herriot

vai encontrar no caso Dreyfus ocasião para por concretamente em prática a sua cultura política, entrando para a Liga dos Direitos do Homem, militando nas universidades populares e aderindo depois ao Partido Radical, expressão partidária adequada da cultura política de que se reclama.<sup>40</sup>

Na esteira da assertiva de Bernstein e da sua proposta de utilização da noção de “cultura política”, penso ser exequível a sua “aplicação” à situação de Sartre<sup>41</sup> no que concerne à compreensão de sua complexa trajetória. Sartre questiona radicalmente sua “visão de mundo” existencialista e passa ao *engagement* como participação política efetiva do intelectual após ter sofrido o “impacto da História” e ter descoberto a solidariedade humana.<sup>42</sup> Sabemos que Sartre foi feito prisioneiro e a experiência do horror engendrado pela Segunda Guerra Mundial, de todo o período da ocupação francesa pelos nazistas e a consequente instauração do regime colaboracionista em Vichy, segundo ele, “fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos que se seguiram.”<sup>43</sup>

Não sem propósito, nesse contexto, inicialmente na revista fundada e dirigida por Sartre – *Les Temps Modernes* (1945) – surge o polêmico “manifesto” do engajamento: *Que é a literatura?* (1947). Nela, em vários momentos e sob diversos aspectos, Sartre combate o livro de Julien Benda, *A traição dos intelectuais* (1927), e descreve a situação do escritor francês contemporâneo. Ao defender o engajamento do escritor como forma objetiva de se relacionar com a sociedade de seu próprio tempo, Sartre destaca a função social intrínseca ao ofício do escritor. Diversos estudos concordam em apontar o “affaire Dreyfus” como precursor do tema, portanto, em fins do século XIX, quando o conceito de intelectuais adquire novos sentidos e uso. Para a direita e os críticos do engajamento do escritor Émile Zola contra a prisão arbitrária do militar francês de origem judia Dreyfus, a designação era pejorativa, denotando a intromissão dos “intelectuais” em assuntos que não lhes diziam respeito. Para a esquerda, a palavra “intelectuais”, a partir de então, designava os indivíduos que se engajavam em torno de uma questão que lhes dizia respeito. Na verdade, poderíamos recuar até o século XVIII e lembrar que o filósofo iluminista Voltaire, ao denunciar a intolerância da Igreja Católica para com os dissidentes, portanto, “metendo-se

<sup>40</sup> Idem, p. 360.

<sup>41</sup> Interessante notar que Sartre utiliza a noção de cultura política no terceiro volume da trilogia **Os caminhos da liberdade**, particularmente, no último volume *Com a morte na alma*, na mesma acepção de Berstein. No romance, Scheneider critica Brunet pela sua suposta atitude superior típica de um membro do Partido Comunista que culpabiliza a fraqueza e falta de coragem dos franceses na ocupação nazista (SARTRE, 1961, p 271).

<sup>42</sup> Para o aprofundamento e melhor compreensão da questão, vide ALMEIDA, 2018.

<sup>43</sup> SARTRE, 1966, p. 22.

naquilo que não lhe dizia respeito" podia ser considerado um intelectual já no sentido contemporâneo da acepção. Pelo menos em duas graves circunstâncias o autor de "Cândido ou o otimista" se posiciona contra a Igreja: a primeira no caso Jean Calas, preso, torturado e morto pela Inquisição por ser pai de um suicida e insistir em ter seu filho sepultado dignamente e de acordo com rituais católicos e a do jovem cidadão de La Barre, que, acusado de mutilar crucifixos e o tendo confessado, foi decapitado e queimado em praça pública, em meados do século XVIII pelo mesmo Santo Ofício. Voltaire publica diversos textos com críticas e denúncias contumazes à Igreja, contra a qual, e pedindo apoio de seus amigos (Diderot e D'Alembert), conclama a sociedade a "écrasser l'infame" ("esmagar a infame").

Para Sirinelli, a responsabilidade do intelectual face aos problemas de seu próprio tempo e o seu engajamento político não devem se dar no nível ético-moral (como propõe Bobbio e rejeita Sartre, como veremos mais adiante) mas no terreno histórico. Afirma o historiador: "nem complacente, nem membro, a *contrario*, de qualquer pelotão de fuzilamento da história, o historiador dos intelectuais não tem como tarefa nem construir um Panteão, nem cavar uma fossa comum."<sup>44</sup> Por fim, nos seus apontamentos teórico-metodológicos, Sirinelli apresenta uma proposta que objetiva esmiuçar a questão das relações entre as ideologias produzidas ou veiculadas pelos intelectuais e a "cultura política" de sua época. Consta, no entanto, uma "defasagem entre o despertar das gerações intelectuais sucessivas e a 'atmosfera' política da maioria da sociedade em uma determinada data", defasagem esta devida à própria natureza do campo estudado – o meio intelectual, domínio do metapolítico, isto é, dos confrontos ideológicos, mais que político, ou seja, as disputas eleitorais.<sup>45</sup> Objetivando reparar a defasagem, estabelece a articulação entre os "três níveis", quais sejam, o das "ideologias", o da "cultura política" e o das "mentalidades coletivas".<sup>46</sup> Mais uma dificuldade. Sirinelli pensa no conceito de ideologia tal qual definido pela teoria marxiana? Parece-me que não, pois, em seu texto, não há referência alguma seja aos estudos de Marx sobre a ideologia, ou aos textos marxistas clássicos, como os de Gramsci, por exemplo. Restaria saber, portanto, em que sentido Sirinelli utiliza o conceito. Talvez, o texto de Sirinelli peque por não considerar os textos clássicos da Sociologia e da Filosofia que tratam do problema de "quem são os intelectuais?" A Filosofia e a Sociologia poderiam auxiliar na delimitação dos "contornos do grupo dos intelectuais", grupo "polimorfo", "polissêmico" e "polifônico", como vimos, mas também no aprofundamento da discussão sobre a função social dos intelectuais, não problematizada pelo historiador francês.

