

LEITURA E ELITES: OS PROJETOS SOCIAIS EMANCIPATÓRIOS

LOURIVAL HOLANDA*

Resumo: A formação exclusiva de uma elite – a única que tinha acesso à leitura – inviabilizou qualquer veleidade de projeto social emancipatório efetivo durante grande parte do período colonial.

Abstract: The exclusive formation of an elite – the only social group to have access to reading – rendered impossible the indulgence of ideas of emancipation and an effective social project during a great part of the colonial period.

Boa parte da história da América Latina oscila entre, de um lado, a adequação – submissão e subserviência – de uma certa burguesia colonial ao Projeto da Metrópole, e, de outro, a insurgência, intermitente, de um projeto libertário que, no entanto, só aparece de forma mais notável a partir da segunda metade do século XVIII. Sobretudo porque, como era escassa a circulação dos livros pelo cerceamento da censura colonial, o país não podia ter de si senão uma imagem pífia. Sem grande auto-estima.

* Professor da Pós-graduação do Depto. de Letras e do Instituto Histórico Geográfico de Pernambuco. E-mail: lourivalholanda@yahoo.com.br

No primeiro século da Colônia, os habitantes locais não visualizavam ainda sequer um esboço de distinção entre lá e cá. Era uma característica do Império o esforço de homogeneização: em Goa, ou em Recife, tudo devendo repetir Lisboa. Portanto, sendo os índios ou os negros naquele momento de uma alteridade irreduzível ao Projeto português, não se pode pensar ainda em rejeição ou reação local a tal Projeto senão pelos que detinham certo acesso à hierarquia social. E estes eram, na maior parte, formados e chamados a repetir o sistema – num condicionamento da educação da época, quando, em todos os sentidos, contava mais fazer uso da memória que da inteligência (*tantum scimus quantum memoria tenemus* – sabemos só o que guardamos na cabeça, era um axioma da época): no mundo eclesial isso fica claro quando pensamos no caso específico do século XVI: nos estudos que dirigiam a ordem do bem pensar era seguir a regra rigorosa da *Ratio*, estabelecida desde 1559 e que só confirma o direcionamento da Igreja, desde 1542, com a criação da Congregação da Suprema Inquisição; no plano cívico, era preciso prudência dentro do encurralamento da Censura que se estendia ao segmento estatal. As pesquisas do historiador Richard Morse evidenciam a importância deste direcionamento na estrutura política, jurídica e também econômica das possessões ultramarinas: a estrutura de centralização se mantém na formação política subsequente. Aí vai estar a radicação do poder populista, do caudilhismo e outras pragas da política latino-americana.

Portanto, logo de início temos um problema: como pode uma comunidade, como a colonial, imaginar-se *outra* se sequer sabe o que é? E é na produção intelectual, nos livros, que uma sociedade moderna se faz, reflete e se refaz. A questão da identidade fica agravada pelo pensamento que elimina a consciência da diferença na fusão que força entre o mundo da Metrópole e os colonos. Se, no 16 colonial, quase há reivindicação local de qualquer diferença com Portugal, é, sobretudo porque o Brasil não tem ainda um espelho onde ver-se, onde medir-se com o outro: os livros é que fazem essa mediação criando um distanciamento crítico entre a Colônia e a Metrópole. O problema da circulação dos livros se agrava mais no Brasil pela dificuldade que Portugal cria na censura cerrada que, não só toca a circulação do que se permite chegar ao Brasil como também interdita que aqui se produza e edite um qualquer pensamento próprio.

