

Capítulo 8

*CULTURA LATINO-AMERICANA E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO (CULTURA POPULAR REVOLUCIONÁRIA, ALÉM DO POPULISMO E DO DOGMATISMO)**

A nossos amigos camponeses nicaraguenses, que organizam "cooperativas de produção e defesa" em Estelí.

Optamos, dada a impossibilidade de estender-nos em demasia neste trabalho, por formular nossos juízos de maneira sintética, a fim de poder desenvolver mais nossas hipóteses no debate, embora, em alguns casos, façamos um resumo de posições já expressas, inclusive por escrito, em trabalhos elaborados no passado.

8.1. POSIÇÕES CRÍTICAS ALCANÇADAS

Por "posições" queremos indicar certos níveis de consciência que conseguimos alcançar no decorrer dos anos, frequentemente em meio da polêmica e até da luta, quase sempre enfrentando posições contrárias, que nos exigiram avançar até novas situações problemáticas, críticas. Queríamos, por isso,

*. Resposta à obra de Horacio Cerutti, *Filosofia de la liberación latinoamericana*, de 1984.

começar por descrever a progressiva tomada de consciência, recordando os sucessos, se é que houve algum. Não podemos esquecer as hipóteses iniciais de um discurso que se opõe a contrários tão diversos que, como Agostinho, parecemos às vezes maniqueus diante dos pelagianos e pelagianos diante dos maniqueus, que defendem sempre uma difícil posição crítica que continuará tentando não cair nem no populismo (ante o qual sempre nos mantivemos *críticos*), nem diante dos dogmatismos de plantão (os quais, talvez por ignorância ou excesso de zelo, nunca pudemos assumir).

Não é então difícil que sejamos acusados de marxistas¹ ou de populistas² – "imputações ideológicas" *a priori* – interpretando-se a posição crítica diante do populismo como marxista, e a posição antidogmática (e por isso às vezes em seu

1. Por exemplo, na obra de Salvador Cevallos, *Cristianos marxistas* (Quito, Universidade Católica, 1983), onde a acusação tem a intenção política de aniquilar nossa eficácia dentro da ordem religiosa – tão importante para a mobilização popular revolucionária. Isto foi apontado até por George Bush (vice-presidente dos Estados Unidos no governo de Ronald Reagan) num famoso discurso sobre religião como fator revolucionário. "Imputação ideológica" com intenção política intra-ecclesial.

2. Como, por exemplo, na obra de Horacio Cerutti, *Filosofia de la liberación latino-americana* (México, FCE, 1983), cujo título é enganoso, porque na verdade realiza uma "crítica" destrutiva também como "imputação ideológica", mas desta vez para desautorizar-nos diante dos grupos revolucionários de esquerda; colaborando, na verdade, com grupos reacionários ao confundir, numa análise aproximadamente althusseriana, a questão de fundo, como veremos). É um ensaio caluniador (consideremos: a linguagem "idealista", p. 37; "puramente acadêmico", p. 34; "antimarxista" como imputação, pp. 35, 255s.; "pretende-se libertador", p. 37; "deísta", p. 38; praticamente "clerical", p. 39; "populista autêntico", já que se fala de populistas "ingênuos", p. 39; "elitistas", em várias partes; "opções fideístas", p. 66; "populista fideísta", p. 67; "eticista", p. 67; terceirista, em vários lugares; até inquisidor sectário que exclui, pp. 201 e 296; antifreudiano, p. 292; filósofo de "segunda mão", pp. 212s.; que "recheia", p. 213; apresenta "um Deus com roupa-verbal remoçada", p. 211; a tão "levada e trazida" analética, p. 230; "reacionarismo", p. 236; "com formulazinhas", p. 239; "pequeno-burgues" acrítico, p. 264; "mistificações sobre o pobre", p. 264, e "uma nova mistificação reacionária e idealista", p. 293). Não nos agradam as polêmicas, porém não podemos deixar de considerá-las.

início antimarxista) como populista. Mas, de qualquer forma, ser objeto dessas duas críticas contraditórias nos auxilia a aprofundar nossa posição, a ser mais orgânicos com o *povo latino-americano* oprimido e a caminho de sua libertação (em situações ante-revolucionárias na maioria de nossos países, pré-revolucionárias em alguns, em luta revolucionária na América Central e em situação pós-revolucionária em Cuba ou na Nicarágua). Ante o populismo, uma leitura pessoal, íntegra e aprofundada de Marx³ nos auxilia hoje a esclarecer questões de fundo; ante o dogmatismo, a permanência numa clara opção de articulação com o povo latino-americano nos alenta a não cair em abstracionismos cientificistas, academicistas ou sectários de "grupúsculos" sem verdadeira incidência política no processo latino-americano de libertação.

8.1.1. *Ultrapassagem dos limites estreitos*

Nossa primeira posição diante da cultura em geral e a latino-americana em particular, foi a de considerar diferentes posições políticas e ideológicas que "inventavam" a história a partir de limites *a priori* que permitiam fundar sua realidade presente – distorcendo o passado cultural latino-americano.

Ao menos havia cinco limites solidificados como pedestais a partir dos quais certas posições ideológicas fundamentam-se incólumes e cheias de fetiche.⁴

3. Consideremos nossa obra *Filosofia de la producción* (Bogotá, Nueva América, 1984) (México, UNAM, 1977); o "Trabajo preliminar" a nossa tradução do *Cuademo tecnológico-histórico* (Londres, 1951) (Puebla, México, Universidade Autónoma de Puebla, 1984), e nossa obra *Para leer los Grundrisse* (fruto de quatro anos de um seminário da UNAM, México, sobre o pensamento de Marx, de sua juventude à sua maturidade). Ver *Marx y la religión* (México, Nuevomar, 1984); os artigos "Sobre la juventud de Marx (1835-1844)", "La religión en el joven Marx", "Materialismo y tecnología", in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá, Nueva América, 1983, pp. 159ss.).

4. Cf. Nosso artigo "Iberoamérica en la historia universal", in *Revista de Occidente*, n. 25, Madri, 1965, p. 85.

a) *Aqueles que negam dogmaticamente toda a história latino-americana.* A partir dos anos 20, houve muitos PCs (Partidos Comunistas) na América Latina, que dependeram da III Internacional,⁵ que julgaram como feudal todo o período colonial e como claramente capitalista o final do século XIX, fato que os levou a elaborar uma análise falsa de nossa realidade e a negar a importância da totalidade anterior da história latino-americana. Esta posição foi compartilhada por certos grupos revolucionários que negavam, considerando inútil, a descoberta da história anterior a revolução. O mesmo acontecerá com certos "althusserianismos" contemporâneos que, numa posição exclusivamente teoricista, desconhecem a história real e julgam como "populista" toda tentativa de justificar o popular.⁶ A

5. Na América Latina, um certo antidogmatismo (que até ganhou forma de antimarxista) deveu-se em alguns casos à posição assumida pelos partidos comunistas fundados na *III Internacional*, em 1919 e que, a partir de 1934, seguindo as idéias de Stalin, formaram frentes em aliança com as "burguesias democráticas", o que os levou a adotar, em muitos casos, posições francamente anti-populares. Ver: O. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, t. II-V (México, FCE, 1959-1960); Robert Alexander, *Communism in Latin America* (Novo Brunswick, Canadá, Rutgers University Press, 1957); Vítor Alba, *Historia del comunismo en América Latina* (México, Occidentales, 1954); V. Bambirra et al., *Diez años de insurrección en América Latina*, t. I-II (Santiago do Chile, Prensa Latinoamericana, 1971); Boris Ooldenberg, *Kommunismus in Lateinamerika* (Stuttgart, Kohlhammer, 1971); Michael Loewy, *El marxismo en América Latina* (México, Era, 1980); Hélio Jaguaribe, "O impacto de Marx sobre a América Latina", in *Problemas do desenvolvimento latino-americano* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967).

6. Por exemplo H. Cerutti (*op. cit., supra*) ignora, em sua obra, toda a história concreta, como condicionamento da filosofia da libertação. Toma-se credor do comentário de Lenin sobre Rosa Luxemburgo: "ve-se com especial nitidez a ridícula situação em que Rosa Luxemburgo colocou a si mesma. Severa e eloqüentemente, prega a necessidade de uma análise histórica e concreta da questão nacional [no caso de nosso crítico do populismo] em diferentes países e épocas diferentes e ela mesma não faz *nem a mais mínima tentativa* de determinar qual é a fase histórica de desenvolvimento do capitalismo pela qual atravessa a Rússia" (*Obras escogidas*, t. I, Moscou, Progreso, 1961. p. 624. No artigo de 1914, "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación"). Como suplantam a *história concreta e real* por uma simples história da sociedade (pp. 89-97) ou outro tipo de histórias de "segunda" --da ciência? É idealismo em nome do materialismo. Não será que

geração de Sergio Bagú rompeu com esta posição equivocada, dogmática;⁷ o mesmo pode-se dizer – embora a questão esteja aberta – com respeito à geração posterior a 1965, que propôs as primeiras hipóteses para uma Teoria da Dependência.⁸ Claro é que a geração revolucionária posterior a revolução cubana de 1959 começará a "colocar os pés no chão", e por isso não é estranho que Martí ou Sandino sejam reivindicados como heróis e teóricos de um processo popular anterior à opção socialista. A história da *cultura proletária* não pode ser a única história cultural do *povo* latino-americano, mas é certamente uma parte essencial.

b) *Redescoberta do período pré-liberal*. Os populismos latino-americanos, nacionalistas e hegemonizados pelas burguesias interiores a nossos países -- quando estas ocorreram a partir do final do século XX -- como a revolução mexicana de 1910, o governo de Hipólito Irigoyen de 1918 ou Getúlio Vargas, no Brasil, de 1930, tenderam a redescobrir a época colonial e o mundo ameríndio, diante da necessidade de "passar sobre" a interpretação liberal, que articulou a dependência capitalista do século XIX pré-industrial. Realizou-se um revisionismo histórico (algumas vezes antipositivista e anti-liberal), mas, tiveram também a limitação que é evidente: não

Marx se transforma em Bruno Bauer (p. 9) e realiza apenas "um livro de livros" (p. 17) e não um livro a partir da realidade?

7. Cf. *Economía de la sociedad colonial* (Buenos Aires, Ateneo, 1949), e a obra de Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1957).

8. Para um estado da questão ver: A. Solari, R. Franco e J. Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 37-471. A partir das obras de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis erróneas sobre América Latina* (1965), a de Luis Vitale, *Amérique Latine, féodale ou capitaliste?* (1966), a de André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1967), a de Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia* (México, Era, 1978). O debate continua até hoje, mas é necessário não esquecer que a dependência não se situa no nível superficial do intercâmbio (circulação), mas no horizonte profundo da produção (na diferença de proporção tecnológica na composição orgânica do capital) o que permite, por parte das nações desenvolvidas, obter lucros extras (*extra profit*) e acumular mais capital por transferência de mais-valia dos países periféricos.

conseguiram auto-interpretar-se como expressão do capitalismo nacionalista com pretensão de autonomia. De qualquer forma, seu retomo ao passado, a apreciação da arte colonial, a revalorização do ameríndio, a afirmação nacional e até popular (dentro da ambigüidade "populista") não deixaram de ser fatores positivos.⁹ A história da cultura popular estava aberta, mas faltava consciência da realidade de um "povo" diferente da mera nação hegemonzada por sua burguesia.

c) *Reinterpretação cultural liberal*. O liberalismo, que articula a dependência compradora do capitalismo anglo-saxão na América Latina e sua ideologia positivista --europeizante

9. Ver nosso trabalho "Estatuto ideológico del discurso populista", in *Ideas y valores*, n. 50, Bogotá, 1977, pp. 35-69 (também in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 261-305), onde concluímos, seguindo em parte Eliseo Verón: "A categoria *povo* é essencial para o populismo. No entanto, não é exclusiva do populismo já que é usada com profusão e precisão [por Lenin na URSS, deveríamos acrescentar], por Fidel Castro em Cuba, por Mão Tsé-Tung na China (...). Por ser uma categoria dialética, tem tantos significados como noções opostas. (...) Embora análoga em seus significados, a categoria *povo* não pode ser descartada sem mais nem menos. É falso que a categoria *povo* se oponha à categoria social *classe*, pois a primeira é mais ampla, permite uma análise conjuntural ampla. O que acontece é que pode haver uma utilização populista (que joga com a ambigüidade contra o povo) ou uma interpretação unívoca (que explicita em cada caso seu contrário e utiliza a categoria como nação, como classe, como juventude...)". Estas e outras linhas merecem a seguinte consideração de H. Cerutti: "(...) vem confirmar -- neste trabalho citado -- em todos os seus termos a interpretação do setor populista (...) a reiteração do conceito de *povo*" (p. 318). Como podemos observar, para um althusseriano apenas o fato de citar "povo" é já populismo. Em sua *Declaración de la Habana*, de 2 de setembro de 1960, Fidel Castro usa a palavra "povo" 16 vezes apenas na primeira página de sua edição de *La revolución cubana* (México, Era, 1972, p. 218), e em uma frase três vezes: "(...) e posto que nosso povo é um povo batalhador e um povo valente". Isto deve ouriçar os cabelos dos "caça-populistas" (até Ho Chi Ming e Stalin deveriam ser considerados igualmente populistas). Confundiu-se, como veremos, o *conceito abstrato* de classe com o *concreto de povo*, e colocados num mesmo horizonte são pensados como contraditórios: ou classe ou povo. Dogmatismo de graves conseqüências políticas- se não se trata de política, é apenas um erro teórico; mas se for fazer política, efetua-se uma aliança com os grupos antipopulares. Adiante, voltaremos ao tema.

em suas características fundamentais –tendem a colocar como limite as guerras da emancipação nacional contra a Espanha (a partir de 1807 para o Brasil ou 1804 para o Haiti, nestes casos contra Portugal ou França). Seu tempo cultural "mítico" é a independência colonial. Com isso renega-se a Espanha ou Portugal, a cristandade colonial, e a única ligação com a história mundial da cultura toma-se a própria história do capitalismo europeu, da Ilustração. Dizíamos, em 1965, que tudo isto era uma exigência ideológica "para dar significado a cada nação em si mesma, nascendo assim um isolacionismo das diversas repúblicas americanas, enclausuradas em suas próprias histórias mais ou menos desarticuladas e inexplicáveis". O "sonho bolivariano**" foi sepultado no mais completo esquecimento. A história liberal, tanto para Sarmiento como para o positivismo, desconhece e despreza a "cultura popular", a do índio, do gaúcho, do caipira, do camponês.¹⁰

** N. T.: Simón Bolívar é considerado um dos mais importantes vultos da História da América Latina graças ao empenho e luta pela libertação do jugo espanhol, conquistando a independência do então Vice-Reino de Nova Granada, hoje compreendido pelos territórios da Venezuela, Colômbia, Peru, Equador e Bolívia. O sonho de Bolívar era manter a união política e econômica dos povos latino-americanos, sonho frustrado com a proclamação em 1825 da República da Bolívia, com a separação entre Venezuela e Colômbia em 1829, pela abolição da Constituição bolivariana no Peru e pela independência do Equador em 1830.