Justamente, intentando realizar essa reflexão, escolhi outros dois autores cujos textos, somados ao de Sirinelli, poderiam lançar mais luz sobre a história dos intelectuais bem como sobre a polêmica questão do engajamento político. O grande

<sup>44</sup> SIRINELLI, 1996, p. 261.

<sup>45</sup> Idem, p. 261.

<sup>46</sup> Idem, p. 262.

mérito dos textos de Jean-Paul Sartre e de Norberto Bobbio consiste em incorporar, em suas discussões sobre os intelectuais, os conhecimentos da Filosofia (os de Gramsci em particular) e da Sociologia (principalmente os de Max Weber e Karl Mannheim).

Sartre defende sua perspectiva “responsável” que rompe, por exemplo, com a dos escritores burgueses, pois, todos eles “têm conhecido a tentação da irresponsabilidade que perdura no ofício das letras.”<sup>47</sup> Sartre é inexorável ao considerar dentre os “irresponsáveis” Flaubert e os irmãos Goncourt, pois, segundo ele, não escreveram uma só palavra para impedir a repressão à Comuna de Paris, bem como Balzac, indiferente às jornadas de 1848.<sup>48</sup> O engajamento, para Sartre, não é algo a acrescentar ou, em outros termos, a literatura não deve ser politicamente engajada, posto que é política por sua própria natureza (conceitual) pois lida com significados. Já que o prosador trabalha com significados, pode e deve, por isso mesmo, designar, insinuar, recusar, demonstrar, ordenar ou denunciar. O escritor é um “falador” e está “em situação” na linguagem. O escritor, objetiva, portanto, *nomear* o mundo.<sup>49</sup>

A linguagem em prosa tem, segundo Sartre, caráter utilitário por excelência, “falar é agir”, como sugere o fragmento de texto:

nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está sendo visto; (...) Depois disso como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? Ou irá perseverar na sua conduta por obstinação, e com conhecimento de causa, ou irá abandoná-la (...); em cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo (...). O escritor *engajado* sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão mencionando mudar.<sup>50</sup>

Pelo fragmento percebemos que uma coisa ao ser nomeada perde sua inocência diante do mundo. Assim como a arte pela arte é uma utopia, a imparcialidade do escritor diante da realidade torna-se um mito.

Duas décadas após a publicação de sua *Que é a literatura* (1947), portanto, já no contexto das lutas pela emancipação colonial, especialmente o da Guerra do Vietnã (1946-1975), Sartre profere um conjunto de três conferências no Japão, em 1965, depois publicadas sob o título *Em defesa dos intelectuais*<sup>51</sup> (1965). Estas foram divididas da seguinte maneira: 1<sup>a</sup> Conferência: “O que é um intelectual?” (a “situação do intelectual” e “o que é um intelectual”), 2<sup>a</sup> Conferência: “Função dos intelectuais” (“contradições”, “o intelectual e as massas” e “o papel do intelectual”) e 3<sup>a</sup> Conferência: “O escritor é um intelectual?”. Das três, para os propósitos deste artigo, somente nos interessará a primeira.

<sup>47</sup> SARTRE, 1945, p. 1.

<sup>48</sup> Idem, p. 4.

<sup>49</sup> SARTRE, 1993, p. 13, grifos do autor.

<sup>50</sup> SARTRE, 1993, p. 20, grifos do autor.

<sup>51</sup> SARTRE, 1994.

Sartre lança mão dos conhecimentos da História, da Sociologia e da Filosofia para elaborar sua argumentação fundamentada nos conceitos marxistas de ideologia, dialética, contradição, luta de classes, revolução, burguesia, proletariado, práxis, superestrutura, mais-valia, e particularmente, nos de Gramsci, como hegemonia e intelectuais orgânicos, aliás, utilizado para denominar os *philosophes* iluministas como os primeiros ideólogos da burguesia. Nessa esteira, Sartre entende que o proletariado não pode engendrar intelectuais, uma vez que os intelectuais são especialistas do saber prático.<sup>52</sup> No entanto, sem abandonar um dos principais conceitos da sua filosofia existencialista, Sartre define o homem enquanto “projeto” e o pensa sempre em “situação”. Eis porque Sartre se torna alvo das críticas marxistas que asseguram a impossibilidade da conciliação entre o conceito filosófico existencialista de “projeto” e a “determinação histórica do ser social”, aliás, problema ao qual Sartre estava consciente e que procurava resolver a partir de sua assunção do marxismo como “filosofia insuperável de nossa época”,<sup>53</sup> mas sem muito êxito.