No entanto, não havendo circulação de livros, cuja divulgação nas Américas de cá fica proibida desde, pelo menos, as Cédulas Reales de 1531, os projetos libertários tardam ou vem como expressão de apenas uma parcela ínfima da sociedade: os letrados. A América Latina não conhece nenhuma experiência de revolução burguesa – durante muito tempo foi uma classe desaparelhada ideologicamente para urdir um projeto de maior monta: vê surgir levantes e revoltas, que não têm o fôlego forte e largo que uma revolução requer. A indignação ou o entusiasmo carece, para surtir efeito, de mãos e mentes reunidas num ideário. Mas são poucos os que lêem, raros os que discutem um programa de mudança, e menos ainda os que ousam se lançar na contracorrente dos poderes de plantão. O Brasil guardará, desde então, o estigma do retardamento no acompanhar o diálogo com o movimento intelectual que fervilha em outros quadrantes. O Quixote sai em 1605, quando a Espanha atravessa uma crise de desencanto com a decadência política, e a luz clara e crua de seu texto reflete, pelo realismo de suas situações populares, pungentes e picarescas, aquele momento espanhol. Já desde o ano seguinte tem-se notícia de sua leitura no Peru. A tradução em língua *vernácula* vem pela tipografia Rollandiana, de Lisboa, em 1794. Agora com a *licença da mesa da comissão geral sobre o exame e censura dos livros*. Há um hiato considerável entre sua aparição em Espanha e a circulação no Brasil. As traduções, sobretudo neste momento, não independem da geopolítica das línguas: a censura as cerceia (sobretudo quando controla as traduções e sua circulação) e, assim, não escapam ao mapeamento do poder. No 4º círculo do Inferno, Dante põe um nobre castelo onde estão isolados os escritores, poetas, intelectuais que não podem fazer circular sua produção. Interditar a livre circulação de idéias é de fato um inferno para quem, criando, carece delas. Dante o sabia bem, ele que na refrega com o papa Bonifácio VIII, foi punido com o exílio. A falta de interlocução é, quase sempre, letal para o artista. Sustentava o partido de conferir maior poder ao Estado, e não reforçava a pretensão papal de estender seus poderes espirituais. É uma imagem emblemática da situação do escritor e suas idéias em dias duros.

Sem essa prática de leitura, essa sociabilidade democrática, como a chama o historiador François Furet, o Brasil não forja uma imagem de si. Esta interdição de deixar circular livre o livro vai ser, mais que negativa, nefasta aos interesses locais de autonomia. Quando, por pressão das Cortes de Cádiz,

na Constituinte de 1812, os estudos, os relatórios sobre coisas de cá, e os romances, voltam a circular, já as coisas culturais mudaram pela pressão da História. No entanto, no Brasil de então as coisas não se passam com a relativa franquia das colônias hispânicas. Basta ver que a primeira tipografia no México se estabelece desde 1549 – no mesmo ano em que, na França, um grupo liderado por Du Bellay faz a Defesa Ilustração da Língua Francesa, que respondia à pressão dos classicizantes constituindo um programa vernáculo: o que importava numa posição de garantia dos valores culturais veiculados pela literatura. No momento a Portugal importa menos a defesa da língua que a defesa dos limites potenciais da Colônia, guardados sob sigilo. Certamente um exemplo da política mercantilista local, ainda sob a égide do segredo, do cerceamento da informação pelo suposto risco da cobiça estrangeira, é o livro de Antonil (sintomático: o jesuíta já publica sob pseudônimo, estando sob dupla censura: a civil e religiosa) *Cultura e opulência do Brasil*: o livro é apreendido e destruído pelo governo português.

Mas a nossa história cultural é muito desigual quanto a essa produção liberal. Só esporadicamente encontramos esses leitores *modernos* (de dermos ao termo o sentido de leitores que submetem o lido à dúvida, ao exame, à análise). O Governo Português não se empenhou em criar aqui universidades, ao modo das colônias de Espanhas – que já contavam com quatro bons centros acadêmicos. Basta lembrar que a primeira tipografia no México é de 1533, quase duzentos anos antes da criação da Imprensa Real no Rio de Janeiro. Mesmo assim, aqui e ali, liam Rousseau, Fénelon, Hobbes, Locke – e, Adam Smith, cuja leitura favorecia um colonialismo econômico, mais rendoso e menos oneroso que o puramente político e territorial. Tal leitura influenciou muito na condução dos nossos negócios públicos.