10. Para alguns liberais, é um desrespeito o tratamento que demos a Domingo F. Sarmiento em nosso livro *Ética: Filosofia ética latinoamericana*, t. III (México, Edicol, 1977). Apêndice sobre "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", pp. 199ss.). Seu livro *Facundo, civilización y barbarie* é um violento protesto contra a cultura popular. O próprio Leopoldo Zea recriminou-nos por esse atrevimento. Em agosto de 1973, terminamos esta conferência aplicando um texto de Octavio Paz sobre a matança de Tlatelolco à matança da juventude argentina em Ezeiza em junho daquele ano (crítica frontal ao "populismo peronista"): "Há também outras pátrias [refiro-me à Argentina] latino-americanas [não só o México] nas quais se produz a imolação da juventude e não faz muito tempo [falávamos em agosto dos fatos de junho]. Devemos ter muito cuidado – exclamava Augusto Salazar Bondy, que consentia com a cabeça – para que adotemos uma atitude filosófica crítica para ver com clareza o que está acontecendo (...). É preciso ter categorias que permitam nos manter com clareza em

d) *Absolutização hispanizante*. Junto ao processo de reinterpretação populista (*fase b*, anterior), a ideologia conservadora revalorizou a tal ponto a época da cristandade colonial que fixou, ao contrário dos liberais, novos limites mitificados: o começo radical de nossa história com Colombo, e o começo da decadência com a emancipação da Espanha ou Portugal. Isabel e Fernando, Carlos e Filipe II serão os novos heróis da cultura hispano-americana. O "hispanista" já não entende o século XVIII, de "decadência" dos Bourbon, nem compreende o fracasso dos Habsburgo ao implantar na Espanha um capitalismo que desencadearia a revolução industrial. Destruíram os "comuneros" (burgueses) e a monarquia absoluta aniquilou o caldo de cultivo da revolução capitalista na Espanha. Nada disto foi compreendido pelos "hispanistas" que tomaram, igualmente, objeto de fetiche uma, parte de nossa história cultural.¹¹

meio a tempestade" (p. 141 da edição de Bogotá, no fim da conferência). Um mes depois desta defesa da juventude massacrada, no dia 2 de outubro de 1973, *fui objeto de uma bomba que destruiu minha casa -- colocando em perigo a vida de minha família*. Claro que se, como Rosa Luxemburgo no caso de Lenin, esquecemos de fazer uma análise sincrônica de um discurso filosófico a partir da práxis material concreta, podemos, como o crítico H. Cerutti, pensar que esse tal é o ideólogo dos peronistas. O atentado foi perpetrado pelo "Comando Ruci"-- secretário dos metalúrgicos, o grupo populista mais agressivo. Tínhamos escrito antes: "As classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados são o *povo* de nossas nações (...). Se estes (...) não chegarem a exercer o poder, (...) não haverá libertação nenhuma" ("Elementos para una filosofía política latinoamericana", in *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n. 1, 1975, p. 80, onde aparece também o "Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta, Argentina" [pp. 125ss.], embora H. Cerutti nos acuse de inquisitoriais por não termos publicado outro trabalho --sobre o que não tive nenhuma possibilidade de dizer sim ou não pois estava na nossa distante província de Mendoza [Argentina]; cf. H. Cerutti, *op. cit.*, pp. 201 e 296). Se estes textos tivessem sido considerados por Cerutti, ele não teria dito o que disse. Na p. 170, isenta-nos da acusação de sermos marxistas, da qual se utilizara como "imputação ideológica" no momento do atentado: "A acusação de marxista mostra-se, assim, infundada", conclui ele, o que indica que H. Cerutti não tinha assumido plenamente os estudos de Manuel Santos sobre Althusser.

11. Estes grupos, em especial de historiadores, foram nacionalistas da geração de 1930, muitos dos quais ingressaram no peronismo e apoiaram o

e) *O indigenismo*. De maneira muito diferente e dividido em muitas correntes, a valorização do ameríndio -freqüentemente dentro de uma posição de "integração" do indígena em posição populista ou de capitalismo nacional – levou às vezes a negar a história cultural colonial mestiça. Em todo caso, também dentro do revisionismo populista (*fase b*), e também na visão socialista como, por exemplo, em Mariátegui,¹² o indigenismo exigiu romper com o limite do descobrimento e da conquista como início de nossa realidade cultural latino-americana. Claro é que, às vezes, uma visão puramente indigenista tem dificuldades para refazer a história posterior de nossa cultura latino-americana. Junto ao indigenismo e à questão das etnias, é necessário recordar todo o "mundo africano" latino-americano, descendente dos escravos das explorações tropicais do Caribe e do Brasil, bem como da América Central, Colômbia, Venezuela e outros. O problema do "racismo" advém mais e mais de um limite cultural que deve ser transcendido e incluído.¹³

franquismo, mesmo estando na Argentina. Perseguidos violentamente por eles (nunca pudemos ocupar na universidade argentina uma cátedra por concurso, nem chegar a "dedicação exclusiva"), parece-nos muito estranho que H. Cerutti indique que a filosofia da libertação agia a partir do poder (*op. cit.*, p. 25). No texto "Filosofia, aparatos hegemônicos y exilio", escrevemos: "A filosofia da libertação *sempre* foi extremamente fraca do ponto de vista político. Já no dia 20 de junho de 1973, (...) o país popular [por usar a expressão de Portanteiro] traído pela burocracia populista, entrava em crise quase no momento em que chegava ao poder" (in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, p. 109, comunicação apresentada em 1979 para o *II Congreso de Filosofía* no México, em Puebla).

12. É interessante recordar que Mariátegui (cf. José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 53ss.) foi acusado de "populista"-- para nosso consolo: "A luta contra o legado revolucionário de Mariátegui (...) foi iniciada por um grupo designado geneticamente como *os dogmáticos* e cujo mais fervoroso representante é Eudocio Ravines (...). Miroshovski ainda em 1941 continuava criticando Mariátegui por seus desvios *populistas*" -escreve Aricó (*ibid.*, p. 34). Porém, pelo menos aqueles críticos eram membros ativos de um partido, militantes, marxistas-leninistas julgados. Nossos críticos são althusserianos que realizam a crítica ideológica a partir de *outra ideologia* apenas.

13. Ver "Prehistoria religiosa latinoamericana", em nossa introdução geral à *Historia General de la Iglesia en América Latina* (= *Hgil*), t. I/I. Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 103ss.

f) *Uma nova síntese cultural*. A geração pós-populista, contemporânea as revoluções nascentes (como a cubana ou nicaragüense, salvadorenha ou guatemalteca) é capaz de realizar uma nova "síntese" na interpretação da história da cultura latino-americana. Não deve já ser liberal diante dos conservadores, nem conservador diante dos liberais; não deve ser populista-hispanista contra positivistas e nem o contrário. Pode agora articular-se a um novo sujeito histórico, o *povo oprimido* (que são as classes exploradas do capitalismo dependente e outros grupos marginalizados, etnias e raças também exploradas) para criticar liberais e conservadores, hispanistas e esquerdas dogmáticas ou abstratas. Contra o dogmatismo abstrato de esquerda -- que levanta exclusivamente a cultura *proletária* inexistente em muitos países latino-americanos -- dever-se-á opor a *cultura popular revolucionária* (conceito e categoria muito mais concreto e real na América Latina). Ao populismo -- contra sua ambígua *cultura nacional* -- opor-se-á a cultura popular, mas povo como o "bloco social" das classes oprimidas em processo de libertação (potencial ou atual), e não simplesmente como a cultura hegemônica pela burguesia interior ao país dependente. Ao liberalismo jacobino do século XIX (incluindo o positivismo) opor-se-á não uma cultura conservadora, mas a própria cultura popular antiliberal -- já que o povo, como classe oprimida e camponesa, nunca aceitou as propostas da minoria liberal com controle do Estado. Aos conservadores opor-se-á não a crítica anti-religiosa dos liberais, mas igualmente, e uma vez mais, a cultura popular anticonservadora. Aos hispanistas opor-se-á, também, a cultura de um povo que foi oprimido pela dominação hispano-lusitana e por isso foi antiibérica. A um indigenismo integracionista -- dentro da posição do capitalismo populista -- opor-se-á um indigenismo que souber valorizar nossas culturas ameríndias pré-européias e lutar pelo respeito e pela sobrevivência das etnias indígenas hoje, sabendo que são o ponto de partida cultural da cultura *popular* latino-americana.

A tarefa não é fácil. Seremos criticados pela esquerda abstrata e pela direita populista --no melhor dos casos, quan-

do não francamente pela capitalista de dependência. De qualquer maneira, a solução terá seu caminho aberto graças a *revolução cultural popular*.

8.1.2. A partir das culturas ameríndias

A bastarda posição europeizante das oligarquias argentinas nos impôs dificuldades, em nossa juventude, para descobrir o valor da cultura indígena. No entanto, logo vimos a importância da Ameríndia,¹⁴ como ponto substantivo de partida de toda definição da cultura latino-americana.

Em primeiro lugar, a descrição das culturas ameríndias não deve ser realizada (nem os estudos pessoais, nem as exposições das escolas de 2º grau ou universidades, ou em outros meios de comunicação) *como mero contexto* do descobrimento (a "invasão" da América, na verdade, em 1492). Não é possível aceitar a exposição ao estilo de Max Weber ou em geral das histórias universais, que partem do Paleolítico e Neolítico da Eurásia, que percorrem as culturas desde a China, Índia, Pérsia, Grécia, Roma e Idade Média, para posteriormente com Colombo "encontrar" a Ameríndia. Esta visão de Leste para Oeste é falsa e ideológica. Na verdade, o Paleolítico (e ainda o Neolítico) foi do Oeste para o Leste. A partir do Mediterrâneo oriental, da Mesopotâmia e do Egito, para o vale do Indo e o vale do rio Amarelo (as civilizações urbanas), florescendo apenas no primeiro milênio depois de Cristo com as grandes civilizações urbanas ameríndias: o Teotihuacán e o Tiahuanaco, por exemplo. Por isso, *o lugar* que as culturas ameríndias têm por "centro" é o Pacífico e deve ser explicado dentro da expansão do Paleolítico e do Neolítico através do Pacífico Norte (Bering)

14. Ver nosso trabalho "La prehistoire latinoaméricaine", in *Esprit*, nn. 7-8, 1965, pp. 9ss.; sobre a "simbólica", ver nossa *Ética*, t. III, pp. 5055.; pp. 125ss.; t. IV, pp. 35ss. (Bogotá, USTA, 1979); t. V, pp. 21ss. (*idem*, 1980). Somos acusados também de pretender suplantare a História com sentido materialista pela "simbólica". Nem uma coisa, nem outra: há uma História que deve ser descrita a partir de suas condições *materiais* e há outra, *simbólica*, que permite da mesma forma – em outro nível de profundidade – descobrir a realidade (embora seja da perspectiva dos artistas de uma época).

ou centro (graças aos navegadores da Polinésia e da Micronésia). Desta maneira, a história cultural ameríndia deve se conectar à história do Pacífico, da Ásia oriental e de todo o continente euroasiático e africano, mas no movimento que parte do Ocidente para o Oriente, atravessando o chamado "mar do Sul" de Balboa. A "percepção" da história muda totalmente se o Pacífico for seu centro cultural fundacional.

Em segundo lugar, devemos distinguir claramente diversos níveis de profundidade no desenvolvimento cultural da América. Para simplificar, indicaremos pelo menos três: as culturas nômade ou não-sedentárias do norte da América do Norte e do sul da América do Sul (caçadores, pescadores e outros); os plantadores ou aqueles que constituem aldeias, e as culturas propriamente urbanas das planícies e montanhas, dos astecas e maias até os chibchas ou incas, entre outros. Estes três tipos culturais determinarão a história posterior em muitos aspectos fundamentais.¹⁵

Será necessário sempre, em todos os problemas culturais latino-americanos, do passado e do presente, ter como ponto de referência nossas culturas ameríndias. Nossos vales e montanhas estão ainda repletos de *huacas* incas e Quetzalcoátl (a estrela da manhã) continua iluminando os campos mexicanos. A *cultura popular*, colonial e até o presente, tem uma conexão ininterrupta com a cultura ameríndia, com diferenças regionais profundas (tão profundas como eram as culturas ameríndias entre elas), determinando ainda boje a personalidade nacional da cultura de nossos países, de suas regiões internas, de seus tons na linguagem, gírias, música, arte, artesanato, crenças, enfim: *cultura*. Nossos antepassados não morreram, vivem ainda em nós.

15. A divisão de Darcy Ribeiro (cf. *Las Américas y la civilización extemporáneas*, II, México, 1977) em três tipos de povos latino-americanos, dependendo justamente dos tipos culturais pré-ibéricos, dos diversos modos da conquista e da história colonial e da implantação do capitalismo (de imigração ou não) no século XIX. A "América nuclear", com modos de produção tributários, com classes sociais perfeitamente definidas, não pode condicionar da mesma maneira o desenvolvimento de suas histórias nacionais que o das regiões do Cone Sul com indígenas nômades.

8.1.3. *A partir da Proto-História cultural*

No artigo já citado de 1965, enunciávamos que nos era necessário "ultrapassar o século XVI espanhol" para intemar-nos no que depois denominamos de "Proto-História latino-americana".¹⁶ Escrevemos ali que "o historiador poderia conformar-se (de chegar até a Idade Média européia), enquanto que o filósofo— que busca os fundamentos últimos dos elementos que constituem a estrutura do mundo latino-americano — deverá ainda retroceder até a alta Idade Média, à comunidade primitiva cristã em choque contra o Império romano, ao povo de Israel dentro do contexto do mundo semita — dos acadianos até o islã. Enfim, explicar a estrutura intencional (o núcleo ético-mítico) de um grupo exige um permanente abrir o horizonte do passado para um passado ainda mais remoto que o fundamento".¹⁷ Com efeito, este projeto, nessa época em parte realizado, conseguimos completá-lo alguns anos depois.

a) *As culturas indo-européias*.¹⁸ Os domadores do cavalo e dominadores do ferro invadiram no milênio II a.C. as culturas agrícolas da Europa até a Grécia, Mesopotâmia e o Indo. Cruéis guerreiros, reduziram à escravidão os camponeses das regiões dominadas, nascendo assim o modo de produção escravista -- mais antigo a eles e posterior a sua vigência também, mas próprio destes povos bárbaros. As culturas indo-européias deixarão sua marca em nossa história cultural. Desde nossa língua latino-americana, até os gaúchos e vaqueiros como cavaleiros das planícies (que lembram ainda aqueles hábeis cavaleiros que uniam, pelas estepes, o Gobi, a Europa e a Índia) são parte de sua herança.

As culturas indo-européias (os hititas e frígios; aqueus, jonios e dórios; itálicos e germanos; os medos e persas; os

16. Ver nossa "Introdução geral" à *Hgial*, *op. cit.*, pp. 157ss.

17. *Op. cit.* "Iberoamérica en la historia universal", pp. 91s.

18. Ver nossa obra *El humanismo helénico*, escrita em 1961, editada em Buenos Aires por Eudeba, em março de 1976 (um mes antes do golpe militar), e mantida fora de circulação até outubro de 1983, quando foi colocada à venda.

ários e até o chue-chi que chegaram à China) impuseram materialmente seu domínio militar e econômico. Organizaram politicamente os primeiros impérios (desde o persa até o romano). A filosofia grega foi uma expressão teórica desta cultura escravista e contemplativa sob o reinado da "luz" do *dia* (de onde deriva a palavra "Deus"). A cultura "clássica" será então a referência para a cultura européia (e por isso, em boa parte, alienantemente, América Latina). É o mito prometeico.

b) *As culturas semitas*.¹⁹ Para romper a hegemonia exclusiva de experiência que se pretendia "natural" pré-filosófica que a cultura grega (helenico-indo-européia) possuía, propusemo-nos a conhecer profundamente e expor *para latino-americanos* outra experiência pré-filosófica de maior importância para nossa cultura latino-americana: a dos povos semitas em geral e, particularmente, a de Israel.

19. Ver: *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969 (escrito em 1962). Nosso crítico H. Cerutti exalta-se uma e outra vez tentando provar nosso clericalismo ("deísta", "populista fideísta"; cita repetidamente "Deus" em suas páginas -- sendo que em nossos trabalhos filosóficos, sou parco nesse nome, porque, como já disse, é de origem indo-européia). H. Cerutti oculta obstinadamente (já que precisa que sejamos "deístas" para provar nossa contextura "ideológica" segundo a simplista categorização althusseriana) que o Absoluto de nosso discurso é a origem (não *fundamento* como superficial e repete de forma freqüente e equivocada em sua confusa exposição que o que ele pretende é nosso pensamento) de uma práxis revolucionária, libertadora, de mudança radical e não, e de *forma alguma*, um "deus deísta" que fundamenta ideologicamente a *ordem estabelecida*. Foi nossa já antiga citação a experiência hebréia como uma experiência "natural", cultural, histórica (mais humana ao menos que grega) filosoficamente considerada, que H. Cerutti se regozija em mostrar como clerical. Quando falamos dos *nabiim* ou "profetas", não o fazemos como experiência religiosa crente, mas como "*experiência histórica*" (como os incas tinham *amautas*, os astecas tinham os *tlmaltinimes*, e os gregos tinham seus sábios, os hebreus possuíam os *nabiim* ou profetas). Mas se sabe, além disso, que é preciso um deísta para althusserianamente provar sua estrutura "ideologizante" (não-ciência) para daí deduzir a não-contradição (por ser uma proposta abstrata válida, mas não-concreta) e disso concluir o "populismo". É fácil criticar ou "imputar ideologicamente" todo pensador se, *a priori*, seu discurso for "convenientemente" deformado. Isto, no entanto, chega a ser até imoral, porque fere a *própria pessoa*.

