

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO *

O POVO E O PÚBLICO. REFLEXÕES SOBRE A CULTURA
EM PORTUGAL NO PÓS-25 DE ABRIL

Ao sabor mais ou menos comemorativo das efemérides, muito se tem já dito e escrito sobre o que se passou no campo da cultura em Portugal depois do 25 de Abril. Os sucessivos balanços vão registando e deve e o haver, fazem-se eco de promessas e fracassos, põem o dedo em feridas reais ou imaginadas, abrem-se muitas vezes, melancolicamente, à nostalgia da identidade que ficou por achar. Mas muito do que realmente aconteceu dificilmente cabe em balanços, mais propensos por natureza a privilegiar o que encontrou expressão formal ou institucional, esquecendo as zonas mais profundas e difusas em que, sobretudo nos anos de 1974/75, mas não só, se foram multiplicando, numa escala por vezes microscópica, processos de mudança que continham o fermento de uma intensa transformação da esfera cultural. Assim, as visões retrospectivas têm tendido, muitas vezes, a assumir a lógica de um conceito de cultura que não deixa ver o alcance das práticas que, fora dos circuitos discursivos dominantes, foram articulando, e vão articulando, embora, hoje, de forma bem menos evidente, novos sentidos, novas maneira de ser e de estar na sociedade portuguesa. Aqui se revela uma contradição que atravessa bem fundo o campo intelectual no nosso país ⁽¹⁾ e que, como irei especificar ao longo deste artigo, se traduziu, ao longo destes anos, numa actuação que, partilhando da inflação e do esvaziar das pala-

* Assistente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

⁽¹⁾ Utilizo o conceito de campo intelectual na acepção que lhe dá Pierre Bourdieu, como uma ordem intelectual específica que, dominada por um tipo determinado de legitimação baseado numa lógica de autonomia, reclama um poder próprio numa esfera cultural definida por oposição às restantes instâncias sociais.

vas, a começar pela própria palavra «cultura», contribuiu para alimentar esquemas discursivos que funcionaram repressivamente em relação a lógicas culturais alternativas, nisso convergindo com a lógica de reificação da linguagem que é a da indústria da cultura. Esta convergência, que se foi desenvolvendo no seio de uma retórica de democratização da cultura, surge, da perspectiva de hoje, como expressão de um fracasso mais geral, o fracasso de um projecto alternativo de sociedade tal como pôde configurar-se, mais ou menos confusa ou embrionariamente, depois do 25 de Abril.

Esse fracasso não foi, obviamente, em primeira linha, um fracasso dos intelectuais enquanto tal; mas, enquanto grupo específico detentor de uma posição privilegiada nos processos de produção de sentido⁽²⁾, a acção dos intelectuais, chamados a intervir fora da sua esfera institucional, tem de ser analisada, apesar das boas intenções e do intenso investimento de entusiasmo e de energias sobretudo em 74/75, em termos de uma impotência que, condicionada pelo processo mais geral, radicava também na lógica de um campo social específico. Não se trata de contribuir para uma concepção pejorativa do intelectual, normalmente de funestas consequências, nem de analisar actuações individuais, mas sim de tentar ver como os caminhos para a transformação da sociedade portuguesa no plano cultural foram bloqueados *também* pelo peso da lógica institucional dominante no campo intelectual.

Talvez essa mesma lógica continue ainda, agora que tudo parece ter voltado à «normalidade», a dificultar uma perspectiva crítica. Hoje, o panorama intelectual português divide-se em boa parte entre uma atitude de desencanto, por vezes lúcida mas, mais frequentemente, regida por uma sensação de perda não assimilada e, no pólo oposto, a euforia dos que se acomodaram confortavelmente ao «fim das utopias» e disso fazem a suposta virtude de uma postura intelectual liberta de rigorismos éticos e entregue ao hedonismo do que se imagina ser o projecto de uma nebulosa pós-modernidade. Por entre a melancolia de uns e o optimismo de outros, continua por traçar um quadro suficientemente aprofundado e rigoroso do que verdadeiramente esteve em jogo no plano cultural ao longo destes anos e, particularmente, no período de transição entre a pro-

(2) Grupo que está em permanente recomposição, e muito mais ainda nas épocas de crise ou de transformação social; o que o define, contudo, é a função estrutural que é chamado a desempenhar e que pode divergir fortemente da representação que tem de si próprio e do seu papel social.

messa utópica do 25 de Abril e a restauração pós-novembrista. Tal será, aliás, difícil, enquanto não existirem estudos pormenorizados e específicos, sobretudo no referente às zonas mais difusas, mas não menos importantes, do processo. Os estudos e reflexões que vão surgindo, quando vão além da simples referência factual ou estatística, constituem hipóteses interpretativas que estão longe de esgotar o campo da análise e se limitam, melhor ou pior, a preparar o terreno para possíveis sínteses futuras.