Assim, houve, com a não-circulação dos livros, um vácuo, apontado por Capistrano de Abreu como *um vazio de Projeto nacional*. Como criar um Projeto nacional sem os livros que o alimentam? Daí a relativa falta de estima cívica, na primeira metade do 18 – que vai resultar, por longo tempo de marasmo, nas insurgências febris dos movimentos nativistas posteriores. Os primeiros movimentos libertários, como o dos estudantes brasileiros que estudavam em Montpellier – Vidal Barbosa, Joaquim Maia e Mariano Leal – que mais tarde serão os fundadores do Movimento Mineiro, vão se apropriar do mito libertário circulando largamente na França de então. Até temos um

nordestino, Frei Manuel Arruda, que estuda Medicina em Montpellier, e que, três anos antes dos Mineiros, permite o prenúncio de que vêm ventos de certo pensamento crítico, cientificizante, que se instalaria aqui de modo mais eficiente, a partir de Averdo Coutinho, no Seminário de Olinda, posteriormente um celeiro de formação de um pensamento progressista. Esse leitor de Adam Smith, Locke, de Rousseau, olha as Revoluções Francesa e a Americana como possibilidade de emulação da parte do Brasil. Um pouco como Fray Servando Teresa de Mier, ainda nas Américas de cá, sonhava adaptar o modelo ianque à realidade latina. Os Estados Unidos eram uma utopia em andamento: natural que servissem de experiência modelar e de esperança de corrigir os erros da colonização espanhola, assim como os da portuguesa. (Ainda no século XIX, a democracia americana parece modelar. É no século XX que esse balurte da liberdade instiga e protege os tiranos latino-americanos).

Como aos nossos mineiros, não faltava generosidade social – ainda que faltasse, sim, certa lucidez com relação às estratégias políticas: a pequena parcela que lia, discutia e formava projetos emancipatórios não tinha o apoio da burguesia financeira ou política que poderia ser de capital importância para um movimento desta envergadura. E mais – senão sobretudo: não havia a adesão da força popular. Tal descompasso seria um dos pontos fracos dos sucessivos projetos libertários da América Latina (onde um Fidel Castro, durante a Revolução Cubana, entrando em Havana esperado e ovacionado por um milhão de cubanos foi um gesto tão exemplar quanto raro).

Há casos excepcionais bem antes que beiram limites, como o do padre Bartolomeu de las Casas, no mundo espanhol e, entre nós, o do padre Antonio Vieira. Consciências que, com custo, desposam causas locais. Las Casas faz uma defesa quase incondicional do indígena. O padre Vieira é, como ele diz, um homem *dividido*: se ele faz a defesa do índio e do negro, com relação a este fica dividido entre a “necessidade” do negro para o sistema colonial e o escândalo cristão que é a escravidão, como repete nos três sermões que prega expressamente para os *pretos*. Certo, Vieira não entende ainda qualquer veleidade de projeto brasileiro independente de Portugal, mas sua consciência crítica agudiza o dilema que as gerações seguintes tentarão resolver.

Ainda sobre a difusão difícil dos livros no Brasil, vale lembrar uma ou outra brecha aberta pelo acaso da história, como no caso do padre Manuel

da Rocha Ribeiro, que publicou em Lisboa, em 1758, o *Etiópe resgatado*. O livro é interessante, e radicaliza as idéias do padre Vieira nos três sermões sobre os escravos. Enquanto Vieira quer humanizar as condições dos negros, que ele entende necessários ao sistema, o padre Rocha Ribeiro pede a extinção do regime – sendo o primeiro brado declaradamente abolicionista no Brasil. Surpreende que o texto tenha passado pelo crivo do Santo Ofício, num primeiro momento; depois, pelo Ordinário, e por fim pela censura do Passo. Um livro radical, por certo, mas uma vez mais, uma voz isolada. Ontem a tesoura da censura o cerceou, hoje a pesquisa do período a negligenciou.

O projeto libertário se revela, em muitos momentos da história, como utopia (em sua acepção de algo que o presente inviabiliza, mas que, no entanto é enviado ao futuro como possibilidade). A concepção da liberdade para os nativos em Las Casas é um exemplo, raro naquele momento, de empatia, de mudança de trajetória ideológica norteada pela honestidade intelectual.

O projeto libertário de Frei Caneca e o de Bolívar (*Carta de Jamaica*), quase simultâneos, diz de um mesmo fervor libertário que varria o horizonte latino-americano entre os anos 20 e 30. Em Ayacucho, em 1824, no Peru, a batalha emblemática dos projetos libertários de nossas Américas, pode servir de referência: o general Sucre (tenente de Bolívar) vence as forças do vice-rei La Serna. Era 1824. No Recife, no mesmo ano, Frei Caneca e sua adesão à República do Equador respondem aos anseios de Bolívar por uma pátria livre do jugo da Metrópole.