Sartre, nas suas conferências, faz referências à história europeia e, particularmente, à francesa, quando diferencia muito corretamente a propriedade feudal, limitada, uma relação entre homens, da propriedade burguesa, absoluta, em que não há intermediários com relação ao bem possuído. Isto para explicar como, historicamente, os *philosophes* iluministas seriam os precursores na defesa e na proclamação da ideologia burguesa contra a feudal. Também recorre, em diversos momentos, à História do Japão para se fazer compreender melhor, utilizando exemplos dos intelectuais japoneses relacionados à política durante a Era Meiji (1868-1912).

Sartre ainda constata, como Bobbio, que é muito comum se referir, na França, à “morte dos intelectuais” e explica o fato à influência de “ideias americanas”.<sup>54</sup> Para Sartre, e neste aspecto diferentemente de Bobbio, a (des)classificação é inspirada

numa censura fundamental: o intelectual é alguém que se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto, abstrata e falsa.<sup>55</sup>

Mas quem é o intelectual? Sartre faz a distinção entre o cientista e o intelectual. Um físico que constrói uma bomba atômica é um cientista. Um físico que contesta a construção da mesma bomba é um intelectual. Os cientistas, os médicos, os engenheiros, os juristas e os professores, por exemplos, são técnicos do saber prático cuja função social consiste no exame crítico do campo dos possíveis, não lhes pertencendo, portanto, a apreciação dos fins nem a sua realização. A composição social deste grupo não é formada por intelectuais, mas os intelectuais são recrutados entre esses técnicos do saber prático.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Idem, p. 32.

<sup>53</sup> Tema essencial da conferência de Sartre em Araraquara em 1960. Vide ALMEIDA, 2009.

<sup>54</sup> SARTRE, 1994, p. 14.

<sup>55</sup> Idem, p. 15.

<sup>56</sup> Idem, p. 17.

Para Sartre, o especialista do saber prático surgirá, historicamente, com o desenvolvimento da burguesia. Ele será (e é) o especialista dos meios da burguesia. Quem conferirá uma ideologia à burguesia (inicialmente) serão os especialistas do saber prático, isto é, os homens da lei (Montesquieu), homens de letras (Voltaire, Diderot, Rousseau), matemáticos (D'Alembert) etc., que substituirão os clérigos no processo de dessacralização da natureza e da sociedade. Eles aplicaram, de acordo com Sartre, a razão e as regras do método científico (ou método analítico) à crítica de sua sociedade, portanto, para outros fins que não os de seu próprio campo de atividade.<sup>57</sup>

Já o intelectual “pós-iluminista” é *par excellence* um homem contraditório. Ao mesmo tempo em que é um universalista na técnica é um particularista em relação à sua subsunção à ideologia dominante burguesa. Nisto reside a “monstruosidade” do intelectual. Os intelectuais “pós-iluministas”, sociologicamente, pertencem à classe média e têm como tarefa colocar-se contra o humanismo burguês pretensamente universalista mas particularista em seus benefícios. Devem mostrar e reconhecer que a universalidade apregoada pela burguesia não está pronta. Está por se fazer. E ela se realizaria somente noutra sociedade, a saber, a sociedade socialista a ser instaurada pela revolução.

Os técnicos do saber prático podem se tornar intelectuais, pois, são definidos por uma contradição entre aquela “técnica universalista” e a “ideologia dominante”, que, em termos marxistas, é a ideologia da classe dominante.<sup>58</sup> Sartre estabelece ainda outra distinção entre o falso e o verdadeiro intelectual. Ambos, no entanto, têm em comum o fato de serem originalmente técnicos do saber prático. Falsos intelectuais, na expressão de Paul Nizan, citada por Sartre, seriam os “cães de guarda”, isto é, os que não querem considerar a alienação dos homens e, ainda, aqueles que não se engajam politicamente. Sartre fornece um exemplo concreto, relacionado às guerras de descolonização indochinesa e argelina. São “falsos intelectuais”, para Sartre, os que condenam a violência, tanto a dos colonizados como a dos colonizadores, pois reivindicam valores universais, portanto, abstratos e não uma “paz localizada”, concreta. Além de falso, o “intelectual” se tornará reacionário se se encerrar numa “torre de marfim”, portanto, recusando o engajamento. O verdadeiro intelectual constata e contesta a alienação dos homens, apoia o radicalismo das ideias e se engaja na defesa dos oprimidos. É, por isso mesmo, revolucionário, pois, reconhece a necessidade da “crítica das armas” tanto quanto a “arma da crítica” para a mudança social.