Não é outro o carácter das breves reflexões que se seguem e que assumem conscientemente o risco, não só da abstracção e da generalização, mas também da parcialidade, recusando, porém, do mesmo passo, a arrogância fácil que a distância agora possível propiciaria. O seu intuito principal é o da delimitação das lógicas culturais que, depois do 25 de Abril, estiveram em conflito na sociedade portuguesa; sem preocupações de exaustividade nem de uma concretização empírica aqui não possível, trata-se de esboçar hipóteses de trabalho que se centram sobretudo no percurso da lógica cultural que se afirmaria como dominante, traduzindo-se na submissão à lógica do espectáculo que, reconhecidamente, desempenha um papel cada vez mais importante na sociedade contemporânea. Neste terreno há, nomeadamente, duas dificuldades a enfrentar: por um lado, a redução do conceito de cultura à estreiteza de uma esfera restrita e especializada, com a consequente obliteração de um conceito de praxis, contribui decididamente para obscurecer o terreno da análise, cujo objecto surge, explícita ou implicitamente, definido de uma forma que perde de vista a realidade viva de um movimento que, precisamente, tendeu a transgredir as fronteiras estabelecidas; por outro lado, o facto, não por força evidente, de que 1974 não constituiu, neste como noutros domínios, uma espécie de ano zero, que teria permitido equacionar as questões em termos libertos para sempre da ganga de um passado que ficara para trás.

As palavras *Vida Nova*, que mão anónima estampou num muro de Coimbra, em lugar central, dias depois do 25 de Abril, sintetizavam da forma mais eloquente o imenso desafio cultural e, por isso, político, que bruscamente se apresentava. Não se tratava apenas de mudar as instituições; o desejo de mudança ia muito mais fundo e implicava uma exigência cultural, mal definida, é certo, mas que, para ser cumprida, obrigava a uma redefinição radical das regras de ocupação do espaço público, subvertidas agora pelos novos dizeres e fazeres que nele começavam a procurar um lugar. O fim da censura, a conquista das liberdades cívicas, criavam condições para o surgimento de

uma autêntica esfera pública, assente num diálogo cultural em profundidade capaz de articular, com suficiente ímpeto e coesão, o desejo do novo protagonizado pelos actores individuais e colectivos que os movimentos sociais que iam nascendo traziam à superfície. E, com efeito, numa escala sem precedentes, favorecida pela falência ou debilidade dos enquadramentos institucionais vários, os órgãos de comunicação, as diferentes tribunas públicas, abriram-se para uma multiplicidade babilónica de vozes.

A ânsia de intervenção reflectida nos discursos que rapidamente dominaram a cena e que tendiam a orientar-se para as zonas tradicionais do político nem sempre, contudo, permitia auscultar e articular o que se ia produzindo por debaixo dessa superfície espectacular e ruidosa. O decisivo passava-se longe das grandes máquinas de comunicação e só a espaços nelas ia aflorando; passava-se, em certo sentido, *simultaneamente fora da «cultura» e da «política»*. Por isso, o que de mais significativo culturalmente ia acontecendo, inseparável do próprio movimento de construção do novo que ia pondo em causa, pelo menos embrionariamente, as participações tradicionais do saber e do fazer, não encontrava suficiente espaço de expressão e consolidação nos discursos que se iam tornando dominantes e que, regidos por uma lógica de «eficácia», revelavam a subordinação anticultural a um conceito de «agitação» erradamente entendido, que parecia dar razão ao aforismo de Karl Kraus:

«O segredo do agitador está em fazer-se tão estúpido como os seus ouvintes, para que estes acreditem que são tão espertos como ele.»⁽³⁾