A leitura entre nós da Declaração Direitos Humanos é certamente, naquele momento, um avanço. Seus entusiasmadores intérpretes esquecem, no entanto, de pensar as circunstâncias históricas locais que relativizam seu alcance. Toda leitura interpretativa não pode esquecer o chão a partir do qual é feita. Como os golpes do pugilista, carecem, para a força dos punhos, do equilíbrio dos pés. É preciso levar em conta a realidade social do chão cultural a partir do qual é lida. São adequadas para tais liberdades? Tomou-se a precaução de alicerçar sua legitimidade no apoio popular? Mas quem lia ali, além destes doutos arrebatados pela causa social? A Constituição da Venezuela – copiada da dos Estados Unidos – fazia Bolívar repetir Montesquieu: as leis devem ser próprias dos povos que as fazem. No plano político tanto como no cultural, nossos intelectuais do século XIX repetem fórmulas felizes na experiência européia ou ianque e que aqui, já o são menos.

A importação de modelos apazigua o intelectual instado pela pressão do momento em responder à complexidade cultural. Mas, modelos e fórmulas, quando negligenciam a componente local, apenas trazem soluções epidérmicas, triviais e temporárias. E, como sua solução ilusória dispensa, no calor do entusiasmo, maior análise dos problemas reais, mais se agrava e agudiza aquilo que pretendem sanar. Nossos intelectuais e homens públicos colocaram neste quadro seus projetos de emancipação social. A independência deve depender das condições reais para ser verdadeira. Daí os tantos impasses teóricos. Ontem e, *hélas!* hoje. Esta classe tem, na juventude, tutores; e na maioridade, senhores.

O cuidado em salvaguardar valores da tradição latino-americana já aparece, desde cedo, em alguns pensadores, como é o caso de Simon Rodrigues, de grande importância na formação de Simon Bolívar, o Libertador. Ao lado dele numa mesma largueza ideológica estão Mont'Alverne, Evaristo da Veiga e, especialmente, Hipólito da Costa Pereira, além de Frei Caneca. Trazem em comum o desejo de liberdade, a vontade de autonomia a partir das realidades locais. Já são, nesse momento, vozes que encontram um tom concorde, já menos sós, como só esteve o médico mineiro Melo Franco – morto em 1823, no mesmo ano que Hipólito da Costa Pereira – que escreve uma obra ousada, *Reino da Estupidez*, que a Inquisição, não perdoando, prende. Se reforço aqui a *sozinhidão* (o termo é de Guimarães Rosa) de um pensamento social, ainda que lúcido e generoso, é para mostrar o ponto fraco dos Projetos emancipatórios latino-americanos: falta-lhes a leitura do povo, fundamental para sua força de adesão. Hipólito da Costa Pereira já vem com o cuidado de, mais que informar, formar a opinião pública.

Anos mais tarde, fazendo um balanço da pretensa força social da literatura, José Veríssimo, no prefácio a *Estudos Brasileiros*, vai dizer: *A literatura [...] é sem ação ou influência em um povo, como o nosso, que não lê e nem ao menos possui bastante desenvolvido e forte o sentir nacional para, a exemplo de outros, receber dos seus escritores e pensadores, por uma espécie de assimilação inconsciente, ensinamentos e ditames.* Veríssimo cedo se dá conta da dificuldade de renovar um país sem essa democratização da leitura – que, certos momentos cruciais da História, serve como elemento agregador daquilo a que chama *o sentir nacional*. Portanto, a crítica brasileira só acontece de fato muitos anos depois,

com o que se convencionou chamar a Escola do Recife. No Peru também havia um movimento que aliava a crítica aos desmandos coloniais com os projetos de emancipação política, desde o *Mercúrio Peruano*, de 1791. Talvez não seja ocioso lembrar que é por esses anos que, desde Olinda, o bispo Azeredo Coutinho, reformador e representante oficial da Ilustração nos trópicos, expõe seu *Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias*. Com esses homens se cria uma deriva cultural que no entanto só vai florescer uma geração mais tarde, quando, a partir de 1836, se forma um esboço de Projeto nacional autônomo.