Nas culturas do deserto sírio-arábico – ao contrário do que pensava Sarmiento – não se encontra a origem de nossa "barbárie", mas sim numa civilização nômade de pastores e comerciantes que não aceitavam a dominação de classe sobre classe, que criticavam duramente em seu *ethos* o modo de produção tributário do Egito e da Mesopotâmia, ou posteriormente do escravismo helênico-romano. O núcleo crítico dos profetas, "uma comunidade de homens livres" do deserto, não aceitava nem a dominação das potências de sua época (Egito ou Babilônia), nem do estado tributário (Samuel contra Saul), nem da cidade sobre o pastor do deserto (Caim contra Abel: figuras míticas de dois modos de produção: o agrícola-urbano ruim; o pastor livre do deserto bom). É o mito adâmico.

c) *As cristandades*.²⁰ Para a América Latina, porque foi conquistada e dominada pela Europa Latina em primeira instância, esta parte de nossa "Proto-História" é fundamental.

Culturalmente falando, a sedentarização do cristianismo, a aceitação do modo de produção escravista e, sobretudo e posteriormente, feudal-tributário tem a maior importância, como observou Karl Kautsky. Com efeito, o cristianismo, como religião crítica da sociedade indo-européia e helênico-romana, durante seus três primeiros séculos, chega a uma sólida articulação com o Império romano desde Constantino. Trata-se da cristandade como modelo cultural. As cristandades bizantina, copta, armênia, russa, polaca e latina foram culturas que submeteram uma região periférica que era dominada pela centralidade geopolítica da cultura árabe-muçulmana (posteriormente turca, mongol etc.) que chegava do Atlântico ao Marrocos, até o Pacífico nas Filipinas.

20. A leitura da obra de Eduardo Mallea, *Una pasión argentina*, alertou-nos para a necessidade de ultrapassar a Espanha, ir até a Idade Média e ao deserto árabe (o qual tanto desprezava Sarmiento). Ver a "Introdução geral" a *Hgial*, pp. 167-204, e *El dualismo de la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974) onde se pode observar a passagem do *ethos crítico* cristão ao *ethos cultural* do Ocidente (a "cristandade constantina" da qual falava Kierkegaard).

Em todo caso, da cristandade hispano-lusitana procederá a cultura que se imporá e se mestiçará para constituir a segunda época de nossa história cultural: Ibero-América ou a cristandade das Índias Ocidentais.

8.1.4. *História cultural latino-americana*²¹

As três épocas restantes de nossa história, se a história ameríndia for a primeira época – e por isso talvez não seria conveniente falar da *Pré-História*, e sim da *primeira época de nossa história cultural* – são: a cristandade colonial dos séculos XVI e XVII, história cultural sob a hegemonia de um capitalismo mercantil (momento monetário "rumo" à primeira forma do capital: o dinheiro "como capital"); a longa época de dependência cultural (e, claro, sob dominação política e econômica) do capitalismo industrial metropolitano (do século XVIII até o século XX, na maioria de nossos países); e, a quarta época, a da cultura pós-capitalista ou da efetivação da libertação cultural popular (a partir de 1959). Não repetiremos aqui o já indicado na comunicação do II Congresso, e por isso, remetemo-nos à periodização proposta então,²² no que se refere aos períodos ou fases internas de cada época.

a) *A cultura da cristandade colonial*.²³ Veremos adiante até que ponto numa consideração concreta da cultura se distingue em *muitas culturas* justapostas e, contraditoriamente, antepostas. Na história cultural da cristandade colonial – não feudal mas tampouco capitalista industrial: em transição mercantil no momento da acumulação originária – percebe-se claramente a diferença e a dominação de uma cultura sobre outras. Assim, a práxis da conquista é, justamente, o processo de do-

21. Ver nossa *Hgial*, t. 1/1. pp. 205- 723.

22. Ver nossa comunicação para o *II Congresso Intemacional de Filosofia Latino-Americana* (Bogotá, 1982), "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", in *Ponencias*. Bogotá, USTA, 1983, pp. 405-436.

23. Como proposta hipotética, ver: "La vida cotidiana de la sociedad", in *Hgial*, pp. 561-670.

minação cultural (obviamente político e econômico também, e antes ainda) da cultura ibérica (hispano-lusitana) sobre a ameríndia. Este genocídio cultural marcará profundamente a totalidade de nossa história, e a cultura ameríndia, como "o outro" aniquilado -- mas nunca do todo, já que ela é nossa "mãe" que, embora dominada, sobrevive em seu filho -- deverá ser o horizonte último de toda descrição de uma cultura popular. Mas, ainda dentro da cultura dos dominadores, haverá contradições, tais como a existente entre a cultura urbana e rural, a da burocracia e dos eclesiásticos e dos simples colonos e sobretudo a da nova *cultura mestiça crioula*, que a partir da cultura puramente indígena até o branco hispânico nascido nestas terras, passando pelas culturas africanas dos escravos até os zambos e outros grupos, constituía um denso ramo de culturas em tensão, oposição e dinamismo.

De qualquer forma, no "Estado das Índias", em seus aparelhos ideológicos hegemônicos, a cristandade controlava a ideologia de dominação sem contrapartida. Havia críticas, oposições, mas dentro de uma *formação ideológica* claramente dominante: a hispano-lusitana (nas cidades que tanto Sarmiento admirará). No campo, além do México, Lima ou Chuquisaca, a cultura mestiça, crioula, indígena gestava em seu seio a cultura popular latino-americana em sua segunda etapa (a primeira tinha-se dado na Ameríndia), As *classes dominadas* iam constituindo um *povo* em sentido estrito e com ele emergia já uma *nova* cultura criada nas sombras, na resistência, na tradição oral, na dança, na festa, na música, no trabalho cotidiano, na memória e assim por diante.

b) *A cultura latino-americana dependente*.²⁴ Se nas culturas contrapostas da época da cristandade colonial houve complexidade e dominação de uma cultura sobre outras, muito mais complexo será o panorama cultural na época neocolonial (que desde o século XVIII, tempo em que a Península Ibérica foi já "semiperiférica" com relação ao capitalismo nascente indus-

24. Na comunicação *supra* citada na nota 22, esboçamos uma periodização que aqui apenas consideraremos em seus grandes momentos.

trial central).²⁵ A presença da cultura da Ilustração – isto é, da burguesia –, do conservadorismo latino-americano, do liberalismo positivista e "comprador" no momento da expansão imperialista – novo momento da cultura capitalista central – até chegar à cultura do populismo (ou da cultura "nacional" hegemônica pela burguesia interior de nossos países periféricos, que se traduziu na mais progressista das culturas capitalistas latino-americanas, já que, pelo menos, tentou a independência cultural e o enraizamento antiimperialista, não deixando por isso de ser "populista"), para depois passar à decadência da cultura "desenvolvimentista" que articula a dependência cultural sob o imperialismo anglo-saxão (agora estadunidense, e não inglês como na época liberal do século XIX), é arrematada na cultura inquisitorial dos militarismos de segurança nacional – a etapa de maior repressão cultural em toda a história da cultura latino-americana. Essa sucessão de períodos das classes dominantes (Ilustração, conservadorismo, liberalismo positivista, populismo, desenvolvimentismo e neofascismo periférico) tem como contrapartida, em diversas fases, com diferenças nacionais, regionais e até locais, uma *cultura popular*, de classes, etnias e outros grupos explorados, que se foram criando em cada um dos períodos de maneira diferente e que se entroncam com a história da cultura popular da cristandade colonial. Como em ambas as épocas a cultura popular é cultura de resistência e oposição, nem sequer a emancipação nacional no início do século XIX significou uma ruptura essencial no desenvolvimento deste processo cultural. Sua *memória* retém heróis, suas canções, seus símbolos desde a época ameríndia, colonial ou independente, e sempre *a partir da base* e por isso com maior continuidade que a própria cultura dominante que, ao passar da hegemonia de uma classe dominante a outra, produz uma ruptura em profundidade.

25. Immanuel Wallerstein, *The modern world system*, 1-11, Nova York, Academic Press, 1974-1980. Em especial o capítulo "Semiperipheries at the Crossroads" (t. 11, pp. 177ss.), a época do "declínio da Espanha".

c) *A cultura popular pós-capitalista*. Referimo-nos à revolução cultural cubana, mas especialmente à nicaragüense.²⁶

"Como base deste projeto cultural, existe, com efeito, uma confiança nas capacidades culturais e artísticas dos grupos subalternos. Sua inferioridade cultural não está ligada a uma inferior qualidade humana, mas é efeito da repressão multissecular. Dizendo, portanto, cultura revolucionária, pelo fato de ser revolucionária, não pode renunciar a ser autêntica, isto é, a ser uma cultura de qualidade".²⁷

É a *cultura do povo*, aquela que está enraizada na América e chega até hoje:

"Nós, quando estávamos nas montanhas –escreve Tomás Borge sobre os camponeses –e os ouvíamos falar com seu coração puro, limpo, com sua linguagem simples e poética, percebíamos quantos talentos tinham-se perdido *ao longo dos séculos*".²⁸

A melhor expressão de tudo isto é indicada pelo próprio Fidel Castro ao escrever:

26. Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", in *Nicaráuac*, n. 1, 1980, p. 161.

27. Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, Manágua, Nueva Nicaragua, 1983, p. 42. Ver; Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional y antiimperialista", in *ibid.* pp. 163ss. Já em 1964, escrevíamos sobre a revolução popular latino-americana, in *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, IPLA, 1970, p. 30).

28. "La cultura del pueblo", in *Habla la dirección de la vanguardia*, Manágua, Depto. de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116. Se, para um althusseriano, falar de "povo" é populismo, então como se pode julgar a revolução nicaragüense? Será um populismo "abstrato", "concreto", de "ambigüidade" de direita ou esquerda? Há que se ter muita imaginação para chegar a tais tipos de análises abstratas.

"Em Cuba apenas houve uma revolução: a que foi iniciada por Carlos Manuel de Céspedes em 10 de outubro de 1868 e que nosso *povo* leva adiante neste momento".²⁹

Em 8 de janeiro de 1959 – hoje é 8 de janeiro de 1984, estamos em Oaxtepec (México), onde escrevemos este trabalho: 25 anos após o começo de uma nova época na história latino-americana – no *Discurso da vitória*, Castro exclama:

"Mas quem ganhou a guerra? *O povo. O povo* ganhou a guerra. Esta guerra não foi ganha por mais ninguém a não ser pelo *povo*... E portanto, antes de mais nada, *o povo*".³⁰

O povo, como o conjunto orgânico das classes, etnias e outros grupos oprimidos, como "bloco social", é o sujeito histórico da cultura mais autêntica, a cultura popular latino-americana. Ela vem de longe, da época em que os primeiros asiáticos atravessaram o estreito de Bering, e continuará adiante. Em todas as mudanças, em todos os processos de libertação, esse povo se expressa de alguma maneira, mas hoje, mais do que nunca no passado, esse povo cresce e se afirma. Embora tenhamos sido criticados como populistas, parece-nos correto descrever como libertação cultural a de todo o povo latino-americano, mesmo que às vezes sem clareza total (como, no México, os camponeses de Pancho Vila ou de Zapata submetidos posteriormente, ou Cipriano Reyes e seus sindicalistas que foram engolidos no populismo argentino desde 1946), lutando contra a opressão que sofre.

29. Fidel Castro, *La revolución cubana*, p. 9.

30. *Ibid.*, p. 141. Além disso, para aqueles que criticam indiscriminadamente a filosofia da libertação como pequeno-burguesa -- o próprio H. Cerutti pertence a esta classe, como Marx ou Lenin, por exemplo --, diz Castro: "Não nasci pobre, nasci rico; não fui campones sem terca, mas filho de um latifundiário (...). Vi de perto a pobreza sem chegar a sofrê-la. Por isso não sou um defensor dos latifundiários mas do *povo*, dos camponeses" (*ibid.*, p. 151). Seria melhor analisar com mais profundidade do que simplesmente Cerutti faz: como são possíveis estas mudanças de uma *situação* de classe opressora para a *posição* de classe oprimida?

8.2. Descrição da "cultura em geral"

Quando falamos da cultura "em geral", referimo-nos à sua essência, as suas determinações "abstratas".³¹ Para alguns, o abstrato é irreal.³² Na verdade, sem abstração não há possibilidade de análise – claro que a determinação abstraída não existe *como abstrata*, mas como integrada ao todo real; é doutrina tradicional e conhecida. A cultura em "abstrato" ou em sua essência mais geral é aquela totalidade de traços constitutivos que devem ocorrer em toda forma social – seja no Paleo-

31. Nos *Grundrisse*, I, Marx diz claramente que uma descrição abstrata "em geral" toca a essência: "A produção em geral é uma abstração (...). O geral e o comum são, por sua vez, algo completamente articulado (...)" (México, Siglo XXI, 1971, p. 5. ou Berlim, Dietz, 1974, p. 7); "os momentos essenciais de toda produção limitam-se, como veremos, a certo número de determinações simples" (*ibid.*, pp. 6 e 8). Ver nossa obra *Para leer los Grundrisse*, 1.2.

32. Marx usa em todas as suas obras definitivas (dos *Grundrisse*, de 1857, até os manuscritos com os quais Engels publicará os tomos II e III de *O Capital*- escritos até 1878) o método da abstração dialética. Assim, por exemplo: 'A abstração (*Abstraktion*) da categoria trabalho, o trabalho em geral, o trabalho *sans phrase* (...) é o ponto de partida da economia política" (*Grundrisse*, p. 25, nas duas edições). Porém, o abstrato, como as "determinações abstratas gerais correspondem a todas as formas de sociedade" (*ibid.*, pp. 28-29). O abstrato não pode conter ainda as contradições que se incluirão num nível mais concreto, complexo e real. Por isso, criticar-nos por termos um pensamento "abstrato" (é a ladainha de toda a obra de Cerutti) não indica um erro, e sim um certo nível que haveria que superar para chegar ao concreto. Categorias tais como totalidade, exterioridade, o Outro, o anal ético, ou alterativo etc. são de um alto grau de abstração. Alberto Parisí, em sua obra *Filosofía y dialéctica* (México, Edicol, 1979, pp. 43ss.), no texto 'Discusión sobre la dialéctica', afirma que se "falamos do outro enquanto *categoria*, dando a este termo um significado idêntico ao dado por Marx, na 'Introdução' de 1857, tem o conceito (...) enquanto categoria o outro é eminentemente dialética" (p. 53). Mostraremos que, com efeito, o Outro como categoria expressa a "exterioridade" (para Marx do trabalho ainda não objetivado, o trabalhador "improdutivo", não-incluído na totalidade do capital). De qualquer forma, escapa ao crítico H. Cerutti que, se uma categoria é abstrata, não pode incluir as contradições concretas, e nem por isso se é "populista". O mesmo acontecerá com "classe" (mais abstrata) e 'povo" (mais concreta). Voltaremos a esta questão.

lítico ou Neolítico, seja no Feudalismo ou no Capitalismo, em todo modo de produção ou formação social histórica, Trata-se das determinações universais independentemente da totalidade concreta onde estiver se dando. Considerado isto, vejamos esses momentos essenciais fundamentais.³³

8.2.1. O trabalho: determinação essencial da cultura

O homem é um ser vivo, mas a vida humana não é uma simples vida animal. A vida humana tem como característica própria a de produzir ao seu redor um mundo cultura! (produtos materiais e espirituais ou simbólicos). Sabe-se que um fóssil é humano porque junto a seus restos ósseos encontra-se um "meio" natural modificado por uma inteligência prático-produtiva criadora do não-dado. O natural e o cultural diferenciam-se, essencialmente, enquanto que o cultural tem o homem por origem e fundamento. Mas todo esse mundo cultural produzido é fruto do *trabalho humano*. Radicalmente, cultura não é o produto do trabalho, mas, antes, é o próprio trabalho como "atualidade" – *energeia* teria dito Aristóteles; *enteléjeia*: ato pelo qual se finaliza ou realiza o próprio agente. Antes de objetivar-se numa obra, que é o fruto de uma atividade, a cultura é a própria atividade: atividade como a atualidade-presente, temporal, do homem culto ou culturalizante; atividade como atividade-manifestação, fenomênica, do homem como nascente ou fonte da própria cultura que ele é por natureza.