A forma do aforismo, porém, como nos lembra o mesmo Kraus, nunca coincide inteiramente com a verdade: «ou é meia verdade ou verdade e meia». A «estupidez» dos «ouvintes» não é uma fatalidade, nem a passividade que ela pressupõe, um dado adquirido; mas, sem dúvida, a produção desta passividade, oferecendo a palavra e a política em simples espectáculo, prenunciava-se já no imenso ruído que ia ocupando os canais da comunicação. A predominância do político, estreitamente entendido, e a sucessão rápida dos acontecimentos, que, aparentemente, só deixava tempo para concepções imediatistas, tendiam a transformar a mobilização das massas populares em simples instrumento de pressão. Isto tinha reflexos evidentes no plano cultural, favorecendo uma visão institucional e instrumental da

⁽³⁾ *Die Fackel*, n.º 275/76, Março de 1909, p. 29.

cultura que dificultava o acesso à cena dos novos actores e tendia a reforçar de novo o papel, momentaneamente posto em causa, dos actores tradicionais e dos profissionais da produção do sentido. O «silêncio dos intelectuais»⁽⁴⁾ não pode ser tomado à letra; ele significou, na prática, a aceitação passiva da dominância de concepções tradicionais da política e da cultura. Sob o pretexto de que «debaixo de armas, calam-se as musas», não se desenhava tanto um repensar da função dos intelectuais e da problemática cultural no contexto da nova realidade como o arrastamento por uma lógica imediatista que só deixava pensar a cultura em termos de divulgação, no pressuposto não questionado do papel secundário que lhe cabia na luta política.

«Falar de cultura sempre foi contra a cultura», a tomarmos à letra o que escreviam M. Horkheimer e Th. W. Adorno, em 1947, na *Dialéctica do Iluminismo*⁽⁵⁾. A concepção reificada de cultura cujas marcas eram facilmente perceptíveis no discurso cultural antirascista iria animar-se como dominante depois do 25 de Abril. Esvalda a mitologia cultural do antigo regime, parecia que ela iria ser substituída pacificamente pelo

(4) Cf. Eduardo Lourenço, «O Silêncio dos Intelectuais», *Expresso*, 16/3/1985.

(5) MAX HORKHEIMER/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1981 (1947), p. 118. Os autores prosseguem, especificando: «O denominador geral cultura contém já em potência a inclusão, catalogação, classificação, que incorporam a cultura no domínio da administração». Note-se que a crítica de Horkheimer e Adorno a este conceito de cultura não radica só na sua experiência no exílio americano, mas representa também um núcleo importante da sua reflexão sobre o fenómeno nazi e, paralelamente, sobre a impotência do humanismo racionalista de sectores importantes da intelectualidade da República de Weimar frente à instrumentalização da cultura pelo nazismo. A vitória do nazismo teve, obviamente, causas muito mais complexas; a pertinência da análise de Horkheimer e Adorno está na chamada de atenção para o peso decisivo que os mecanismos da indústria da cultura tiveram na consolidação da «psicologia de massas do fascismo». Nesse sentido vai, com extrema clareza, o passo seguinte de Adorno, também pertinente para alguns dos vectores do presente artigo: «Aqueles fenómenos de retrocesso, de neutralização, de paz de cemitério, que é de uso atribuir só à pressão do terror nacional-socialista constituíram-se já na República de Weimar e, em geral, em toda a sociedade liberal europeia. As ditaduras não se abateram sobre essa sociedade vindas de fora, tal como Pizarro invadiu o México, elas foram geradas pela dinâmica social posterior à I Guerra Mundial e projectavam antecipadamente a sua sombra. Isso é directamente evidente nos produtos da cultura de massas, guiada por um poder económico altamente concentrado.» (Th. W. Adorno, «Jene Zwanziger Jahre» [«Aqueles Anos Vinte»] (1962), *Gesammelte Schriften*, 10-2, Frankfurt/M., 1977, p. 499).

projecto já consolidado nos longos anos da resistência. As novas condições não exigiam um projecto cultural novo: tratava-se apenas de manifestar, agora livre e publicamente, uma cultura já feita, legitimada de antemão pelo seu ponto de referência, o «povo» português e os seus «interesses objectivos». A revolução agora produzida no plano político já estava preparada e pronta no plano cultural. Tudo se oferecia com a evidência da simplicidade: o fascismo condenara os Portugueses à ignorância; a restauração da democracia iria permitir devolver-lhes finalmente um bem que durante cinquenta anos lhes fora sonogado e que podia agora voltar-lhes para as mãos. Neste processo, obviamente, cumpriria aos intelectuais um papel decisivo — enquanto intermediários. Os novos desafios que surgiam não pareciam exigir uma transformação do campo intelectual e da sua lógica interna; pelo contrário, a nova ordem política é que vinha, deste ponto de vista, ao encontro da ordem «natural» desde sempre inscrita na missão do intelectual. Não parecia haver nada a aprender, mas tudo a ensinar.