A “monstruosidade”, ou a contradição do intelectual (“universalismo de profissão” e o seu “particularismo de classe”) o obriga a se engajar. E isto não é algo externo à sua própria condição particular, nem relacionado a uma moral (como supõe Bobbio)

<sup>57</sup> SARTRE, 1994, pp. 18-19.

<sup>58</sup> Idem, p. 29.

ou crença num valor supremo ou absoluto. O intelectual para Sartre não tem missão, nem vocação, quer em sentido religioso ou laico. Justamente, sua determinação sócio-histórica, ou seja, seu pertencimento a uma classe e o seu universalismo de profissão o conduz a isso. Cabe ao intelectual assumir sua contradição e se posicionar, via engajamento, à disposição das lutas sociais de seu tempo, assinando manifestos, “fazendo uso público de sua razão”, denunciando as atrocidades coloniais, a alienação, enfim.

Engajar-se para Sartre não significa, como pensa Bobbio, alistar-se no partido, muito embora Sartre tenha desenvolvido uma atividade bastante próxima ao PCF (Partido Comunista Francês) e um permanente diálogo (e conflito) com os comunistas. Sartre rompe totalmente com o PCF somente nos acontecimentos de 1956 e de 1968, respectivamente, no episódio da invasão da Hungria e do esmagamento da “Primavera de Praga” pelos soviéticos. Tomar partido para Sartre é direcionar as forças intelectuais em prol dos oprimidos. Mas que oprimidos? Sartre é coerente em seu pensamento e em seu engajamento. Coloca sua “pena” a favor da luta pela emancipação colonial dos argelinos, cubanos e vietnamitas. Para tanto, realiza viagens, elabora estudos, distribui jornais na calçada, faz conferências, denuncia a opressão. Inclusive, em dois momentos, Sartre teve sua vida ameaçada por atentados à bomba no hotel onde residia em Paris. Também foi alvo frequente dos protestos dos militares franceses veteranos da Guerra da Argélia que em passeatas proclamavam: “fuzilem Sartre”.

Para Sartre, seria equivocado supor que o intelectual devesse se tornar um proletário (como fez Simone Weil ao se autoflagelar tentando se tornar proletária) ou um camponês para conhecer a condição desses trabalhadores e só assim poder falar com eles e como eles. Muito pelo contrário, é o reconhecimento da contradição (da sua “monstruosidade”, como vimos) do intelectual que o torna solidário para com as massas. No entanto, o intelectual revolucionário, o verdadeiro intelectual, de acordo com o filósofo *engagé*, sabe que compreenderá a sociedade onde vive não porque aprenderá isso em manuais de História, ou em cursos marxistas, mas porque adotará o ponto de vista do deserdado, do explorado, do oprimido, juntando-se à luta e colocando-se ao seu lado. Assim devemos entender a palestra proferida por Sartre em 1960 em Araraquara:

Se você quer me compreender, ponha-se na minha situação: eis o modo virtual. Se você quer compreender a estes homens que lutam de tal ou tal maneira que você desaprova, entre no meio deles e verá como, por fim, acabará agindo como eles. Compreendê-los-á, porque fará. A compreensão e ação são, portanto, uma e a mesma coisa: a universalidade – se quiserem da ação.<sup>59</sup>

Eis as tarefas do intelectual, de acordo com Sartre: adotar o ponto de vista dos desfavorecidos, combater a ressurreição perpétua, no povo, das ideologias que o paralisam,<sup>60</sup> contribuir para a tomada de consciência de classe do proletariado<sup>61</sup> assumindo sua contradição constitutiva. Por quais meios? Sintetizo alguns, conforme

<sup>59</sup> SARTRE, 1986, pp. 77-79.

<sup>60</sup> SARTRE, 1994, p. 43.

<sup>61</sup> Idem, p. 46.

Sartre: por meio de uma autocrítica perpétua (pois o intelectual também se engana, não é infalível); pelo reconhecimento de sua condição de pequeno-burguês; por uma associação concreta e sem reservas com as ações das classes desfavorecidas; pela formação de técnicos do saber prático no interior das classes desfavorecidas; pela radicalização da ação em curso e, finalmente, por fazer-se contra todo poder – inclusive o poder político que se exprime pelos partidos de massa e pelo aparelho da classe operária.<sup>62</sup>

Como se vê, o intelectual se define no “campo da esquerda”. Portanto, não é possível, a rigor, para Sartre, a existência de um intelectual de direita, ou conservador e, em última análise, nem mesmo um reformista, posto que seriam os falsos intelectuais, “falseadores da realidade” e mantenedores da ordem vigente burguesa. Os verdadeiros intelectuais, ou seja, os intelectuais revolucionários, têm uma atitude necessariamente contestatória. Eis porque esta definição de intelectual pela sua *função crítica* se opõe frontalmente à proposta por Sirinelli. Francisco Weffort, na apresentação do texto de Sartre *Em defesa dos intelectuais*, parece concordar com a definição de intelectual de Sartre ao afirmar: “a sua contradição é sua função. E sua função é, no fim das contas, o conhecimento. Ao tomar consciência de si, de sua contradição, o intelectual é levado a uma tomada de consciência que todos podem, depois dele, refazer.”<sup>63</sup>

*Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea* (1997)<sup>64</sup> de Norberto Bobbio é uma compilação de artigos e de seminários proferidos (e posteriormente publicada em revistas especializadas) ao longo das décadas de 1950, 1960, 1970, 1980 e 1990. Podemos notar nos textos desse livro uma temática comum, a despeito dos contextos históricos diferentes: os problemas relacionados às atividades dos intelectuais, particularmente, às discussões realizadas pela “Sociedade Europeia de Cultura” que “nascera da convicção de que era preciso salvaguardar a unidade espiritual da Europa contra a política dos dois blocos. Unidade da Europa e política da cultura eram problemas estreitamente vinculados.”<sup>65</sup> A sociedade reuniu intelectuais de vários países e pretendeu constituir-se numa espécie de “terceiro caminho” entre o comunismo e o capitalismo, entre a política e a cultura, de acordo com Bobbio.

Os textos publicados ao longo de praticamente toda a trajetória intelectual e política de Norberto Bobbio nos permite a observação de como se dá o processo de reflexão e amadurecimento de determinadas ideias bem como a opção e a rejeição de algumas delas por parte do filósofo e cientista político, mesmo que o “fio da meada” permaneça e que Bobbio, em suas teses centrais, continue bastante

<sup>62</sup> Idem, p. 49.

<sup>63</sup> WEFFORT, in: SARTRE, 1994, p. 10.

<sup>64</sup> BOBBIO, 1997.

<sup>65</sup> BOBBIO, 1997, p. 169.

coerente. É nítida a preferência da noção “homens de cultura” em relação à utilização do conceito de “intelectuais”, muito embora Bobbio, invariavelmente, utilize uma e outra. Não que a opção por “homens de cultura” deixe de ser genérica e menos problemática que o conceito de intelectuais.

Para Bobbio, quando se pensa em intelectuais se faz o que os intelectuais fazem: escrever, refletir e criticar. O autor chama a atenção para os termos pejorativos que constantemente são utilizados para depreciar, ou mesmo rejeitar e negar a existência dos intelectuais na sociedade. Diversos rótulos são empregados ao longo da história dos intelectuais: “falência”, “derrocada”, “eclipse” (Dosse), crepúsculo, desconforto, transformismo, metamorfose, desaparecimento, extinção, fim dos intelectuais.<sup>66</sup> No entanto, de acordo com Bobbio, não é possível negar, mesmo nas sociedades e democracias modernas que são sociedades pluralistas e que supõem, portanto, a fragmentação do poder ideológico, que o poder dos intelectuais seja menor e menos importante, uma vez que o meio principal desse poder é, justamente, “a palavra e com ela a imagem”. Mas nem por isso, o poder dos intelectuais tem aumentado, conclui Bobbio.

A grande questão para ele consiste em estabelecer o “nexo” entre poder ideológico e poder político operado pelos intelectuais. Para tanto, Bobbio introduz duas categoriais, não totalmente originais, mas que esclarecem uma de suas ideias centrais: os “intelectuais ideológicos” e os “intelectuais expertos” (os técnicos do saber humano prático, tal como na expressão de Sartre). Trata-se de um meio termo entre uma acepção ampla demais (que compreenderia todo trabalho intelectual em oposição a todo trabalho manual) e uma acepção restrita demais (que consideraria apenas os “grandes intelectuais”).

Para Bobbio, “ideólogos” são os intelectuais que têm o papel de realizar o consenso entre ideias divergentes, aqueles que oferecem guias de ação, “princípios-guia”, “valores”, “ideais” ou mesmo “concepções de mundo”. Têm uma “ética da convicção”. “Expertos” são os intelectuais que “fornecem conhecimentos-meio”,<sup>67</sup> ou ainda, conhecimentos técnicos que auxiliam o “príncipe” ou seus inimigos. Bobbio recorrerá, para fundamentar sua distinção, ao conceito de “ação social” de Weber para enfatizar que toda a ação política tem necessidade de “ideias gerais sobre os objetivos a perseguir”, bem como de conhecimentos técnicos que servem à política ordinária. Uma ação social com respeito a valores é típica dos “ideólogos”, e uma ação racional com respeito a um fim, ou objetivo, é típica dos “expertos”. Estes têm uma “ética da responsabilidade”.

Sem negar a responsabilidade dos intelectuais, Bobbio propõe um modelo ideal de conduta aos intelectuais que devem “participar das lutas políticas e sociais do seu tempo” mas sem deixarem-se alienar e, “ao mesmo tempo, por aquela distância

<sup>66</sup> Idem, p. 9.