Já na entrada do século XX, Manoel Bomfim se ocupa em estudar as especificidades da sociedade e da história do continente em *A América Latina* (1905). Bomfim tem um pensamento corajoso por sua independência, quando a maior parte de seus coetâneos estão impregnados pela ideologia propagada pelo evolucionismo spenceriano. Manoel Bomfim faz a crítica da leitura de Darwin aplicada à sociedade – contra a qual o próprio Darwin advertiu – evitando tomar uma analogia (o *struggle for life*) como se fosse um conceito. Fosse, e a vida social seguiria um rumo cego, sem a deriva da cultura, que pode trabalhar no sentido de um aperfeiçoamento social. Lento, é certo, mas onde *tudo é fase de metamorfose*, para dizer ainda com Guimarães Rosa. O cuidado de Bomfim é vital sempre para sanear e impedir que a reflexão se converta em reflexo da vulgata, seja ela marxista, psicanalista ou outra.

Aqui, a *geração de 70* opunha à visão tradicional, uma ousada visada teórica mais leiga e crítica do mundo social. Sílvio Romero, em artigo na *Revista Brasileira*, em 1879, fala da *prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro*. Foi um movimento seminal e disseminador, de força crítica eficiente – aquela que, aos poucos, toma depois as camadas populares, que a partir daí criam na direção proposta. Como exemplo, temos o movimento de Gilberto Freyre, nos meados dos anos 20; o de Ariano Suassuna, desde os anos 70; e, hoje, a grande efervescência vinda da ressurgência da diversidade cultural dos quadrantes do Estado de Pernambuco, da qual é luminoso exemplo o Maracatu Nação Pernambuco: precisão nos passos, plasticidade de muita beleza e apresentando no palco a variada riqueza dos ritmos de Aliança, de Nazaré da Mata, do frevo. Isso é, certamente, continuidade e criação do poder popular, na memória em movimento de Freyre ou Suassuna. (Claro: com esses movimentos muita

coisa espúria, não genuína, passa, e por puro oportunismo, mas que o tempo se ocupa em depurar).

Uma parte considerável dos intelectuais e pensadores políticos do século XIX trazem ainda, e de modo marcante, o sinal da dependência: seja ela teórica, em alguns casos, seja tecnológica. Na falta de um pensamento local mais independente, eles serão os que tomam como referência aos Estados Unidos ou a Europa: mais *gerenciais* (Darcy Ribeiro) para quem importa importar açúcar, café – os bens tropicais, os metais preciosos, para responder uma demanda alheia real e uma modernização simbólica. Entre o pão e aço, como será o desafio e o desastre da economia brasileira desde os anos 70, optou-se por um parque industrial reluzente – o campo, a caatinga nordestina, ou mineira, entregues ao pardo da má consciência nacional. Mais gerenciais que libertários, esses políticos seguem a tradição incrustada na cultura brasileira. Os Planos Diretores se repetem e repetem sua tara: a falta de participação efetiva, que o voto mascara mal. É ainda a adequação das velhas forças conservadoras ao neocolonialismo que ainda rege boa parte da nossa elite intelectual e política. O pensamento de Darcy Ribeiro estende ao Brasil a reflexão dura que sobre as colônias fez a crítica crua de Juan Bautista Alberdi: formamos homens estranhos à sua própria cultura, desconhecendo sua realidade e, conseqüentemente, inábeis para qualquer tarefa de emancipação real do povo. *La instrucción superior en nuestras repúblicas no fue menos estéril e inadecuada a nuestras necesidades. Qué han sido nuestros institutos y universidades de Sudamérica sino fábricas de charlatanismo, de ociosidad y de presunción titulada?*