O «povo», mau grado todo o investimento de generosidade, continuava a ser visto como o objecto, mais ou menos mítico ou longínquo, do discurso cultural — e não como o seu sujeito, real ou potencial. Assim se gerou uma série de equívocos, assentes todos eles no axioma simples de que, sendo toda a «verdadeira cultura» «de esquerda»⁽⁶⁾, as transformações políticas e sociais eram a confirmação de um discurso cultural que surgia já pronto para intervir na nova cena, agora livre de se dirigir sem quaisquer entraves ao seu destinatário natural. Aqui se manifestava também, aliás, uma considerável atracção pela esfera do poder: condenados à marginalidade e ao isolamento pelo regime deposto, os intelectuais buscam agora a centralidade do novo poder democrático, que lhes confere o estatuto de reconhecimento público a que se julgam com direito. A própria natureza do MFA, cujo projecto libertador era suficientemente amplo para, pelo menos nas fases iniciais, albergar discursos muito diferentes, facilita este processo, conferindo-lhe uma quase naturalidade. A adesão a um colectivo, procurada antes do 25 de Abril por interpostas mediações, parecia agora estar ao alcance da mão e oferecer-se espontaneamente, a extra-

(6) Mito que ainda hoje mantém a sua força, nutrindo uma superioridade eivada de paternalismo que digere mal as desilusões provocadas por «inesperados» apoios de algumas figuras gradas a projectos políticos de direita e é impotente para analisar e combater o novo discurso cultural da direita que, com alguma arrogância, se vai estruturando e consolidando.

territorialidade cedia o lugar a uma relação que se desejava orgânica. Se o povo estava com o MFA, a maneira mais fácil de estar com o povo era estar com o MFA. A problemática categoria de «intelectual orgânico do MFA» permitia satisfazer um desejo de intervenção pouco disposto a um repensar radical do estatuto da cultura na sociedade e mais atraído, muitas vezes, pelos lugares centrais da produção discursiva do que pela dispersão e marginalidade das práticas locais e dos novos movimentos sociais.

Esta atracção institucional, o desejo de ver reconhecido pelo Estado o estatuto social dos intelectuais, sugere-me, quase irresistivelmente, um paralelo com a situação alemã depois da Revolução de Novembro de 1918. Na conjuntura alemã, é certo, as contradições do campo intelectual, uma vez confrontado com uma situação de transformação social e política, manifestaram-se com muito mais crueza na ambígua reivindicação de um estatuto de privilégio. Refiro apenas, como exemplo mais significativo, a constituição nalgumas das principais cidades alemãs, logo a seguir à Revolução de Novembro, de «conselhos de trabalhadores intelectuais» (*Räte geistiger Arbeiter*), organizados, algo caricaturalmente, à imagem dos conselhos operários e de soldados, e de cujo programa constava a instauração, paralelamente a um futuro parlamento eleito, de uma espécie de segunda câmara com amplos poderes consultivos, um «conselho dos intelectuais», que se formaria e legitimaria por direito próprio, por força da missão inerente à condição de intelectual. Como se lê num depoimento de Heinrich Mann ao *Vorwärts* de 17/1/1919, significativo não só pela data (dois dias depois do assassinio de R. Luxemburg e K. Liebknecht), mas também pela posição cimeira do autor, «a renovação espiritual da Alemanha, nossa missão natural, é-nos facilitada pela revolução. Caminhamos finalmente de mãos dadas com o Estado».

Frustradas as esperanças renovadoras, «traídos» os intelectuais pelo Estado com que momentaneamente se haviam julgado solidários, os intelectuais de Weimar regressam, em boa parte, a uma posição defensiva, refugiando-se na lógica de autonomia do seu próprio campo que, no fundo, nunca tinham abandonado. Significativamente, em 1929, Karl Mannheim, em *Ideologia e Utopia*, elabora a sua teoria do «intelectual autónomo» (*freischwebender Intellektueller*), fazendo do desenraizamento na sociedade a virtude de um corpo social visto como o mediador por excelência e o único capaz de um conhecimento autêntico: imune, segundo Mannheim, ao egoísmo dos interesses de classe, o intelectual transforma-se no «defensor dos interesses