<sup>67</sup> Idem, p. 73.

crítica que o impeça de se identificar completamente com uma parte até ficar ligado por inteiro a uma palavra de ordem.”<sup>68</sup> Bobbio enfatiza que a primeira tarefa do intelectual é impedir o monopólio da verdade.<sup>69</sup>

Bobbio aborda o problema dos intelectuais tanto do ponto de vista descriptivo, isto é, “quem são os intelectuais”, quanto fenomenológico (e aqui deixa claro a influência recebida de Husserl), a saber, “quantos são os tipos de intelectuais?” Nessa discussão recorre às tipologias de Geiger, Coser e Aron. Para estudar sociologicamente o problema entre os intelectuais e a classe política, lança mão das teorias clássicas de Julien Benda, Karl Mannheim, Benedetto Croce e Antonio Gramsci. Finalmente, para tratar o problema do ponto de vista prescritivo e optativo (“qual é o meu ideal de intelectual?”), recorre às suas próprias reflexões filosófico-morais. Não esconde seu ideal de intelectual, isto é, o “mediador” “cujo método de ação é o diálogo racional e cuja virtude é a tolerância”, daí sua desconfiança em relação ao engajamento e dos manifestos dos “homens de cultura” que buscam reunir seus pares “para que exprimam unilateralmente conselhos, opiniões endereçadas a interlocutores que não escutam.”<sup>70</sup>

Bobbio faz uma avaliação crítica à expressão mais típica do engajamento político dos intelectuais: seus manifestos. Descreve-os em relação à quantidade e, sobretudo, à qualidade, isto é, em relação aos temas, como opressão e guerra, por exemplo. Somente daí se atém ao problema que considera mais interessante: os manifestos dirigidos às autoridades políticas, pois, neles, se expressam a tensão entre política e cultura. Este tipo de manifesto mostra os intelectuais como “guias morais da nação, ou mesmo da humanidade”, já que pressupõe que “aquilo que os intelectuais pensam e dizem tem um valor exemplar, e como tal, direutivo.”<sup>71</sup>

A crítica de Bobbio aos manifestos dirigidos às autoridades políticas consiste no fato de que os discursos dos “homens de cultura” ali contidos deixam de fora a “comunhão de valores ou a aceitação dos valores alheios.”<sup>72</sup> Neste ponto, é colocada a questão da antinomia Estado *versus* indivíduo uma vez que o “homem de cultura” se deixa guiar unicamente pela razão e o homem político pela razão de Estado, portanto, em clara distinção e antagonismo. A desconsideração da diferença entre a “ética da convicção” – importa o agir conforme o dever sem maior consideração para com as consequências – adotada pelo intelectual e a “ética da responsabilidade” – toda ação deve ter em conta as consequências, adotada pelo político – resulta na incompreensão dos motivos pelos quais os diálogos entre um (Estado) e outros (indivíduos/intelectuais) se torna tão difícil, e o que é pior: o protesto dos intelectuais resulta em nada, sobretudo se não são acompanhados de “uma ameaça de sanção, como poderia ser, por exemplo, a desobediência civil.”<sup>73</sup> Afinal,

<sup>68</sup> Idem, p. 79.

<sup>69</sup> Idem, p. 81.

<sup>70</sup> Idem, p. 16.

<sup>71</sup> Idem, p. 62.

<sup>72</sup> Idem, p. 63.

<sup>73</sup> Idem, p. 64.

contra o Estado, que é a encarnação da potência, somente podem ser empregadas duas linguagens: a da pura potência ou a da pura impotência (o profeta desarmado). A única linguagem inadequada é a da potência impotente, ou seja, a do profeta que acredita estar armado e não está.<sup>74</sup>

No entanto, mesmo ao reconhecer a potência do Estado (democrático ou absoluto), Bobbio prevê uma margem de autonomia ao indivíduo, seja para se rebelar ou para se conformar a determinada situação, como podemos notar na seguinte afirmação: “não existe regime tão absoluto que possa impedir a rebeldia de uma consciência honesta, nem existe regime tão democrático que possa evitar o conformismo dos ânimos servis.”<sup>75</sup> Do mesmo modo, não é possível desconsiderar as relações – conflitivas – entre intelectuais e a classe política dirigente. Isto, portanto, deve ocupar um lugar significativo em qualquer trabalho que aborde o problema. Bobbio mostra como a relação entre os intelectuais e classe política foi pensada em diversos países como a França, a Espanha, a Alemanha e a Itália e as diferentes proposições as quais chegaram os intelectuais que sobre ela se debruçaram. Assim as sintetiza: para Julien Benda “o intelectual não tem uma tarefa política, mas uma tarefa eminentemente espiritual”, para Mannheim “a tarefa do intelectual é teórica mas também mediatamente política, pois a ele compete elaborar a síntese das várias ideologias que dão passagem a novas orientações políticas”, para Ortega “a tarefa do intelectual é teórica mas também imediatamente política, pois apenas a ele compete a função de educar as massas” e, finalmente, para Croce “a tarefa do intelectual também é política, mas a sua política não é a ordinária dos governantes, mas a da cultura, e é uma política extraordinária, adaptada aos tempos de crise.”<sup>76</sup> Essa última é a definição defendida por Bobbio.