O trabalho é a "substância" da cultura, sua essência última, sua determinação fundamental, no sentido de que seu ser como *atualização* do homem (que está trabalhando agora) pelo trabalho é um *modo de produzir* a vida humana, de autoproduzi-la, de criá-la. Antes que os "modos dos objetos" (modos de

33. Anos depois dos primeiros trabalhos sobre a cultura, expusemos em 1967: "Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional", em Cuyo (Mendoza), IV, 1968, pp. 7-40. No entanto, estávamos ainda na linha de Ricœur (de quem fui aluno na Sorbone e de quem sou amigo até hoje, e não como afirma Cerutti: "trata-se desta versão latino-americana de segunda mão", p. 213); o mesmo podemos dizer de Levinas e outros mestres europeus.

existência diversa) ou ainda "modos de consumo"³⁴ dos objetos culturais, a cultura é um "modo de produzir" ou um "modo de trabalhar" – em seu sentido mais abstrato e geral, por enquanto. O "modo" (*Weise* em alemão) é maneira, tipo, diversidade no trabalhar. Assim, nos diferentes "modos" de trabalhar fundamenta-se por último a diferença de toda cultura; mas, antes ainda, é cultura um trabalhar de alguma maneira determinada. A cultura em geral diz respeito essencialmente ao trabalho em geral. Trabalhar é a *atualidade* que modifica a matéria natural por meio do uso de uma energia camal (corporal-espiritual), graças a qual essa natureza se transforma cumprindo as exigências de uma necessidade – ela própria humana. A necessidade humana, por ser humana, é *transcendental* da mera necessidade biológico-animal; está aberta a criatividade: Por isso, a criatividade produtiva refere-se à criatividade consumidora: "trabalho-necessidade" é o círculo essencial da cultura ou da *produtualidade* (a essência do produto "*como*" *produto*; não deve ser confundido com "produtividade" que diz respeito apenas à relação da intensidade do ato produtivo).³⁵

As culturas não são os objetos que repousam nos museus (como os cadáveres nos velórios). A cultura é *um ato da vida humana*: é produção-consumidora e consumo-produtivo. Os objetos ou símbolos de cultura se dão tais no próprio *ato* de está-los "usando" ou "criando", no momento de estarem integrados ao ato do trabalho. Até a festa ou a recriação cultural, e por isso a arte, é incompreensível sem a referência, em última instância, ao ato do trabalho *cotidiano*: do camponês no campo, do operário na fábrica, dos responsáveis pelo lar em casa etc.

8.2.2. *Poiésis material*

A cultura é confundida freqüentemente com os produtos materiais (cultura material para alguns, civilização para

34. Para Marx, há tanto "modos de distribuição" como "modos de intercâmbio" e "modos de consumo" (cf. *Grundrisse*, pp. 10-11ss.).

35. Ver nossa obra *Filosofia de la producción*. Em *Para leer los Grundrisse*, considere-se o valor como produtualidade-intercambiável ou intercambiabilidade-produzida (§ 6.2., esquema 14).

outros).³⁶ Antes que disso, como já dissemos, é o ato produtivo (*poiésis* para Aristóteles) ou *poiéticol*,³⁷ mas como "modo" de produzir. Isto é, a *tejne* (técnica e hoje tecnologia, incluindo a ciência, e até mesmo o artesanato) é o "hábito" que dispõe o produtor para produzir "corretamente" um objeto (a *recta ratio, factibilium* dos latinos, que traduzia a *orthós logos poietikós* do Estagirita). A *poiésis* material, antes que objeto produzido, é hábito produtor. O carpinteiro tem a carpintaria como disposição atual de sua subjetividade antes de produzir a mesa. Isto já é o momento cultural –o "saber", seja empírico-técnico ou tecnológico-científico, que pertence não apenas a subjetividade individual do produtor, mas a totalidade social dentro da qual es se "saber" é um momento no desenvolvimento cultural de um povo.

A totalidade sistemática dos instrumentos de produção e a totalidade dos objetos do consumo (a roupa, a casa ou os alimentos) constituem a *cultura material*. São momentos do trabalho, seja como mediação do ato (instrumentos produtivos), seja como causa do ato (necessidade do consumo produtivo). São os momentos de consistência objetiva da cultura humana, onde se apóia *realmente, materialmente*, o processo do progresso da humanidade: seu desenvolvimento histórico-cultural.

A totalidade dos produtos forma um sistema (totalidade da cultura material de um povo ou uma época). Estes produtos são acumulação da criação da humanidade anterior (trabalho acumulado). São condição de toda produção futura (trabalho potencial ainda não-objetivado). A *poiésis* material é assim sistemática e histórica. Em sua sistematicidade e historicidade funda-se a possibilidade de desenvolvimento, das revoluções culturais e, objetiva e materialmente, do progresso da humanidade como um todo. Sem a progressiva objetivação da subjetividade humana nos objetos materiais exteriores não haveria possibilidade da atualização por subjetivação da objetividade

36. No artigo *supracitado* na nota 33, § 3, pp. 10s.

37. Ver: *Filosofía de la liberación*, Bogotá, USTA, 1980, cap. 4.1 (pp. 132ss.) e cap. 4.3 (pp. 154ss.).

que uma geração lega à seguinte. Continuidade cultural e ruptura (pelas inovações) permitem assim a história da cultura – momento essencial da história simplesmente humana. A subjetividade humana necessita do apoio objetivo da materialidade da cultura, sob pena de ficar reclusa na pura subjetividade potencial sempre possível mas nunca real, nem atual, nem transmissível.

Como a cultural material tem essa significação, um materialismo histórico é condição de possibilidade da realidade humana (objetivamente) e do método de compreensão dessa mesma realidade (epistemologicamente).

A *poiética* material é assim a relação primeira e fundante do *trabalho-produto*. A relação *trabalho-terra-pão* (ação humana criativa, natureza, produto) é o nível material e essencial fundamental de toda cultura humana.

8.2.3. *Poiésis simbólica*

A produção ou *poiética* do símbolo ou, ainda, a semiótica³⁸ está intimamente ligada à criatividade espiritual do homem na produção *material*. Não se pode produzir uma mesa sem a "idéia" de sua forma (*a priori* do ato produtivo): por isso o trabalho produtivo material é um ato humano-espiritual. Da mesma forma, a produção intencional ou intelectual de um "signo" do real é um ato intimamente *material* no sentido que está sempre ligado à necessidade (comer, vestir, morar etc.) humana: e por isso sempre cultural (jamais puramente animal). Não há um ato puro de comer: mas um ato cultural de comer um alimento fruto de uma certa arte culinária (um "modo de consumo": desde que o homem é homem no mais remoto Paleolítico).³⁹ E mais, os atos simbólicos mais espirituais são

38. *Idem*, cap. 4.2 (pp. 143ss.).

39. "A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne refogada, comida com garfo e faca, é uma fome muito diferente daquela que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes. Não é apenas o objeto do consumo, mas também o modo de consumo (*Weise der Konsumtion*), o que a produção produz não só objetiva, mas também subjetivamente" (*Grundrisse*,

aqueles que estão articulados aos movimentos vitais mais materiais: o comer (o banquete, o ato religioso), o vestir (a moda, o luxo), o morar (a arquitetura, a decoração), a reprodução (a cultura erótica, momento essencial de todas as culturas) etc.

A produção simbólica (de onde procede a língua, a arte em geral, a música, a pintura, a escultura, a cor e a forma de vestir-se, a religião) é, por sua vez, um instrumento de produção da vida humana (uma palavra que expressa e que comunica é tão instrumento como um arado que trabalha a terra) e de consumo da própria vida (como conteúdo intencional que satisfaz as necessidades espirituais do homem: beleza, bondade, verdade etc.).

No entanto, a *poiésis* simbólica faz referência fundamental à *poiésis* material ou que se liga à corporalidade humana. De qualquer forma, ambas são humanas e estão numa indivisível unidade de uma corporalidade-espiritual ou de um espírito-corporal: *carnalidade* indivisível e unitária tal como a compreensão a Antropologia da *basar* hebréia (superando o dualismo grego do "corpo/alma" próprio de uma cultura que se apoiava no escravismo), dos pastores do deserto que ignoravam ou criticavam a sociedade de classes.

8.2.4. *Síntese dialética: modos ou estilos de vida (ethos)*

A totalidade de produtos da *poiésis* humana (materiais e simbólicos), que seria a cultura objetiva (tanto a cultura material ou espiritual, para outros culturólogos), relaciona-se à subjetividade constituindo uma síntese dialética entre a objetividade e a subjetividade. Trata-se das práticas concretas dos sujeitos culturais determinados historicamente por essa objetividade, sendo essa objetividade determinada pelas "maneiras de se dar" subjetivamente com ela. Isto seria tanto o "modo ou estilo de vida" ou o *ethos* de uma pessoa, grupo ou povo. O *ethos*, ou o plexo de valores (ou ainda o "núcleo ético-mítico" de Ricœur),⁴⁰

p. 12-13). Para Marx, o ato material do comer por excelência é um ato espiritual, cultural.

40. Ver artigo *supra* citado na nota 4, pp. 13ss.

é a essência concreta de uma cultura. Já que os meros objetos materiais independentes, ou os símbolos, nada são sem a atualização real da subjetividade determinada por eles, porém são criadores e determinantes deles mesmos. O *ethos* ou "modo de vida" concreto é a totalidade cultural atualizada, realizando-se. É o trabalho, não em abstrato, mas como totalidade concreta em ação. Totalidade histórica determinada.

Neste sentido, cultura (como a *Kultur* alemã) inclui o nível material produtivo, o ideológico, o político e ainda o econômico. É a totalidade humana concreta e histórica visualizada como oposto ao meramente natural: visualizada a partir da perspectiva da produtualidade (isto é, do fato de ser fruto da atividade criativa do homem: o que é produto do trabalho humano tomado em sua generalidade abstrata maior).

De maneira alguma podemos aceitar que cultura seja exclusivamente a produção literária ou artística, pois a parte mais digna, mais determinante e fundamental da cultura é o *trabalho cotidiano*, do trabalhador, do camponês. As *obras de arte* nada são senão em referência fundada com respeito a *obra cotidiana* do trabalho humano. Claro é que, na maioria de nossas nações latino-americanas, o trabalho humano é trabalho alienado, trabalho forçado, *mais-trabalho* no qual o trabalhador deixa de ter propriedade sobre seu produto cultural. É por isso que esse trabalho não é experimentado como ato cultural, mas como morte, sofrimento, objetivação que embrutece e não que enobrece.

Cultura seria assim, *abstratamente considerada*, o trabalho humano que determina a totalidade da vida (e sua reprodução no tempo), "modo de trabalho", que constitui um conjunto orgânico de instrumentos materiais, de comportamentos predefinidos ou atitudes ante essas estruturas objetivas, cujo conteúdo teleológico é constituído por necessidades e símbolos, ou seja, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal num mundo humano, num mundo cultural.

8.3. Contradições concretas das culturas⁴¹

O método consiste em "elevar-se do abstrato *ao concreto*". Devemos agora passar da cultura em geral (ou da essência abstrata) ao todo concreto dentro do qual a cultura cobra a complexidade do real. De qualquer maneira, há diversos níveis de concretitude: um nível pode ser concreto com respeito a um abstrato, mas ser abstrato com respeito a outro nível mais concreto. Devemos então subir dos níveis menos concretos (abstrato-concretos) aos mais concretos (concreto-concretos). A disciplina metódica poupará falácias – daquilo que se mostra como verdadeiro mas não é – na tão árdua questão da cultura.

No nível abstrato – e não somos "populistas" por isso – a cultura guarda ainda uma não-contradição intema simplesmente porque por definição estamos num nível de generalidade que impede esse tipo de oposição que aparece em níveis mais concretos, mais complexos, mais reais.

8.3.1. *Cultura burguesa – cultura do trabalhador*

A cultura em abstrato, "em geral" (como o capital "em geral"), é *uma*, como *uma* é a estrutura essencial das determinações gerais (ou abstratas) do capital. Porém, num nível mais concreto aparecem *muitas* culturas em contradição. Embora mais concreta que a mera consideração da cultura "em geral", esta análise será abstrata com respeito a outros níveis de consideração ainda mais concretos (assim como a concorrência dos capitais é mais concreta que o capital em geral, porém mais abstrata que a concorrência entre as nações no mercado mundial, último horizonte concreto de toda análise econômica, por exemplo).

Num nível concreto, o sujeito real da cultura é a classe social (dentro da qual cada indivíduo tem sempre uma autono-

41. Agora vamos a um nível mais concreto. Apenas em 1973, expus "Cultura, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (*op. cit.*, nota 10, *supra*).

mia relativa e por isso liberdade: mas liberdade condicionada, como diria Merleau-Ponty).⁴²

Hegel definia a questão da seguinte forma:

" A totalidade articulada conforma-se como sistemas determinados de necessidades, de instrumentos e trabalhos, modos de satisfação e configuração teórica e prática, sistemas nos quais tomam parte os indivíduos e que constituem as diferentes classes".⁴³

A classe social, na filosofia hegeliana do capitalismo triunfante (e por isso no *pathos* do otimismo da razão dominadora da história como vitória dos mais fortes),⁴⁴ é aquilo que é constituído pela cultura (sistema de necessidades, instrumentos de produção, trabalhos, enfim: cultura prática ou valores teórica como símbolos e conhecimento etc.) e que é sujeito dela mesma. Hegel fala de tres classes sociais (a agrícola, a industrial e a burocracia do Estado moderno, onde se incluem desde o proprietário do capital até o trabalhador assalariado).

Por outro lado, Marx, a partir da *essência do capital*, que parte do enfrentamento absoluto do capital-trabalho, determinará (em abstrato, essencialmente ou como classes que se relacionam "em geral" com o capital, e por isso no capitalismo) duas classes (que, concretamente, numa formação social determinada, historicamente, serão apenas duas das muitas classes que de fato existem).⁴⁵ Marx expressa essa contradição do ca-

42. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 496ss. "La liberté conditionnée", liberdade real mas não absoluta.

43. *Rechtsphilosophie*, parágrafo 201 (*Werke, VII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 354).

44. "O povo que recebe (...) o Espírito universal (...) é o povo dominador na história universal (...) contra cujo direito absoluto (*absolute Recht*) (...) os outros povos não têm direito algum (*rechtlos*)", *ibid.*, § 347, pp. 505s.

45. Na terceira parte de seu projeto de obra completa (da qual *O capital* foi apenas a primeira), a respeito da renda do solo, deveria ter-se ocupado da "terceira classe" – depois da burguesa e da assalariada, e tudo isto ainda "em abstrato", já que apenas na sexta parte, sobre "O mercado mundial", a análise adviria de forma concreta (e posteriormente a isso, segundo o discurs-

pital (vida do operário objetivada primeiro e acumulada depois) e do trabalho vivo, da seguinte maneira nos *Grundrisse*:

"O trabalho, posto como não-capital (*Nicht-Kapital*) enquanto tal, é: trabalho não-objetivado. (...) Enquanto tal, é não-matéria-prima, não instrumento de trabalho, não-produto bruto (...) o trabalho *vivo* (...) este despojamento total, este desnudar de toda objetividade. (...) O trabalho como pobreza absoluta (*absolute Armut*)".⁴⁶

No "cara-a-cara" original, quando o trabalhador, despojado forçosamente de sua terra (camponês que migra para a cidade), "apresenta-se" para vender seu trabalho e receber dinheiro como pagamento (*M-D-M*: entrega a mercadoria-trabalho para receber dinheiro para comprar mercadorias para sua subsistência), enfrenta o capitalista na "proximidade", *como outro*, como nada, como não-ser ainda inobjetivo, "o outro" inobjetivado. Uma vez que se realizou o contrato, o intercâmbio desigual, pelo qual o trabalhador assalariado entregará mais vida (mais-vida) do que a que receberá como dinheiro (dinheiro como capital que nas mãos do operário volta a se transformar em mero dinheiro para aniquilar-se como mercadoria para o consumo da vida: o dinheiro era então sinal representativo intercambiável por vida), o trabalhador toma-se "nada absoluto".

" A existência abstrata do homem como um homem puramente de trabalho, que por isso pode diariamente precipitar-se de seu pleno nada (*Nichts*) no nada absoluto (*absolute Nichts*), em sua inexistência social que é sua real existência".⁴⁷

so teórico dialético de Marx, teria sido possível propor uma relação estrita entre nações "centrais" e "periféricas").

46. *Grundrisse*, pp. 203 e 235.