Num primeiro momento um tal parece projeto renovador – porque modernizador, tecnológico-científico; mas, é doutrinador: prepara, e sorrateiramente arregimenta as novas inteligências para o mercado exterior. Um proletariado externo dos países ricos, para conforto deles. Projeto civilizador? Não: repressor ainda. Ontem reprimia o negro, o índio por *bárbaros*; e o mestiço: duplamente bárbaro. (Embora, na experiência mexicana o *criollo* fosse aquele remanescente colonial que teimava em manter, com os laços coloniais, os privilégios. Porque, se o poder político e militar estava em mãos dos espanhóis, o poder do comércio estava com os *criollos*). Entre nós, por muito tempo valeu o vezo nobiliárquico. O orgulho de sangue, quando o de caráter era matéria rara. Antonio José Vitorino Borges da Fonseca dá a

público sua *Nobiliarquia pernambucana*: na mesma direção dos *criollos*, cá também se difundia uma legitimação do poder pelo viés do mérito alheio – dos antepassados. E era preciso desjudeizar as origens (origens são sempre supostas, um começo demarcado por um arbítrio), como a *Nobiliarquia* que faz publicar em Roma o Conde de Barcelos. Com ironia resguardada diz à socapas Frei Joseph Queiroz (4º bispo do Grão Pará): porque muita fidalguia descendia de Rui Capão... O *orgulho de ser nordestino* hoje é pensar o contemporâneo enquanto tradição, fusão e continuidade cultural.

As nobiliarquias pretendiam criar uma prosápia, um passado de linhagem propriamente brasileira. No entanto, sempre houve um patriarcado movendo a Independência precoce; interesses de classe, mais que nativismo. No Rio, 1794; na Bahia, 4 anos depois, 98; entre nós, 1801. Orgulhos feridos na recolonização da Corte. O ponto fraco sendo sempre o mesmo: as *correntes ilustradas* não ganharam os que podiam promover a emancipação política – os senhores de terra e a alta burocracia. Prevalecem os acadêmicos, os de zelo genealógico, das linhagens – a prosápia. Daí a palavra severa de Frei Caneca: a nobreza, *vaidade pueril, sem formar corpo*. O que resultava dessa atitude não poderia ser diverso: o gosto verboso; o individualismo; a conseqüente amoralização; a mania genealógica, a heráldica; o bacharelismo. Em 1757, Dom Domingos de Loreto Couto, monge beneditino em Olinda, publica um livro que se singulariza já pela defesa do índio na formação do povo brasileiro: *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* – que agradava a Capistrano de Abreu pelo indianismo ali propalado, sobretudo pela sua irredutibilidade à cultura européia. Em 1755, 2 anos antes, portanto, Pombal decretou livres os caboclos – e começou a moda de fazer-se descendente dos indígenas. Era, de certa forma, uma reação à *nobiliarquia* de Borges da Fonseca.

Loreto Couto não tem a largueza de vistas de um Las Casas. Ou sequer a força de um Vieira – para quem, mesmo assim, o índio só é visto porque englobado no Projeto colonial português. Vieira traduz o ponto fraco da modernidade européia: pensar o outro a partir de si, de casa – que então se universaliza e se totaliza. Daí a coerência de dentro da gramática do poder: a *redução* dos índios; seu *descimento*. (O étimo é ótimo em sua clareza porquanto dá, na língua de origem, as possibilidades semânticas orientadoras: revela no *reducaere* tanto o reconduzir, tirar de seu espaço cultural – o

descimento – como o trazer para si: medi-lo com meu padrão; daí o conseqüente *subjugar*; aqui a *redução* dos índios indica a retração mental do colonizador: quando a alteridade é grande, quando não consigo entender o outro, procuro reduzi-lo a mim. Fenômeno que sofremos em todo gesto racista: o entendimento real do outro ultrapassa meu espaço mental – que resulta, portanto, em solução de rejeição). Vieira corrige o sistema, mas não o rejeita. É só depois que cai em desgraça, junto à Corte e vai para o Maranhão, em 1652, que ele se dilacera internamente e vê melhor a questão indígena. Não antes. Certamente por isso Capistrano de Abreu diz dele: um diplomata ambicioso convertido em missionário sincero.