Sem negar a “responsabilidade” dos intelectuais diante dos embates políticos, sociais e culturais de sua época, e preferindo aquele termo ao “engajamento”, Bobbio enfatiza que o engajamento “jamais conseguiu dar uma resposta” sobre a pergunta: “engajar em qual partido?” Pois, para ele, engajamento “quer dizer pura e simplesmente tomar partido.”<sup>77</sup> Penso, no entanto, que tomar partido não implica necessariamente em entrar para um partido, mas adotar posições políticas. A meu ver, Bobbio tem uma visão unilateral de engajamento. Prefere o termo “responsabilidade” uma vez que “é sempre moral e juridicamente, um fato subjetivo e individual, sobretudo para o intelectual”, já que “intelectual e massa são dois termos incompatíveis.”<sup>78</sup> Bobbio quer dizer com isso que o intelectual é o único responsável pelas suas ideias e cujo princípio de trabalho deve ser expresso pela fórmula: “política da cultura”. Não o apolitismo da cultura, mas a cultura com sua política própria, que pressupõe uma dinâmica específica.

<sup>74</sup> Idem, p. 64.

<sup>75</sup> Idem, p. 28.

<sup>76</sup> Idem, p. 34.

<sup>77</sup> Idem, p. 99.

<sup>78</sup> Idem, p. 99.

O objetivo da “política da cultura”, segundo Bobbio, é tornar possível a realização da síntese política, ou, encontrar um meio termo entre a política ordinária e a cultura. Imbuídos de valores morais é que o homem de cultura poderia se ver livre das paixões partidárias. Podemos depreender disso que, para Bobbio, a militância político-partidária é um mal se “se torna escravo delas” e que a moral por si só é capaz de blindar o intelectual, o “homem de cultura”. A resolução para a antinomia apontada, portanto, é almejada no campo filosófico, particularmente, no campo ético-moral. Desta forma Bobbio proclama sua solidariedade para com os inocentes e oprimidos do mundo ameaçados pelo progresso técnico-científico que, em determinadas situações, levou o homem à utilização da bomba atômica. Somente a “força moral”, defende Bobbio, é capaz de poder destruir ou salvar a humanidade de uma catástrofe.

A tarefa ou o ofício do intelectual deve ser o exercício da dúvida metódica (aliás, princípio máximo do método cartesiano), a reflexão e o distanciamento crítico.<sup>79</sup> Desse modo, o intelectual pode contribuir para o advento de outra sociedade em que não tenha mais sentido a distinção entre intelectuais e não intelectuais. Se concordarmos que o advento de uma nova sociedade não resulta da crítica, nem muito menos da mudança de ideias, poderemos considerar as afirmações de Bobbio excessivamente filosóficas. Mas nem por isso o pensamento de Bobbio deixa de ser versátil, inteligente e provocativo, inclusive porque dialoga e traz as contribuições teórico-metodológicas importantes de sociólogos e filósofos para o debate sobre os intelectuais, como temos visto.

Por fim, cito mais um fragmento de texto de Bobbio, por nos convidar a uma necessária reflexão:

A história tende habitualmente a separar o conteúdo de uma doutrina dos seus efeitos, a não referir imediatamente os segundos ao primeiro. (...) Marx é responsável pelo “presente” estado dos países do assim chamado ‘socialismo real’ e pelos delitos (ou degenerações) de Stálín? Nietzsche é responsável pelo nazismo, pelas loucuras criminosas de Hitler? São questões que o historiador hesita em dar uma resposta segura.<sup>80</sup>

Tendo em vista, portanto, as diferentes propostas e posições teórico-metodológicas e os problemas políticos suscitados pela participação e manifestação (ou não) dos intelectuais nos assuntos da cidade, tal como colocados pelo historiador Jean-François Sirinelli, pelo filósofo *engagé* Jean-Paul Sartre e pelo filósofo e cientista político Norberto Bobbio, penso ser possível continuar, aprofundar e atualizar o diálogo e o debate, sempre profícuos, sobre o conceito, a função social e a história dos intelectuais à luz do conhecimento sociológico e dos acontecimentos e embates sociopolíticos contemporâneos que dizem respeito, em maior ou menor grau, a todos nós.

<sup>79</sup> Idem, p. 106.

<sup>80</sup> Idem, p. 97, grifos meus.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rodrigo Davi. **Sartre e o Terceiro Mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

ALMEIDA, Rodrigo Davi. *Ensaio sobre as contribuições teórico-metodológicas de Jean-François Sirinelli, Jean Paul Sartre e Norberto Bobbio para a história, a definição e a função social dos intelectuais*. In\_\_\_. **Territórios & Fronteiras**, vol. 5, nº 01, maio de 2012.

ALMEIDA, Rodrigo Davi. **Sartre no Brasil: expectativas e repercussões**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2009.

BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

LE GOFF, Jacques. *Prefácio*. In: BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Ática, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. **Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara**. (Edição bilíngue). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **Com a morte na alma**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

SARTRE, Jean-Paul. *Présentation*. In\_\_\_. **Les Temps Modernes**, v. 1, n. 1, octobre 1945.