47. Na obra já citada, *Para leer los Grundrisse*, verificaremos que nossas categorias abstratas (nem por isso falsas) como totalidade, exterioridade, analética etc. tem pleno sentido no pensamento de Marx (§ 7.1.: "A contradição capital-trabalho"). O "pobre", como categoria abstrata, é descrito por Marx

a) *Cultura burguesa*.⁴⁸ Aqui queremos apenas situar a questão e não descrevê-la em detalhes. Por um lado, poderíamos fazer uma história da cultura "burguesa", desde a formação das cidades (*Burg* em alemão, e daí Freiburg, Marburg, ou a Burgos espanhola) e de seus habitantes ou "cidadãos" (os habitantes da *civis*: cidades, "burgueses" em alemão).⁴⁹ Os párias dos feudos ou dos monastérios começaram a reunir-se nos burgos, aldeias e cidades. Ali surgiram as corporações de artesãos e mestres e seus aprendizes. Ali apenas *o trabalho* (e não o sangue nobre nem o prestígio eclesial) foi o fundamento do bem-estar. Tratava-se de uma cultura do trabalho, sem dúvida, de um trabalho unido à técnica, no início empírica, artesanal, em escolas cotidianas. Pouco a pouco aquilo se desenvolveu, tomando-se manufaturas domésticas e, posteriormente, verdadeiras manufaturas com instalações próprias e com salários. Até em nossa América hispânica houve essas "obrajes" –como eram chamadas essas manufaturadoras –em especial como tecelagens ou na produção de minas.

como uma "existência puramente subjetiva do trabalho". Cerutti parece não conhecer tudo isto, pois ironiza nosso pensamento sem compreendê-lo (pp. 38ss.), chegando simplesmente ao "cômico" ao tentar descrever o que expus: "No fundo, no fundamento último, uma opção religiosa, crente, deísta (...)", a qual sintetizará nosso discurso que em sua exposição chega a ser absurdo, e com isso "agora se está em condições de reler o texto de D." (p. 39).

48. Cf. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, I-II (Leipzig, Duncker-Humboldt, 1902-1903); Max Scheler, "Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus", in *Vom Umsturz der Werte* (Leipzig, Reinhold, 1923). Ver "El *ethos* burgués del hombre occidental moderno", in *Para una destrucción de la historia de la ética* (Santa Fé, Argentina, Universidad, § II e 80, pp. 232ss). Aníbal Ponce tem algumas páginas sobre "La educación del hombre burgués", in *Educación y lucha de clases* (Buenos Aires, Matera, 1957, pp. 210ss.), que continuamos em nossa obra *La pedagogía latinoamericana*, § 2, pp. 25ss. Sobre as classes na América Latina, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, pp. 205-403.

49. Em alemão, "sociedade civil" ou "sociedade burguesa" –que tem em nossa língua significados diferentes – escreve-se com uma única expressão: "*die bürgerliche Gesellschaft*" (in *Filosofía del Derecho de Hegel*, §§ 182-256), o que permite muitas confusões.

A lei cultural deste sistema é o aumento quantitativo do ganho – que em sua forma de dinheiro transforma-se no representante universal da riqueza: como um "deus" infinito pode servir de equivalente e ser trocado por qualquer mercadoria com certo valor de uso. O ouro e a prata da América foram a primeira moeda mundial no primeiro mercado mundial da história humana, no século XVI.

Para aumentar os ganhos, a riqueza, o capital começou a romper todas as barreiras, todos os limites –por necessidade de sobrevivência, porque a tendência da valorização própria coexiste com a da auto-aniquilação ou desvalorização: ou aumenta ou morre. Daí a fantástica e nunca vista capacidade demiúrgico-civilizadora do capital da cultura burguesa: aumentou seus mercados até descobrir o último canto do globo; explorou apressada com velocidades crescentes para diminuir o tempo de sua própria rotação; aprofundou a produtividade para efetuar mais mercadorias (e com isso mais lucros). A tecnologia, a máquina e a ciência foram empurradas para realizações cada vez maiores. Tudo, por fim, para aumentar a sede fetichista de autovalorização do capital: valor (produtualidade-trocável ou trocabilidade-produzida) que exige igualmente consumo luxuoso, refinados produtos e belos palácios para poder autovalorizar-se. Poi preciso propaganda para produzir as necessidades e necessidades para produzir os produtos; necessidade-produto como mercadoria para que o dinheiro investido no trabalho assalariado e nos meios de produção resultem, por metamorfose fetichista, em mais mercadorias e, por fim, mais dinheiro (D-M-D): o silogismo essencial da cultura burguesa.

Estamos num nível abstrato, universal, que vale tanto para a revolução burguesa inglesa de Cromwell como a francesa de 1789 ou para a populista latino-americana do século XX. Esta cultura pode ser descrita, analisada, historiografada e filosofada. Isto foi feito e profundamente.

b) *Cultura do trabalho assalariado.* Aqui a questão é mais complexa. Quando falamos da "cultura" do trabalhador dentro do capitalismo (como momento do próprio capital: "*als Kapital!*") como uma de suas determinações essenciais ou for-

mas fenomênicas (já que se trata de uma fenomenologia) do capital como trabalhador dentro do contrato de salário, não sabemos na verdade se nos referirmos ao "bom" operário que cumpre as exigências morais do capital, ou ao operário "real" que sofre, em sua bestialização, a alienação a qual o capital o força. O que inclui a "cultura operária" na situação de trabalho assalariado?

A cultura operária ou do proletariado, *negativamente*, enquanto introjeção da cultura burguesa no próprio oprimido (como ideologia reflexo do dominador), ou enquanto sofrimento, miséria ou incultura do explorado (que, de maneira exemplar, descreveu Engels em sua obra juvenil, levado pela mão pela jovem operária católica irlandesa, sob o pano de fundo da Manchester do capitalismo nascente: *A situação da classe operária na Inglaterra*);⁵⁰ então, ou *positivamente*, posterior à revolução, como cultura do proletariado libertado da situação de oprimido.⁵¹ Em ambos os casos, a cultura proletária tem dificuldades de ser descrita por tratar-se de uma categoria abstrata, que não compreende a totalidade concreta da cultura popular dentro da qual a cultura operária vive, cria e se transmite.

É neste sentido que em 1973 expusemos na *IV Semana de Estudos da Universidade de El Salvador* (Buenos Aires), da qual participou Augusto Salazar Bondy – a quem convidamos especialmente – que "a cultura popular não é a cultura proletária de Trotsky porque não se trata apenas do proletariado".⁵²

50. Engels, *Escritos de juventud*, in *Obras fundamentales*, México, FCE, 1981, pp. 279ss. (MEW, II, 225ss.).

51. Será interessante retomar a polêmica entre Lenin, que pensava que o operário pós-revolucionário deveria incorpora-se à única cultura existente, a do mundo industrial burguês, contra Bogdanov e os que propunham o *proletkult*, que exigia uma transformação cultural "do ponto de vista do proletariado" (cf. G. Girardi, "Cultura y liberación", in *IDOC-Intemazionale*, ago., 1981, pp. 16-46). O "universalismo" leninista opôs-se, assim, a "cultura proletária" de Stalin, com suas vítimas como Lyssenko -- que não pôde de qualquer forma abrir caminho para si mesmo. A solução nos países periféricos parece ser mais rica, complexa e histórica.

52. Ver a obra conjunta *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, p. 67.

*E, com efeito, assim como a vida do assalariado se transfere ao capital como mais-vida (mais-tempo, mais-valor), da mesma forma há um "mais-valor simbólico" do que a cultura burguesa foi gerando sua própria cultura.*⁵³ De certa forma, a alienação cultural do assalariado corre lado a lado com a alienação real em seu trabalho. Quando o operário se expressa culturalmente, deve fazê-lo no âmbito de exterioridade de sua situação de assalariado (em cujo caso é um "momento *do* próprio capital", e por isso não pode criar cultura *para si*, mas para seu poder alienador: é contracultura, negação de sua própria cultura, incultura, autodestruição, "nada absoluto", "um desnudar" ou "pobreza" radical— nos termos de Marx).

Em nossa opinião, o que com frequência é chamado positivamente de "cultura proletária" no capitalismo é já "*cultura popular*" —pois o popular guarda *exterioridade* além do horizonte ontológico da mera relação "capital-trabalho assalariado", e por isso pode contar com um sujeito criador, afirmativo, *analético*, não determinado a partir do fundamento do capital: o valor que se autovaloriza por alienação do trabalho vivo -- negado por isso como subjetividade criadora e cultural própria: para si.

8.3.2. *Cultura dos países do centro – cultura dos países periféricos*⁵⁴

Metodologicamente, continuamos a "ascensão" do abstrato para o concreto. A consideração "em geral" da cultura é mais abstrata que a descrição de uma cultura "burguesa" ou "proletária". Esta última, porém, é mais abstrata — não por isso irreal mas não real *assim* —que o nível mais concreto que agora abordaremos. Entramos num nível tal de complexidade que tentaremos mostrar os caminhos que em geral devem ser seguidos e que, apenas de maneira indicativa, os atravessare-

53. Cf. Hugo Assman, "El cristianismo, su plusvalía simbólica", in *Cuadernos de la realidad nacional*, n. 12, Santiago, 1972, pp. 154-180.

54. Tratamos já da questão in "Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular", *op. cit.*, nota 52, *supra*, pp. 53ss.

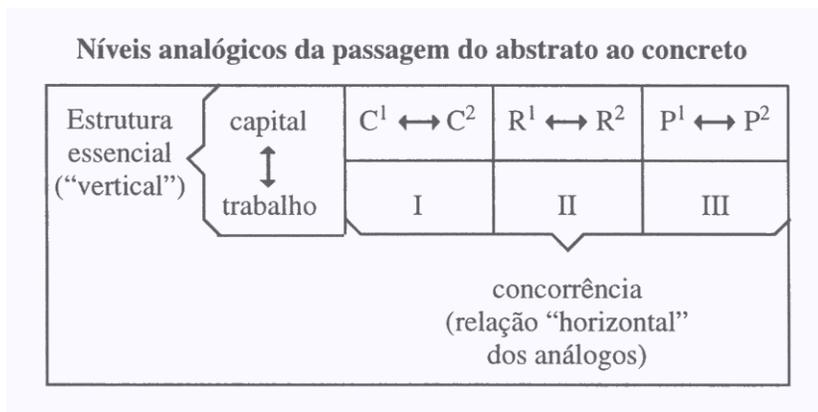
mos –cientistas de décadas de prática e teoria trarão maior clareza. Em todo caso, já podemos mostrar que as simplificações dogmáticas ou científicas (como as de críticos à nossa posição)⁵⁵ são falsas por terem confundido epistemologicamente o nível abstrato das "classes" essenciais do capitalismo, com o nível concreto do "povo" na totalidade histórica da formação social de um país –em especial das nações periféricas. A questão do "populismo" apenas pode ser proposta aqui e agora. Criticar a consideração "em geral" como populista porque descreve uma cultura sem contradição seria como criticar Marx – e tem havido marxistas e antimarxistas que o fizeram – por confundir o nível abstrato do capital "em geral", com os níveis *mais concretos* da contradição *entre capitais*. A cultura em geral (item 8.2. deste capítulo) é a descrição de uma estrutura essencial e de suas determinações válidas para qualquer que seja o modo de produção ou a formação social histórica onde se encontre. É uma estrutura *independente* enquanto abstraída –esta é a posição metodológica dialética definitiva de Marx, até nos manuscritos que estão na base do tomo III de *O capital*. Assim, avançando para o concreto, encontraremos igualmente maior complexidade. Pode-se passar de um nível a outro por analogia –ao contrário do que pensa nosso crítico –e *Marx se vale da comparação por analogia.*⁵⁶

55. Trataremos da questão do "populismo" em outro trabalho; referimo-nos aqui ao fato de acusar de populista aquele que usa a categoria *povo*: "O *povo* como sujeito de filosofar aparece clarissimamente como uma alternativa ao conceito marxista de classe social. (...) Este pensamento, que responde claramente aos interesses de uma pequena-burguesia intelectual acrítica, termina por negar (...) de fato o proletariado" (Cerutti, *op. cit.*, p. 264). Como se pode ver, o crítico é aquele que opõe, por sua vez, de maneira absoluta e num mesmo nível, classe a povo: não consegue compreender seu diferente nível de abstração, de complexidade. Se for verdade que muitos puderam ver antidogmaticamente (e equivocadamente por isso antimarxistas), um *abstratismo como o do crítico* leva justamente a esses tipos de erro –um igual ao outro: um erro, porém, foi cometido no início dos anos 70, o outro, nos anos 80.

56. Nosso crítico, com ironia agressividade, trata da questão da "analogia" (H. Cerutti, *op. cit.*, p. 211). Bruno Puntel, em seu *Analogie und Geschichtlichkeit* (Freiburg, Herder, 1969), trata a questão em Kant (pp. 303-

Como exemplo, propomos no *esquema 1*, a seguir, alguns níveis que a passagem do abstrato ao concreto apresenta – tendo como referência uma clara teoria do capital e aplicando-a por analogia à questão cultural: *aplicação* possível e devida de forma estrita.

ESQUEMA I



A questão da cultura "burguês-proletária" situar-se-ia no nível das relações "verticais" (permitam-nos a metáfora espacial) do "capital-trabalho" em sua máxima generalidade ou abstração. Já as relações "horizontais" (que incluem em cada nível, por sua vez e em cada extremo da relação, a contradição

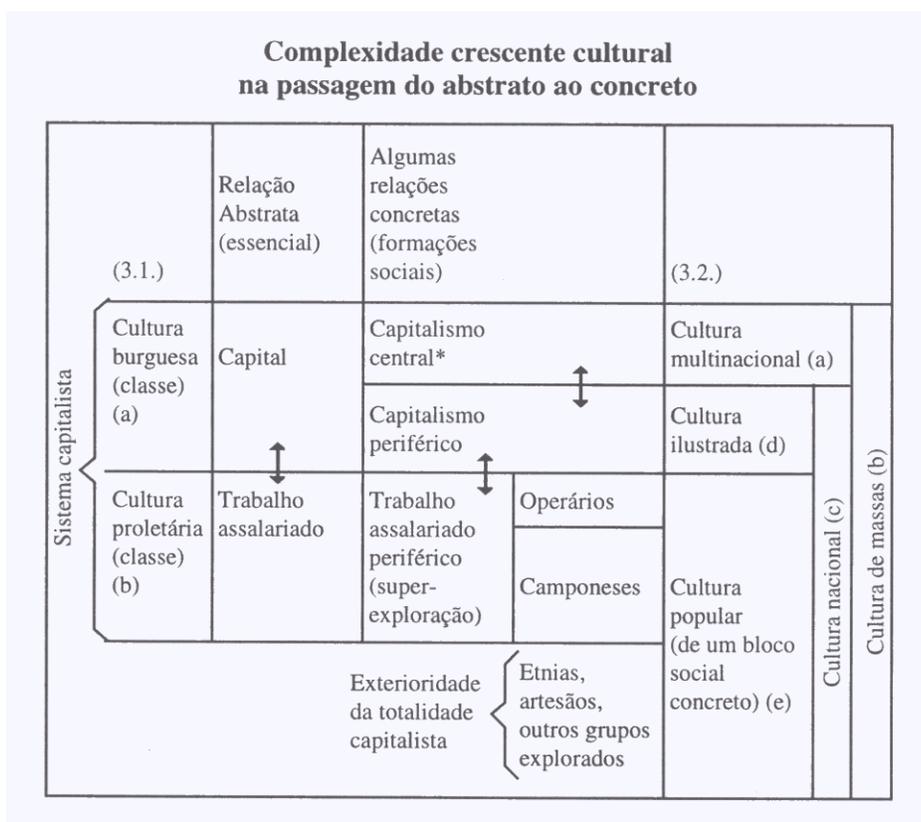
364: "Kant und die transzendente Verwandlung der Metaphysik"), em Hegel (pp. 365-454) etc., de onde H. Cerutti talvez tenha, pelo menos levado a sério questões sérias (afirma: "A segunda é a utilização da noção de analogia por meio da qual se faz pensável uma infinidade de fenômenos reduzidos a uma argumentação similar" -- página citada). Marx usa a analogia em um sentido diferente daquele que demos na *Ética*, mas com referência à problemática quando diz: "Os capitais investidos no comércio exterior (comportam-se) exatamente da mesma forma *como (wie)* acontece com o fabricante" (*O capital* III, 14,5; México, FCE, p. 237; *MEW*, t. XXV, p. 248). Ou: "não apenas dos capitalistas individuais, mas das nações", *Grundrisse*, II, pp. 451 e 755). Desta maneira podemos passar do capital-trabalho em geral, a capitais, ramos ou nações. Outro uso da analogia.