Algumas vezes algumas vozes se levantam a partir do ponto de escuta local, como as *Cartas mexicanas* do padre Moxó. Tempos depois, o texto de Loreto Couto vai na mesma direção: a da reabilitação do elemento autóctone. O texto do pernambucano precede, no entanto, o do mexicano Francisco Clavijero, *Historia antigua de México* (1780). As circunstâncias de um mau momento histórico findaram favorecendo o mexicano: depois da expulsão dos jesuítas, em 1767, Roma acolhe mitos de seus cronistas, críticos e demais estudiosos das coisas de nossas Américas. É o começo de um alargamento da consciência emancipatória dos que se ocupavam com um pensamento extramuros claustrais ou dos gabinetes, vendo a rua. Nos meados do século XIX, talvez mesmo em 1857, *los liberales* mexicanos tenham precedido os nossos de 1870, especialmente os da Escola do Recife, e indo além de seus limites, com Capistrano de Abreu, Sílvio Romero, Tobias Barreto. Já a partir daqui há uma preocupação com fundar uma escola popular, como a de Escada, e com a divulgação do saber como instrumento emancipatório – cujo *desideratum* é já o ideal de uma democratização da leitura.

Só no começo do século XX alguns intelectuais, tais como Manoel Bomfim, redefinem um Programa mais sintonizado com as reais necessidades do Brasil. Nem sangue nem solo: são as estruturas sociais que presidem e que definem as elites e suas crises. A crença de Bomfim na educação é partilhada por muitos intelectuais, desde Sílvio Romero a Euclides da Cunha: a esperança de que, nos caminhos atrozmente abertos pelos soldados republicanos no esquecido mundo do sertão, viesse enfim o mestre-escola.

A palavra de ordem de todo regime autoritário atenta contra a independência intelectual. Durante muito tempo a escola deu mais prova de

memória que de inteligência. Isso era claramente um reflexo de uma visão social de supostas certezas, que inviabilizava as dúvidas. Hoje, despertamos aos poucos da letargia dogmática. E, se falamos do nefasto afastamento dos livros na colônia de ontem, urge estar atento à colonização mental do apego às teorias em voga. As estruturas mais fecundas nascem é dos pequenos desvios, das bifurcações, das mutações. Os meios uniformes são sem energia. A segregação, a exclusão, o fechamento sobre si, o medo do outro, engendram a esclerose, a regressão – e, a longo termo, a morte intelectual. Ou, e não menos letal como prática intelectual, essa esquizofrenia feliz de quem se crê dono de uma verdade, inda que departamental.

No momento cultural contemporâneo percebe-se uma retomada, em diversos setores, de uma busca identitária que, sem repetir ou negar os projetos anteriores, assinale um projeto mais igualitário para nossas Américas. (Há, no entanto, aqui e ali, figuras como a de Hugo Chávez, com pretensões a ser Simon Bolívar: macaquear um leão é ainda ser macaco, não leão). É portanto um passo, não pequeno, o que vai da assimilação ideológica anterior a um socialismo crítico e criador, necessário ao presente nacional como contraponto ao desencanto político que ameaça desagregar as forças dos mais jovens numa indiferença aos Projetos sócias – a forma mais deletéria de renúncia é, certamente, a passividade a que pode levar a enxurrada de espetáculos com que a mídia subtrai a capacidade de indignação e reflexão. Não podemos perder o norte: ontem, no Peru, simbolizada pela batalha de Ayacucho em 1824; ou no Recife, ainda em 1824, quando o Leão do Norte se impunha, bravo – e com o heroísmo mais exemplar que efetivo dos gestos sem o agregador social, na figura de Frei Caneca: não se espera que um grito dure, mas que seja ouvido; e desperte, da dormência social, o potencial da memória. Porque a memória histórica pode ainda e sempre ser guia, como o presente é, seguramente, uma arena; e mas o futuro, o futuro, é preciso que ele seja um desejo, uma aspiração de um conjunto.

Referências bibliográficas

DRAY, William. *Philosophical analysis & history*. New York, 1966.

DUBY, G. *História social e ideologia das sociedades*. In: *História: Novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

HOLANDA, Lourival. *Fato e Fábula*. Manaus: Universidade do Amazonas, 1999.

GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1983.

WHITE, Hayden. *Meta-história*. SP: Edusp, 1992.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de S. P. Rouannet. São Paulo: Brasiliense, 1997.

SANTOS, Boaventura Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. São Paulo: Imago, 1997.

EINSENSTIAN, Elizabeth L. *Some conjectures about the impact of printing on Western society and thought: a preliminary rapport*. *Journal of Modern History*, mars-dec, 1968.

ALBERDI, Juan Bautista. *Grandes y pequeños hombres Del Plata*. Depalma: Buenos Aires, 1964, p. 31.