SIRINELLI, Jean-François. *Os Intelectuais*. In: RÉMOND, René (Org). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

SIRINELLI, Jean-François (Dir.). **Histoire des Droites. Cultures**. T. 2. Paris: Gallimard, 1992, pp. III-IV, *apud* BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

WEFFORT, Francisco. *Apresentação*. In\_\_\_. SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

## SOBRE OS AUTORES

**MIGUEL VEDDA** - Doutor em Letras pela Universidad de Buenos Aires. Professor titular plenário da cátedra de Literatura Alemã (UBA) e investigador principal do CONICET. Diretor da Seção de Literaturas em Línguas Estrangeiras da UBA e do Departamento de Letras nessa mesma universidade. Livros recentes publicados: *Leer a Goethe* (2015), *Walter Benjamin. Experiência histórica e imagens dialéticas* (2015), *Siegfried Kracauer, or, The Allegories of Improvisation. Critical Studies* (2021), *Cazadores de ocasos. La literatura de horror en los tiempos del neoliberalismo* (2021), *Historia y conciencia de clase: 100 años de lecturas y debates* (2023, ed. con A. Infranca). Tem traduzido obras de Goethe, Eichendorff, Marx, Storm, Kafka, Lukács e Kracauer, entre outros autores. É co-editor do Anuário Argentino de Germanística, do *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik* e de *Inter Litteras, Revista de la Sección de Literaturas en Lenguas Extranjeras de la UBA*.

**ISABEL MARIA FREDERICO RODRIGUES LOUREIRO** - Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1974), Mestra em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1984) e Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1992). Professora aposentada do Departamento de Filosofia da UNESP. Ex-presidente (2003-2011) e atual colaboradora da Fundação Rosa Luxemburgo. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Rosa Luxemburgo, social-democracia alemã e Revolução Alemã.

**MARCELO IRAJÁ DE ARAÚJO HOFFMAN** - Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Pace em Nova York. É autor de três livros, *Foucault in Brazil: Dictatorship, Resistance, and Solidarity* (University of Pittsburgh Press, 2024), *Militant Acts: The Role of Investigations in Radical Political Struggles* (State University of New York Press, 2019) e *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power* (Bloomsbury, 2014). É também autor de diversos artigos e capítulos de livros. Possui Graduação em Ciência Política – Earlham College (1995), Mestrado em Assuntos Internacionais – American University (1998) e Doutorado em Estudos Internacionais – University of Denver (2006). Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Teoria Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Michel Foucault, Marxismo, a política brasileira e a história das enquetes militantes.

**ROBERTO EMILIANO SÁNCHEZ NARVARTE** - Investigador e professor da Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Doutor em Comunicação pela Universidad Nacional de La Plata (2020) e Mestrando em História da Arte Argentina e Latinoamericana

pela Universidad Nacional de San Martín. Especializado em história intelectual dos estudos em comunicação e cultura e no estudo da história das ideias artísticas e estéticas na América Latina. Escreveu estudo crítico, coordenou e compilou o libro de Néstor García Canclini *Innovaciones artísticas y rebeliones sociales* (EDULP, Argentina, 2023). Publicou os livros *Antonio Pasquali, un itinerario intelectual transnacional* (UCAB, Caracas, 2022) e *Intelectuales y políticas de comunicación en América Latina* (UNLP, Argentina, 2020). Realizou estadias de pesquisa na Venezuela, Bolívia, México e Brasil.

**FÁBIO RUELA DE OLIVEIRA** - Graduado em História (1997) e Mestre em História e Sociedade (2002) pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Assis. Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2010. Professor Associado C do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Campus Santa Cruz, Guarapuava/PR. Com 23 anos de experiência na docência e pesquisa no Ensino Superior público paranaense, trata dos seguintes temas: História do Brasil, História Contemporânea, História e memória da universidade, História dos intelectuais e Crítica literária. É autor dos livros *História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis (1958-1964) - Memória da formação da FCL / Unesp*, impresso e e-book pela Editora Scortecci, São Paulo, 2021; e em formato e-book/pdf hospedado no site da UNESP/Campus de Assis, 2020. Realizou estágio de pós-doutoral junto ao PPGH-UFF/RJ, entre setembro de 2021 e setembro de 2022, com investigação sobre o exílio de Florestan Fernandes.

**RODRIGO DAVI ALMEIDA** - Professor Associado do Departamento de História e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, campus de Cuiabá. Graduado, Mestre e Doutor em História Contemporânea, teve sua dissertação publicada pela editora da UNESP – *Sartre no Brasil: expectativas e repercuções* (2009) e sua tese publicada pela editora da USP – *Sartre e o Terceiro mundo* (2018). Realizou estágio de pós-doutoramento em História Contemporânea pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS/ Paris), sob a supervisão de Michael Löwy. Atua em pesquisas relacionadas à história e à sociologia dos intelectuais revolucionários.

# HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DOS INTELECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS

- 🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)
- ✉️ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)
- 📷 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- FACEBOOK [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)



**PPGHIS**

Programa de Pós-Graduação em História  
Universidade Federal de Mato Grosso

  
**Athena**  
Editora  
Ano 2025

  
**CAPES**

# HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DOS INTELECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS

- 🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)
- ✉️ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)
- 📷 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- FACEBOOK [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)



**PPGHIS**

Programa de Pós-Graduação em História  
Universidade Federal de Mato Grosso

 **Athena**  
Editora  
Ano 2025

 **CAPES**