"capital-trabalho" mais concreta) de um capital (C^1) com outro capital (C^2), é analogicamente proporcional à relação de um ramo da produção (R^1) com outro ramo (R^2). A relação entre ramos de produção é mais concreta que a existente entre os capitais individuais e se realiza dentro do âmbito de um país, por exemplo.⁵⁷ Da mesma forma, Marx compara *analogicamente*, de maneira explícita (na questão fundamental ao nível da produção, e não apenas do intercâmbio, isto é, da composição orgânica do capital) dos ramos da produção com a relação entre uma nação ou país (P^1) com outro país (P^2). Por sua vez, a relação entre países (questão que Marx trataria na quinta e sexta partes de seu trabalho e que nunca chegou a concluir, nem sequer em sua primeira parte, do "capital em geral") supõe o horizonte maximamente concreto do "mercado mundial". Devemos indicar que a partir do pressuposto de um "mercado mundial" –primeiro nível *"realmente" concreto* –pode-se pensar em descrever o conteúdo do conceito de um país que tem uma composição orgânica global nacional mais desenvolvida (por seu componente tecnológico) que outro país menos desenvolvido neste nível produtivo.⁵⁸

57. Consiste numa autêntica "teoria" da dependência a exposição de Marx acerca da concorrência de um ramo mais desenvolvido com respeito a outro menos desenvolvido. aplicando-a por analogia na relação de dois países que tem diferente proporção *tecnológica* na "composição orgânica do capital" (como Irlanda e Inglaterra. hoje. por exemplo. México e Estados Unidos).

58. Ver nosso artigo "La tecnología como momento esencial del capital en Marx". in *Dialéctica*, Puebla, jan.. 1984.

ESQUEMA II



Somente após definir o conceito e construir a categoria respectiva de "país *central*" e "país *periférico*", a partir de um "capital global central" e um "capital global periférico", poderíamos começar a descrever o que se refere à cultura.⁵⁹

* Nas "formações sociais centrais" existe proletariado, mas não o incluímos aqui para não complicar ainda mais a já complexa esquematização.

59. Para alguns, a designação nações "centrais" ou "periféricas" pode parecer uma metáfora espacial inadequada ao pensamento de Marx. Esquece-se, porém, de que para Marx a espacialidade é uma determinação essencial do capital, e que ele mesmo a usa com frequência: "O movimento de saída de um único centro (*Zentrum*) para os diferentes pontos da periferia (*Peripherie*)"

Há mais de dez anos escrevemos:

"Neste parágrafo, então, devemos propor afirmativas claras sobre certas noções muito usadas, mas de forma confusa. Trata-se das seguintes: *cultura imperial* ou pretensamente 'universal', *cultura nacional* (que não é idêntica à popular), *cultura ilustrada* da elite neocolonial (que nem sempre é burguesa, mas sim oligárquica), *cultura de massa* (que é alienante e unidimensional tanto no centro como na periferia) e *cultura popular*. A cultura imperial, a ilustrada e a de massa (na qual se deve incluir a cultura proletária como negatividade) são momentos íntimos do sistema imperante ou a totalidade pedagógica dominante. A *cultura nacional*, embora equivocada,⁶⁰ é uma categoria de importância. (...) A *cultura popular* é, essencialmente, a noção chave na pedagogia da libertação".⁶¹

(*Grundrisse*, pp 101 e 118). Mais importante ainda é a questão no t. II de *O capital*: "O deslocamento no espaço do objeto (...) o traslado do produto acabado para mercadoria elaborada de um centro independente de produção a outro geograficamente afastado daquele (...)" (t. II, cap. VI e p. 133; *MEW*, to 24, p. 151). "A circulação, isto é, o movimento das mercadorias no espaço (*Raum*)" (*ibid.*, pp. 135 e 153). A "espacialidade" (*Raumlichkeit*) do capital é o que determina certo lugar "central" para o capital produtivo mais desenvolvido e a circulação para outros "lugares" periféricos sem esse tipo de capital ou com capital menos desenvolvido tecnologicamente. É apenas um aspecto que deve ser desenvolvido (não só para a "teoria da dependência", mas, por exemplo, para uma "teoria da arquitetura", da "história regional" etc.).

60. No ponto b, "Las clases oprimidas como pueblo", § 63 (pp 70-80), de nossa *Filosofia ética latinoamericana*, IV (Bogotá, UST A, 1979), num texto escrito em 1974 (contra todas as acusações de "populista" que nos lança Cerutti), da p. 70 à p. 80 propomos explicitamente a diferença entre "nação" periférica hegemônica pela burguesia e "povo" oprimido na nação como o conjunto das classes exploradas: "As classes oprimidas, trabalhadores, camponeses, marginalizados, são o povo de nossas nações" (p. 78). Será que Cerutti ignorava estes textos ou os ocultava?

61. *La pedagogia latinoamericana*, p. 72. Ali começamos a trabalhar com Gramsci e muitos outros autores (ver notas 145ss., pp. 157ss.).

Vejamos tudo isto de maneira resumida.

a) *Cultura multinacional ou imperialismo cultural*.⁶² Depois da II Guerra Mundial – na verdade, guerra pela hegemonia dentro do capitalismo central – produz-se a internacionalização do capital produtivo: instala-se na periferia o momento produtivo (meios de produção e trabalho assalariado: as multinacionais).⁶³ Esta multinacionalização do aparelho produtivo é a penetração do capital central desenvolvido no interior do mercado nacional dos países periféricos. Quer dizer, a valorização do capital poderá usar todos os recursos nacionais para sua reprodução. O imperialismo cultural, mais que uma manipulação consciente e programada como expansão cultural propriamente dita, é a modificação total da vida das nações periféricas a partir da racionalidade dos lucros. Produção de novas necessidades, imposição de novos objetos pela propaganda, controle da moda, enfim, extensão e aprofundamento do mercado (o mundo do "desejo") para suas mercadorias – como mediação do lucro indicado. Todos os objetos-mercadoria são cultura:

"De forma geral – diz Dominique Perrot, sobre a imposição pela propaganda da Nestlé de um objeto da vida cotidiana – o que as mães necessitariam para que a utilização da mamadeira fosse correta é uma cozinha de tipo ocidental, com estufa, refrigerador, água potável, detergente, recipientes diversos e tempo; pelo menos é o que sugere a publicidade e as explicações referentes ao preparo da mamadeira".⁶⁴

O "valor de signo", diria Baudrillard, é habilmente utilizado para impor o objeto "moderno" que se faz necessário.

62. Cf. *Comunicación y cultura*, n. 6, México, 1979 (revista dedicada por inteiro ao tema "imperialismo cultural").

63. Ver o excelente trabalho de Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, pp. 74ss.: "La corporación multinacional: célula del imperialismo contemporáneo".

64. "Reflexiones para una lectura de la dominación a partir de los objetos", in *Comunicación y cultura*, p. 46.

O imperialismo cultural penetra em toda a estrutura cultural dos países dependentes, em especial na América Latina. Em primeiro lugar, no aparelho militar (desde o tipo de armas e táticas ou estratégias, até a estrutura da interpretação das ideologias nos serviços de inteligência, ensino que os Estados Unidos encarregou-se de fomentar desde 1945); através dos meios de comunicação (programas de televisão, rádio, jornais e revistas); pelas agências de informação como a United Press ou outras; por sistemas de bolsas em suas instituições educativas; pelo ensino de Inglês como instrumento de penetração;⁶⁵ por seus hotéis espalhados por todo o mundo (mais de 2.500 *Holiday Inn* fora dos Estados Unidos); por suas grandes revistas e editoras que monopolizam o mundo das publicações; pela informática que exige dos usuários um conhecimento de suas normas – e saber como ter acesso aos canais e bancos de dados – que apenas eles controlam, com um nível tecnológico crescente:

" A reorganização no nível dos organismos de informação concorda, por outro lado, com a reestruturação do conjunto do aparelho de inteligência do império norte-americano, desde os centros de pesquisa e consulta das sociedades multinacionais, até os organismos oficiais encarregados da prosperidade sobre dados energéticos".⁶⁶

Nunca a humanidade sofreu tal tipo de ataque ideológico-cultural; se comparados aos métodos da inquisição ou aos do nazismo, estes eram verdadeiramente insignificantes. A cultura do capital multinacional penetra até o inconsciente pela TV, nos momentos de lazer pela música de discoteca. Seu bombardeio é permanente e total. Este tema é conhecido e fica aqui apenas esboçado.

65. Cf. Bernard Cassen e seu texto "La lengua inglesa como vehículo del imperialismo cultural", in *ibid.*, pp. 75-84.

66. Armand Mattelart e seu texto "Notas al margen del imperialismo cultural", in *ibid.*, p. 26.

b) *Cultura de massas ou cultura alienada dos oprimidos*. Esta cultura, chamada às vezes de *kitsch* –do "plástico" ou da imitação dos objetos da moda já desvalorizados, vulgarizados – é simplesmente a contrapartida entre os oprimidos (sejam classes dominadas do centro, classes dominantes da periferia ou classes dominadas da própria periferia) do imperialismo multinacional. É o momento introjetado, como adaptação por parte dos oprimidos, dos objetos, dos símbolos, dos estilos de vida da cultura central, imperialista, mas em meio da pobreza, ou pelo menos da cotidianidade imitativa. É a contracultura oposta à cultura popular, mas que às vezes se confunde por ser, como dissemos, a "cultura da pobreza" – a exemplo de Lewis e seu livro *Los hijos de Sánchez*.

Esta cultura, como a produzida pela multinacionalização do capital, tem certa "universalidade" abstrata inautêntica: encontra-se no Cairo, em Manila, em São Paulo ou México. É uma pretensa cultura universal, tão universal como a *Coca-Cola* ou as calças *Lee*. Seguindo Néstor García Canclini:

" A arte para as massas, produzida pela classe dominante, ou por especialistas a seu serviço, tem por objetivo transmitir ao proletariado e aos estratos médios a ideologia burguesa, e proporcionar lucros aos donos dos meios de difusão. Seu centro volta-se para a distribuição, tanto por razões ideológicas como econômicas; interessa mais a amplitude do público e a eficácia na transmissão da mensagem que a originalidade de sua produção ou a satisfação de reais necessidades dos consumidores. Seu valor supremo é a submissão feliz".⁶⁷

A massa, em seu sentido negativo, e sua cultura estão sob o valor do número, a repetição, a igualdade, a dominação ideológica.

67. *Arte popular y sociedad en América Latina*, México, Grijalbo, 1977, p. 74. Cf. Umberto Eco e seu livro *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas* (Barcelona, Lumen, 1975); A. Matterlart e seu *Multinacionales y sistemas de comunicación* (México, Siglo XXI, 1979).

c) *Cultura nacional e o populismo cultural*. Este é um tema central, divisório e polêmico. Há dois riscos: negar a cultura nacional como sendo apenas populista, ou afirmá-la somente de uma maneira populista. Entre ambas as posições, abre-se a possibilidade da libertação de uma cultura nacional revolucionária:

" A libertação latino-americana –escrevíamos há dez anos – é impossível se não se tomar *libertação nacional*, e toda *libertação nacional* só é definitiva se for *libertação popular*, isto é, dos operários, camponeses e marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a totalidade política dos Estados do centro recolonizará nossas nações e não haverá nenhuma libertação".⁶⁸

O populismo consiste, na questão da cultura nacional, em identificar cultura nacional com cultura popular (que seriam neste caso denominações unívocas, idênticas, sem nenhuma exterioridade ou distinção). Para nós, ao contrário, "cultura nacional" sempre foi uma denominação ambígua, com dois significados diversos: a cultura histórica da totalidade de uma nação (uma formação social concreta), ou a cultura que luta pelo Estado populista sob a hegemonia da burguesia industrial interior ao país – com pretensão de independência.

A "questão nacional" foi resolvida de diversas maneiras. Para Stalin, apenas o sistema capitalista constitui as nações como exigência da criação de um mercado integrado, unificado, controlado. Samir Amin aponta:

" A nação supõe a etnia, mas a supera. Segundo Saad Zahran, aparece realmente se uma classe social,

68. Ver meu artigo *supracitado* na nota 10. Deixamos para outro trabalho, como já dissemos, a "*construção*" metódica da *categoria* "populismo". Assim, se a "*questão nacional*" foi objeto do longo debate em toda a União Soviética, a "*questão popular*" ocupará tanto ou mais a nós, latino-americanos, no futuro – o "popular" encontra-se num nível de maior complexidade que o "nacional".

que controla o aparelho central do Estado, assegurar uma unidade económica a vida da comunidade, isto é, se a organização por esta classe dominante da geração do excedente e de sua circulação e distribuição, solidarizam a sorte das províncias".⁶⁹

De qualquer forma, é evidente, "nação" é uma categoria tão concreta como "país" – *páis* refere-se a um território: e *nação*, ao fato de se ter nascido nela. A cultura nacional não pode ser identificada cora a da burguesia industrial interior ao país dependente, e por isso podemos remontar sua história até a Ameríndia: há uma obra, por exemplo, que se intitula *Cuatro mil años de arte mexicano*. É verdade que a cultura mexicana nacional não tem tantos séculos, mas os astecas constituíam já uma "nação", pelo menos em seu sentido germinal.

É evidente que, como manipulação ideológica, a burguesia industrial na posição do populismo latino-americano⁷⁰ luta

69. Samir Amin e seu *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* (Barcelona, Fontanella, 1974, p. 25). O trabalho de Jorge Abelardo Ramos, *Bolivarismo y marxismo* (Buenos Aires, Peña Lillo, 1969) guarda ainda seu valor. Ver também José Arico e seu livro *Marx y América Latina* (México, Alianza, 1982); o texto de F. J. Guerrero "El anticapitalismo reaccionario en la antropología", in *Etnia y nación* como tema da revista *Nueva antropología*, n. 20, 1983, pp. 31ss.

70. No entanto, nunca uma burguesia nacional apoiará a teoria de uma revolução em duas etapas (o "etapismo"). Nosso crítico H. Cerutti (p. 264) pensa que essa estratégia é populista. Na verdade, foi adotada por Lenin, num momento, e por Stalin em outros (incluindo também Mao). O "etapismo" foi a posição oficial dos Partidos Comunistas na América Latina desde que se adotou a política de aliança com frentes (a partir de 1934 aproximadamente). Chamar a todos de "populistas" é uma caça as bruxas errônea. "Segundo demonstrou de modo irrefutável Kautsky -- escreve Lenin em *Sobre o direito das nações a autodeterminação* -- há quase 20 anos, carregam a culpa do nacionalismo desde o culpado até o inocente, porque, temendo o nacionalismo da burguesia das nações oprimidas, Rosa Luxemburgo favorece, na verdade, o nacionalismo ultra-reacionário dos russos" (*Obras escogidas*, p. 634). Mao escrevia em *Sobre a nova democracia*: "A revolução chinesa há de passar por duas etapas. A primeira consiste em transformar essa sociedade colonial (...) numa sociedade democrática independente e, a segunda, em fazer avançar a revolução e construir uma sociedade socialista" (*Obras esco-*

pelo fortalecimento da "cultura nacional" contra o imperialismo estrangeirizante. Neste caso – mas não quando Castro ou o sandinismo falam em afirmar a cultura nacional – trata-se da "concorrência" entre duas burguesias na luta por controlar um mesmo mercado: o "mercado nacional", e neste caso a burguesia interna do país defende um protecionismo antiimperialista e, ao mesmo tempo, uma defesa da "cultura nacional". Mas não é porque existe um uso indevido populista da cultura nacional que os movimentos de libertação (como em Cuba, Nicarágua, El Salvador etc.) não poderão levantar a bandeira da defesa e desenvolvimento da "cultura nacional histórica" em tudo aquilo que de autêntico, popular e valioso inclua. Bolívar, San Martín, Padre Hidalgo ou Martí são partes de uma história da *cultura nacional* que não devem ser esquecidas. Portanto, nem populismo, nem universalismo abstrato.

d) *Cultura ilustrada ou cultura dependente das classes dominantes*. Como um momento interno da cultura nacional, a cultura inclui na verdade uma variedade de contradições de culturas subalternas, poderíamos falar, de forma global, da cultura das classes dominantes – mutante na história e de origem e desenvolvimento diversos. Na América Latina, foi primeiramente a cultura hispano-lusitana a dominante; a seguir, a das universidades e oligarquias crioulas; depois a dos conservadores e, posteriormente, a dos liberais e positivistas. Em nosso

lhidas, II, Pequim, 1968, p. 356). É verdade que esta estratégia mostrou-se equivocada e, desde a revolução cubana, em 1959, esta posição já se modificara, mas, como tal, não pode ser criticada por ser populista, como faz H. Cerutti. A burguesia nunca esperá-la nem propor a "segunda etapa". É, como tantas, uma acusação falsa; Cerutti poderia ter buscado questões mais interessantes e não apenas redundar na "imputação ideológica" *a priori*. Por outro lado, é aqui, em torno da "questão nacional", que deve ser discutida a questão do Estado – que H. Cerutti evita colocar em seu livro. O Estado nacional, o "Estado populista" tem a maior importância para nosso tema (cf. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1972. Em especial o "caso francês", pp. 219ss.: o "bonapartismo"). Teria sido mais proveitoso que Cerutti tivesse tomado *O 18 Bumário* como exemplo, aplicando-o a Argentina de 1966 a 1976, em vez de se restringir ao nível intra-ideológico.

tempo, é a cultura "desenvolvimentista" ou ideologia da dependência do capitalismo multinacional:

"O que me parece mais interessante destacar é a racionalização universalizante que produz o desenvolvimentismo com uma dupla função: preservar a ordem, ao mesmo tempo que, representando os objetivos e os interesses de forças sociais emergentes e em ascensão (...) os propõe como objetivos e interesses de toda a coletividade. (...) É por isso que não é fortuita a proximidade tão grande de desenvolvimento e segurança no desenvolvimentismo".⁷¹

Em sua essência, a cultura do Estado de Segurança Nacional é desenvolvimentista: abre a realidade nacional para o capital e para a tecnologia do capitalismo desenvolvido, permite a criação de um mercado para seus produtos e imita a cultura do centro. Mas, por ser classe dominante da periferia, diferencia-se da cultura da pobreza na qual podem adquirir (comprar) os símbolos (pela educação "cultura": ilustrada) e os objetos materiais da cultura estadunidense ou européia. É a que articula a "dependência" cultural de nossas nações e que, diferente do próprio "populismo", ignora (ou pretende ignorar) nosso passado nacional de barbárie (como no caso de Sarmiento e do positivismo liberal). Na verdade, o conservadorismo do século XIX ou do liberalismo do "mercado interno" assumem a posição da burguesia industrial interna do país periférico "nacionalista" – um por antianglo-saxão e o outro por concorrência capitalista. Por outro lado, o liberal positivista, desenvolvimentista ou as ditaduras militares dependentes (posteriores a 1964) articulam a submissão a cultura do centro – uns por serem burguesia compradora, outros por serem capitalismo industrial ou financeiro-dependentes da expansão multinacional do capital central.

71. Limoeiro Cardoso, Miriam, *La ideología dominante*, México, Siglo XXI, 1975, p. 282.

Alejo Carpentier, em seu livro *Pasos perdidos*, simbolizou bem as três culturas: *Ruth*, a cultura imperialista; *Mouche* – a ligeira, a prostituída – a cultura ilustrada de nossas classes dominantes e dependentes; *Rosario*, a cultura popular.

e) *Cultura popular ou resistência e criação cultural*.⁷² Se apenas tivéssemos duas categorias antagônicas, ciência e ideologia, e ambas dentro de uma luta de classes, é evidente que só existiria uma cultura proletária (de classe) e, que a "ciência" do materialismo dialético seria seu conteúdo concreto. Esta simplificação é absolutamente incompatível com a realidade, e em especial com a realidade latino-americana.⁷³

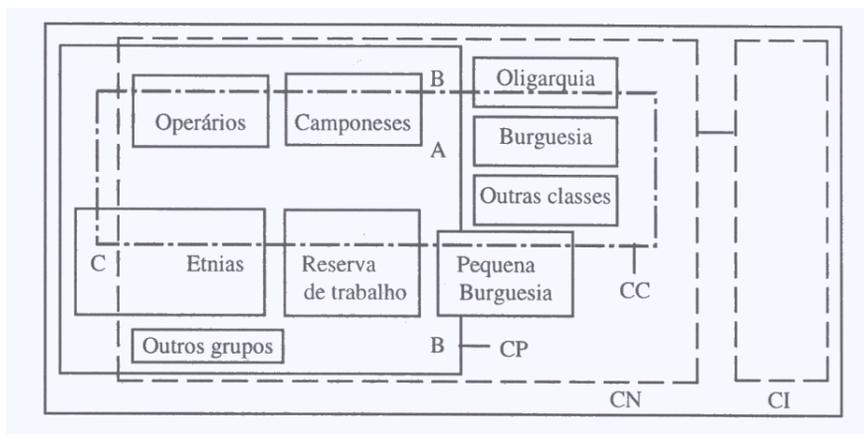
A "classe", como uma determinação íntima do sistema capitalista, por exemplo, e fundada na relação capital-trabalho, é uma categoria mais simples que o "povo" como uma categoria que nem sequer se deixa incluir como determinação mais concreta no âmbito nacional –ou seja, a cultura popular pode guardar, como no caso de algumas etnias, exterioridade com respeito ao próprio horizonte nacional.

72. Cf. "Cultura(s) popular(es)", número especial de *Comunicación y cultura*, n. 10, 1983, dedicado ao tema. Ver: Ecléa Bosí, *Cultura de massa e cultura popular* (petrópolis, Vozes, 1977). Ver o trabalho de Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación", na obra coletiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, organizada por García Cambeiro (Buenos Aires, 1975, pp. 9-32). Ver também de Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional* (México, Cuicuilco, 1981); de José L. Najenson, "Cultura nacional y cultura subalterna" (Toluca, Universidade Autónoma del Estado de México, 1979); o texto de Arturo Warman, "Cultura popular y cultura nacional", in *Características de la cultura nacional* (México, IIS-UNAM, 1969) e de Raúl Vidales, "Filosofía y política étnicas en la última década", in *Ponrnicias do II Congreso de Filosofía Latino-Americana* (pp. 385-401).

73. Não compreendemos que um trabalho como o de Alberto Parisí, "Pueblo, cultura y situación de clase" (in *Cultura popular y filosofía de liberación*, pp. 221-240) possa ser catalogado tão apressadamente por H. Cerutti como tendo "pretensões de reflexão epistemológica" – escreve a partir de sua criticidade a toda prova – "não chega a precisar a alternativa ao marxismo que o autor parece buscar" (p. 320: o que Cerutti queria encontrar?). Exemplar, por sua metodologia, é a obra de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac* (México, CEE, 1978), a partir de um rigoroso referencial teórico lingüístico e semiótico (tomam-se as práticas como texto).

ESQUEMA III*

Extensao dos conceitos das diversas culturas
No âmbito nacional e internacional



A questão da cultura popular não tem apenas, na América Latina, um interesse teórico, mas principalmente *político*. Desconhecer essa cultura popular é tomar-se cego frente à necessidade de que o movimento revolucionário se transforme em "movimento de massas" e não só de van guardas elitistas sem capacidade de autêntica mudança histórica. Gramsci entendeu a importância de modificar radicalmente o "senso comum popular" visto que, primeiramente, interessava-lhe construir uma "nova sociedade" viável, socialista; em segundo lugar, o movimento operário italiano não podia se transformar como movimento hegemônico alternativo ao conjunto das classes e grupos dominados (na América Latina em muito maior medida), e em terceiro lugar, o norte industrializado não permitia incluir, em suas táticas e estratégias, o sul subdesenvolvido e camponês (há uma América Latina, em grande parte camponesa, subdesenvol-

* *Esquema 3*: CP: cultura popular; CC: cultura capitalista; CN: cultura nacional; CI: cultura imperialista. A: setor popular classista (dominado na ordem capitalista); B: exterioridade popular da ordem capitalista; C: exterioridade popular da ordem nacional.

vida e dominada pelo "norte" ainda mais que Itália, novamente),⁷⁴ Gramsci escreve no *Cuademo I (XVI)*, § 89:

"O folclore não deve ser concebido como algo ridículo, como algo estranho, que causa riso, como algo pitoresco, mas deve ser concebido como algo sério e deve ser considerado seriamente. Assim, o ensino será mais eficaz e mais formativo com respeito à cultura das grandes massas *populares (cultura delle grandi masse popolari)*",⁷⁵

Neste sentido, a cultura popular é a de um "bloco *social*" (não é o mesmo que um "bloco *histórico*"), "bloco" constituído por classes oprimidas do sistema capitalista, por etnias, pela população flutuante das cidades e que desempenham a função de "exército de reserva de trabalho" (marginais, lumpen" sub-proletariado, semidesempregados ou proletários temporários e muitos outros grupos sociais). São os oprimidos no sistema nacional (e por isso a cultura oprimida na cultura nacional), mas que em alguns casos guarda, ainda com respeito à cultura nacional, certa exterioridade. Muitas etnias (no Amazonas, nos Andes, América Central, México etc.) falam sua própria língua (não a nacional espanhola ou portuguesa), têm sua própria religiosidade, suas tradições, economia, vestuário etc. No entanto, essas etnias (assim como *grupos africanos* no Caribe, Brasil, Costa Atlântica centro-americana etc.) são parte da cultura popular latino-americana. São freqüentemente núcleos de resistência e não-contaminados pelas agressões da cultura imperial ou burguesa.

A cultura popular, por ser substancialmente *trabalho*, não exerce apenas um trabalho produtivo (que valoriza o capital), porém, muitas vezes, a maioria de seu trabalho é *improdutivo* (guarda exterioridade com respeito ao capital), mas é trabalho para o povo. Existe todo um mundo do "trabalho e da

74. Cf. de vários autores, *Gramsci e la cultura contemporánea*, I-II. Roma, Inst. Gramsci/Riuniti, 1975.

75. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere I*, Turim, Einaudi, 1975, p. 90.

economia *subterrânea*", autoprodução e consumo fora do mercado capitalista nacional que permite a *sobrevivência* do povo empobrecido e explorado. O subemprego, o trabalho não incluído na relação capital-trabalho (inobjetivado como mercadoria, mas objetivado em produtos consumidos pela "comunidade" do campo, da aldeia, das "cidades perdidas", dos morros e favelas etc.), a língua, a religião, as organizações comunitárias ou políticas, a música e a festa, o jogo e a recreação, a cultura erótica e familiar etc., tudo isso constitui a *cultura popular*, junto à memória de seus heróis e seus mártires, seus líderes, suas vitórias e derrotas.

De qualquer forma, a *cultura popular* está estreitamente vinculada (por condição social e *habitat*) com a *cultura de massas oprimidas*, último resíduo da *cultura de massas em geral*. O "povo", enquanto portador da cultura de massas, introjeta em sua própria subjetividade o sistema opressor (capitalista, imperial ou nacional), introjeção esta que se mistura, corrompendo a cultura popular.

É por isso que apenas no processo revolucionário a cultura popular purifica-se de suas escórias do dominador introjetado, transformando-se em cultura popular revolucionária, em processo de libertação – de libertação das introjeções dominadoras – e como criação na continuidade de sua própria *tradição* histórica

8.4. Cultura popular revolucionária⁷⁶

A cultura popular latino-americana, como dissemos, apenas se esclarece, decanta, e se autentica no processo de liberta-

76. Já em 1973, tínhamos tratado a questão in *extenso* (t. III da *Ética*, § 53, sob o título: "La moralidad de la praxis de liberación pedagógica", pp. 183ss.): "Toda revolução política, econômica nacional ou social é simultaneamente revolução cultural" (p. 189). "Negando o introjetado, destruindo-o assuntivamente, é que o sujeito construtor realiza sua tarefa criadora. Assim começa a revolução cultural num momento privilegiado que é o da cultura revolucionária" (p. 195). Numa sociedade como a argentina, na qual já ti-

ção – libertação económica do capitalismo, libertação política da opressão – instaurando um novo tipo democrático, *libertação cultural*, dando um passo criativo na linha da tradição histórico-cultural do povo antes oprimido e agora protagonista da revolução. O processo revolucionário é a "*escola*" dos povos, que vai desde a luta pré-revolucionária e inclui a *época de transição* a nova ordem.

Na exposição dos pontos que seguem, tomaremos como exemplo privilegiado o caso da Nicarágua, mas, na verdade, este exemplo vale para todo processo histórico de mudança radical de estruturas.⁷⁷

8.4.1. *A quem se deve derrotar*

*Toda negação procede de uma afirmação prévia. A opressão ou negação que pesa sobre a cultura popular transforma-se em revolucionária ao destruir a negação que a impedia de crescer, criar, viver. Veremos depois de onde procede a afirmação.*⁷⁸

Em primeiro lugar, a cultura popular revolucionária é *antiimperialista*, no sentido da cultura multinacional, mas também como cultura de massas imposta (item 8.3.2. letras a e b)⁷⁹ A cultura popular nacional que se afirma em sua identidade deve começar por negar o que a aliena, desnacionaliza, utiliza e manipula. A destruição dos mecanismos pelos quais o homem produz mercadorias para o mercado (e não produtos a seu serviço) destrói igualmente os canais da propaganda, da

nham começado as bombas e seqüestros, como poderíamos falar mais claramente? É óbvio que H. Cerutti nada mais claro tinha ainda escrito – pelo menos nós não o lemos.

77. Cabe destacar a obra de Giulio Girardi sobre a revolução cultural nicaraguense, que compreenderá vários volumes (e que formou uma valiosa equipe em Roma a respeito).

78. Metodologicamente, esboçamos a questão adiante, no item 8.4.3. Trata-se da *exterioridade* cultural simplesmente ignorada pelo antigo sistema opressor.

79. Cf. Ernesto Cardenal, "Cultura revolucionaria, popular, nacional, antiimperialista", pp. 163ss.

criação de necessidades pretensamente "universais" para produtos "multinacionais" – momento essencial da cultura imperialista e de massas.

Em segundo lugar, a cultura popular revolucionária é antioligárquica, antielitista, anticolonial (ver item 8.3.2. letra d). A pretensa cultura "universal" européia ou estadunidense, que as classes dominantes apreciavam por sobre sua própria cultura nacional e popular, não pode ser agora aceita senão mediante um processo "digestivo" que rejeite o que é alheio e aceite o positivo para a "nova" cultura popular. Agora não é a classe "cultura" a que cria cultura, mas o próprio povo. Daí a "arte ingênua" (naif), a música revolucionária, a poesia das oficinas populares. É a contrapartida de um processo negado pela *velha* cultura:

"A burguesia nacional, até sua derrota, não foi capaz de consolidar um filão próprio de criadores culturais; pelo contrário, ao longo de nossa história nacional, os criadores mais importantes surgiram em contradição com esta burguesia ou como desafio ao imperialismo, a ditadura".⁸⁰

*Supera-se assim, também, a herança colonial de um povo explorado pela oligarquia latifundiária.*⁸¹

Em terceiro lugar, e como síntese das duas lutas anteriores, a cultura popular luta contra os restos da antiga cultura burguesa como cultura capitalista, que tenta, por cima de qualquer valor, o lucro e o egoísmo (item 8.3.1. letra a).

Existem ainda muitas outras lutas. Uma das principais foi a supressão da incapacidade de poder decifrar o sistema de comunicação privilegiado da humanidade moderna: a escrita. A alfabetização massiva foi igualmente uma vitória da revolução cultural popular:

80. Sergio Ramírez, "Los intelectuales en el futuro revolucionario", in *Nicaráuac*, n. I, 1980, p. 159.

81. Cf. Jaime Wheelock, *Imperialismo y dictadura*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 13ss.

"A Cruzada Nacional de Alfabetização *Heróis e Mártires pela Libertação da Nicarágua*, que teve início em 23 de março de 1980, a menos de um ano da vitória da Revolução, é o acontecimento educativo mais importante de nossa História".⁸²

O povo emerge assim da História, negando as negações que pesavam sobre sua consciência – como fruto e causa da morte que submergia da sua corporalidade trabalhadora.

8.4.2. *O povo como "sujeito histórico" da cultura revolucionária*

O que na situação de explorado e dominado era um simples "bloco social" (o povo sob a opressão burguesa) passa agora a ser o "bloco histórico revolucionário" no poder. Os operários, camponeses, jovens, mulheres, antes sem rosto, emergem como protagonistas.⁸³

82. Carlos Tuenermann, "Introducción", in *La educación en el I año de la revolución popular sandinista*, Manágua, Ministério da Educação, 1980, p.19.

83. Na *I Declaración de la Habana*, exclamou Fidel Castro: "Com governantes que pusessem os interesses do povo, os interesses de seus camponeses, os interesses de seus operários, os interesses de seus jovens, os interesses de suas crianças, os interesses de suas mulheres, os interesses de seus idosos, por cima dos interesses dos privilegiados e dos exploradores" (*La revolución cubana*, p. 219). Como se pode ver, o "povo", para Castro, tem um componente classista (operários, camponeses), mas reúne *todos os oprimidos*: jovens (ante as burocracias velhas), crianças (ante a dominação pedagógica), mulheres (na dominação machista), idosos (quando já não puderem realizar trabalho produtivo). Nosso crítico H. Cerutti escreve: "Às vezes, chamar-se-á o proletariado de outro, no entanto, o outro, em sentido forte, a contracultura, estará dada por jovens e intelectuais" (p. 160). Falso! Enunciamos sempre a juventude e o povo como os dominados cultural ou pedagogicamente (ideologicamente). Mas como H. Cerutti apenas tem um pólo (classista) não pode incluir todos os estratos sociais e humanos que Castro, sim, pode incluir. Simplismo abstrato. E não é a Marcuse que devemos o tema, mas a "juventude de esquerda" que dava sua vida na Argentina (em Ezeiza) e em Tlatelolco (no México), tanto ao "órfão" como a "viúva" e ao "pobre". Fora do contexto prático, Cerutti atribui procedência sem conhecimento (re-

O povo, que do ponto de vista objetivo era explorado, alienado culturalmente e oprimido politicamente, cobra consciência *subjetiva* de sua função histórico-revolucionária, e o processo de revolução cultural é, ao mesmo tempo, um momento essencial da constituição de sua própria subjetividade protagônica.

O *Ministério* da Cultura – que não é o Ministério da Educação, uma novidade organizativa do Estado – incentiva a organização de "oficinas populares" de criação cultural, artística e poética. Como autênticos "trabalhadores revolucionários da cultura",⁸⁴ vão surgindo diversas experiências de todo tipo,

correr a Marcuse era mais para mostrar a analogia com outras culturas, embora já tivéssemos torturados e desaparecidos e *pesava sobre mim a possibilidade de outra bomba, como me alertavam vozes anônimas por telefone*). Na Nicarágua, essa juventude (assim como em todas as revoluções centro-americanas) é agora protagonista, não como os *hippies* estadunidenses, mas como os jovens comandantes sandinistas: os "*muchachos*" e as "*muchachas*" – os garotos e as garotas. Uma revolução nova de jovens: "A revolução nicaragüense foi, em sua maior parte, obra dos jovens, particularmente dos estudantes. Estes jovens, além disso, não provinham de famílias operárias ou camponesas, mas burguesas. Suas motivações não eram, portanto, prioritariamente econômicas, e sim ético-políticas" (G. Girardi, *op. cit.*, p. 36). Esta comprovação prática nos processos latino-americanos foi julgada por Cerutti como "elitismo" (que na verdade era posição crítica antiespontaneísta contra o populismo) e "eticismo" ou "voluntarismo" (p. 67). Sobre o pretensão "eticismo voluntarista" seria bom que H. Cerotti lesse a obra de Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (Manágua, Nueva Nicaragua/Biblioteca Popular, 1982) onde se descreve como se "aprende a ser revolucionário e a ser vanguarda". Talvez H. Cerotti queira criticar-nos por leninista em vez de elitista, eticista. Mas, enfim, di ante da simplismo de suas categorias, tudo o que é "não-classe" é populista.

84. Expressão usada por Mao (cf. *op. cit.*, p. 367). Ver uma longa lista de categorias sobre nossa temática usada pelo líder chinês (*La pedagógica latinoamericana*, nota 169, p. 162). Considerávamos a *Reforma educativa* que A. Salazar Bondy levava a cabo no Pero, desde 1968, com seus "núcleos educativos comunais" (Necom). O crítico Cerotti quer um povo que se auoeduque "espontaneísticamente"; isto, além de ilusão, é falta de experiência. Paulo Freire escreve: "Apenas no encontro do povo com a liderança revolucionária, na comunhão de ambos, constitui-se a teoria" (*Pedagogia do oprimido*, p. 242; mencionado na nota 211, p. 168, de nossa obra já citada). Contra Cerotti, há dez anos, escrevemos: "Sem esta teoria, o espontaneísmo,

onde os "artistas" são os simples membros do povo dos pobres. Este *sujeito* é "classista" – porque se sente operário ou camponês – mas ao mesmo tempo é "nacional". Agora, o *sujeito nacional* é o antigo bloco social oprimido, agora começa a ser um povo livre que escolhe sua expressão criadora cultural:

"Não pensamos que a liberdade de escolha na arte engendre um risco para a revolução. Ao contrário, aspiramos a que cada dia mais artistas, criadores, escritores, surgidos cada vez mais das entranhas do povo, alentados por essa possibilidade múltipla, somem-se a experimentação de formas e modelos. (...) Se essa liberdade estiver nas mãos dos *artistas do povo*, e se o *povo* a defender e alimentar, não há nenhum temor, porque, se tomou possível a revolução com as armas, não se vai traí-la com as palavras".⁸⁵

Como o *sujeito revolucionário-cultural* é o povo, a revolução não cairá nos "erros" culturais de outras revoluções que fizeram da burocracia o *sujeito* e o critério cultural:

"Podemos cair no risco de que, ao fazer pintura revolucionária, comecemos a pintar companheiros de verde e com fuzis nas mãos. (...) Ou comecemos a escrever poesia que unicamente fale do combate e da luta. E não acreditamos que isso seja necessariamente encontrar a resposta ao problema. Dever-se-á evitar a excessiva politização a custo de sacrificar a arte, da mesma forma como devemos fugir do recreio artístico distanciado da realidade político-social e econômica da revolução".⁸⁶

a demagogia ou a contra-revolução desviariam o povo de seu projeto de liberação histórico. É a posição de Gramsci, o *intelectual orgânico*" (pp. 168ss.).

85. Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia", in *Ventana* (Barricada), 30 jan. 1982.

86. Bayardo Arce, "El difícil terreno de la lucha: el ideológico", in *Nicarauac*, n. I, 1980, pp. 155s.

O povo trabalhador, que é o sujeito da produção material, é por isso o sujeito da produção cultural, da cultura material e simbólica, objetiva e subjetiva, cotidiana e artística: a beleza do pão e da omelete, do quadro e da poesia, do arar e do cantar, do rezar e esperar.

8.4.3. *Projeto de libertação cultural*

Trata-se de tentar um novo projeto educativo-cultural, de formar o povo a partir de sua própria história, de seus interesses, de sua própria identidade:

"Nossa nova educação tem um caráter popular e se destina a formar integralmente o nicaraguense, o homem novo da revolução, solidário e tecnicamente preparado para assumir o futuro".⁸⁷

Com efeito, como utopia positiva e realizável, o futuro chama o presente sem ruptura total com o passado – apenas em ruptura com a negatividade passada, mas assumindo a exterioridade que o povo portava ainda no velho tempo da opressão. Da Ásia, afirma Mao Tsé- Tung, outro líder da periferia:

"É um imperativo *separar*⁸⁸ a excelente cultura antiga popular, ou seja, a que possui um caráter mais ou menos democrático e revolucionário, de toda a podridão, própria da velha classe dominante feudal. (...) A atual nova cultura provém da velha cultura; por isso, devemos respeitar nossa própria história e não amputá-la. Mas respeitar a história significa conferir-lhe o lugar que lhe corresponde, significa respeitar seu desenvolvimento. (...) Quanto às massas populares e a juventude estudantil, o essencial é orientá-las para que olhem para a frente e não para trás".⁸⁹

87. C. Tuenermann, *op. cit.*, p. 16.

88. Este é o "discernimento" que Cerutti atribuí à nossa posição (talvez por sua origem democrata-cristã) que não é de inspiração clerical (p. 39).

89. Mao, *op. cit.*, p. 396 (citado em nossa *Ética*, 1973).

O projeto de libertação cultural é, simultaneamente, de libertação popular, nacional, isto é, de identidade do "nós" comunitário do povo histórico, que passa da Ameríndia, a época colonial, à época neocolonial capitalista para, atravessando diversos modos de produção (e também de produção cultural), adentrar na nova idade da formação social concreta, histórica. Sem este projeto, que assume com continuidade (e ao mesmo tempo com ruptura internas: daí o conceito de analogia)⁹⁰ aquilo que é próprio e o humano em geral (o mundial),⁹¹ o passado a partir do futuro no presente, haveria imitação do que é estranho e, por isso, alienação cultural.

8.4.4. Algumas características da cultura popular revolucionária

Um povo oprimido e secularmente derrotado não acredita em si mesmo. A *fé* (crer no valor e na verdade de sua própria expressão) do povo no próprio povo é um fato desconhecido para os dogmáticos ou elitistas de esquerda.⁹² "Esta fé na capa-

90. A "analogia" permite sustentar a continuidade histórica da "semelhança" – sendo o povo o sujeito que pode passar de um modo de produção velho ao novo – e a ruptura no "diferente" – a antiga dominação burguesa, por exemplo, deixa seu lugar a novas estruturas: descontinuidade – que não é o mesmo que as espécies do gênero. Para H. Cerutti tudo isto é igual.

91. "Nossa cultura será, então, nacional e *universal* (...). A revolução nicaragüense é não só nicaragüense, mas *latino-americana* e mundial" (E. Cardenal, *op. cit.*, p. 164).

92. A questão da *fé* ("fideísmo populista", p. 67) é tratada superficialmente por Cerutti. Não entende que ter "fê" na palavra do outro (do povo, como diz uma canção nicaragüense: "quando o povo cria no povo"), não significa apenas o cara-a-cara entre dois, trata-se também de categorias "actanciais" – segundo Greimas. Não apenas por ser pequeno-burgues é que se ouve o outro; o que escuta também é membro no seio do povo: mas ouvir o melhor da tradição popular histórica e discerni-la do introjetado é prática pedagógica de mestre (de vanguarda, de liderança, de intelectual orgânico). A *fé* é "ter por verdadeiro" o que o outro nos revela – cuja verificação será *a posteriori*, quando se tenha constituído um mundo novo. Os revolucionários têm *fé* em seu povo, esperam a utopia (como diz Bloch em *Prinziphoffnung*), *amam*.

cidade cultural do povo é um desafio histórico que não podemos dissociar da revolução".⁹³ No entanto, há dois extremos para os quais devemos atentar. Por um lado, "a utopia de um povo que poderia autoconduzir-se criticamente – como escrevemos em 1973 *contra o populismo* de muitos naquele momento histórico na Argentina –, esta ilusão *espontaneísta* (indicada por Franz Fanon) é manipulada pelos inescrupulosos ou os enganadores".⁹⁴ Outro extremo é o de certos "vanguardismos" que confiam tudo a um "grupo de esclarecidos". A cultura popular revolucionária, que gera em seu seio "intelectuais orgânicos" (que se articulam com o povo, identificam-se com ele, mas guardam uma certa exterioridade crítica), supera o vanguardismo e o espontaneísmo, na dialética, sempre a ser redefinida, entre criatividade popular e criticidade dos "intelectuais orgânicos" – se aceitarmos a visão de Gramsci, como sendo membros criados no seio das lutas do povo. Fé e identificação – do povo consigo mesmo – é uma característica desta cultura:

"No plano intelectual, a identificação com o povo expressa uma linha metodológica, que assume e aprofunda *a fé na capacidade cultural do povo*, incorporando seus pontos de vista nas próprias tomadas de posição intelectual ou na criatividade artística, já é considerado mais verdadeiro e mais fecundo".⁹⁵

Esta identificação é o fundamento, por outro lado, de uma ruptura epistemológica (aqui não no sentido althusseriano).⁹⁶ As "novas visões de mundo", as "novas ideologias" e ainda as "novas expressões teóricas" propriamente ditas (tais como o sandinismo, o marxismo que surge da práxis e em posição prag-

93. G. Girardi, *op. cit.*, p. 43.

94. *La pedagógica latinoamericana*, p. 95.

95. G. Girardi, *op. cit.*, p. 44.

96. O grupo da filosofia da libertação na Argentina, usava o termo "ruptura" como inauguração de um novo discurso filosófico, teórico, a partir de uma nova articulação com a práxis de libertação.

mática, a nova articulação de revolução-religião popular etc., a teologia da libertação nicaragüense) esclarecem num certo nível abstrato os conteúdos já dados nas práticas cotidianas da cultura popular revolucionária. A própria Filosofia é chamada a desempenhar seu papel específico – sem "mortes" proclamadas, mas sem pretensos vanguardismos: *serviço* histórico da inteligência a práxis popular.

A criatividade, a liberdade de expressão e sua clara vocação latino-americana são outras tantas características fáceis de comprovar .

Se deixarmos o livre curso do ela criador da cultura popular revolucionária, chegaremos ao encontro de uma "dupla vertente: (a) da sensibilidade poética e (a) da sensibilidade política, que são, em última instância, no contexto de uma revolução que leva a imaginação ao poder, a mesma sensibilidade histórica de nosso povo" – afirma Sergio Ramírez.⁹⁷

Trata-se de uma revolução popular cultural como ponto essencial para mudar a estrutura econômico-política; e da revolução econômico-política como essência da mudança da estrutura cultural. Uma revolução na qual o ministro do Interior, chefe da polícia, é misericordioso com aquele que o torturou e escreve poesias no jornal do povo.

8.5. Conclusões

Uma filosofia da cultura, hoje, na América Latina – como mostramos neste trabalho – não deve cair nos dois extremos igualmente nefastos por suas conseqüências políticas:

a) nem "dogmatismo classista", que apenas pretende analisar a realidade da cultura a partir da categoria de "classe" – proletária, por exemplo, em países onde a maioria camponesa foi parcial ou recentemente integrada pelo sistema capitalista;

97. Sergio Ramírez, "La revolución: el hecho más grande de nuestra história", *op. cit.*

b) nem "populismo culturalista", que hipostasia a categoria "povo" acriticamente, num fetichismo pelo qual de forma espontânea outorga ao povo a verdade infalível de seu próprio destino e caminho para alcançar sua libertação.

A "síntese concreta" é a cultura popular revolucionária, que se mostra como suficientemente complexa e histórica. É uma cultura que, tendo o povo como sujeito, não deixa de ter que guardar uma unidade dialética com um momento "crítico" – a frente, o partido, o artista, o filósofo, o teórico, o "trabalhador popular da cultura" etc. –, pólo que emerge do próprio povo como seu fruto mas que se levanta também como sua "exterioridade" crítica. No "bloco social" do povo criam-se estas estruturas que reciprocamente se criticam, autocriticam, heterocriticam. É por isso que a cultura "operária" (ou proletária) guardará um lugar hegemônico – quando existir o assalariado consistente, histórico, com consciência de classe – mas no âmbito mais amplo e concreto de uma cultura "popular", revolucionária, nacional e com vocação latino-americana e mundial.

A filosofia da libertação neste capítulo específico da filosofia da cultura, que faz parte da "filosofia da produção", mostra uma vez mais que seu discurso não é gerado por modas ideológicas anteriores, mas pelas exigências da práxis da própria libertação. Sendo o povo histórico o gerador de uma cultura revolucionária, não se pode simplesmente ignorá-lo porque a "categoria" *povo* não alcança ainda a clareza teórica da "categoria" *classe*. A realidade exige reflexão sobre o assunto, descreve-lo, explicá-lo na medida do possível. A Filosofia cumpre assim um serviço, segundo ato com respeito ao primeiro ato da própria práxis cultural do povo a caminho da libertação. Porém, não podemos jamais ter a soberba cega do intelectual que descarta tudo o que é popular como sendo populista, considerando a cultura popular como uma "ideologia" que se opõe à "ciência". Estas simplificações dogmáticas, abstratas no fim, desviam todo o curso das águas para os moinhos reacionários, antipopulares e academicistas. Um certo althusserianismo em voga pode induzir muitos para o falso caminho do desprezo

tanto do popular como da cultura popular revolucionária latino-americana; mas uma filosofia da libertação não pode se deixar levar pela "moda", e sim por uma tradição, a de auscultar as batidas da práxis de libertação de nosso povo. *As "modas" passam, os povos ficam!*