culturais do conjunto da sociedade» (7). Quando, dois anos mais tarde, Walter Benjamin define a atitude estética a que chama «melancolia de esquerda», a sua crítica, que não perde de vista a especificidade da função do intelectual, não cedendo à tentação «proletarista» típica de uma fracção com certo peso na época, visa, todavia, em cheio a figura do intelectual autónomo mannheimiano. Nestes anos em que a ameaça nazi projecta já assustadoramente a sua sombra, a «melancolia de esquerda» dos intelectuais, tendo renunciado a uma subversão da concepção tradicional da arte e da política, acomoda-se confortavelmente às modas correntes, não só se revelando incapaz de contrariar eficazmente os processos de estetização do real desenvolvidos pela cultura de massas e que constituem uma base essencial da estetização da política pelos rituais nazis, como contribuindo objectivamente para esses mesmos processos, através da «transformação da luta política, de uma exigência de optar, num objecto de fruição, de um meio de produção, num objecto de consumo» (8).

O conceito de «politização da estética», visto por W. Benjamin como única resposta possível à «estetização da política» pelo nazismo e encarnada na época, a seus olhos, por autores como Brecht e Tretjakov, não tinha nada a ver com uma simples inversão dos termos da relação entre a arte (e a cultura em geral) e a política, dando a prioridade à política, antes constituía uma exigência radical de superação dessa disjunção antitética, como resposta à falsa superação protagonizada pelo discurso cultural do nazismo. Não se tratava de pôr a cultura «ao serviço» da política, mas de fazer explodir a fixação reificada dos dois conceitos, não apenas alargando ou diluindo os seus limites, mas sim deslocando radicalmente os termos da questão. A derrota do movimento operário alemão frente ao nazismo lança uma luz amarga sobre o projecto de Benjamin, que, nos anos posteriores a 1933, ia soar cada vez mais como uma exigência que parecia para sempre adiada, tendo desaparecido todas as condições da sua realização. Se bem que o pessimismo extremo dos teóricos da Escola de Frankfurt não possa ser generalizado sem mais a todo o contexto alemão, a ideia, por eles frequentemente glosada, de que «não fomos nós que abandonámos a praxis, a praxis é que nos abandonou a nós» (9)

(7) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M., 1952, p. 137.

(8) W. Benjamin, «Linke Melancolie», *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt/M., 1980, p. 281.

(9) Cf. Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, Frankfurt/M., 1980, p. 79.

reflecte a situação de perda de uma referência social e histórica que lançava os intelectuais para uma longa noite de hibernação e exprime, na sua cruel ambivalência, a amplitude da tragédia do pensamento radical alemão, pondo o dedo igualmente numa ferida que corta hoje em profundidade a cena intelectual portuguesa.

Na época subsequente ao 25 de Abril, o sujeito revolucionário parecia perfeitamente identificado e dominava o palco, se não em pessoa, pelo menos através dos seus reais ou supostos representantes. Mas, por entre o irromper das múltiplas iniciativas que, a diferentes níveis, iam configurando movimentos sociais com uma dinâmica própria que, a prazo, conduziria à situação de «dualidade de impotências» caracterizada por Boaventura de Sousa Santos⁽¹⁰⁾, a concepção da cultura como um bem a transmitir e não como uma prática a fazer encorajava o paternalismo e contribuía para a marginalização das alternativas. Julgando sair do seu campo ao «colocar a cultura ao serviço do povo», os intelectuais transportavam inconscientemente a lógica desse mesmo campo — a cultura era sempre algo que se trazia de fora para o movimento real e não algo que estava também a ser produzido nesse mesmo movimento. Uma concepção da cultura sob a forma da vulgarização ou da divulgação contribuía poderosamente para a «transformação do 'povo' em 'público'», para usar a expressão de M. de Certeau⁽¹¹⁾, confluindo, contra todas as intenções, com a lógica, aparentemente recusada, da indústria da cultura que, como referirei, tinha vindo a ganhar força sobretudo a partir dos anos sessenta⁽¹²⁾.

A nível institucional, a ambição hegemónica da tradição cultural da resistência rapidamente se esgotaria: esvaziada de conteúdo a própria noção de antifascismo por força de linhas de demarcação e cesuras no corpo social que passavam agora

(10) Boaventura de Sousa Santos, «A Crise e a Reconstituição do Estado em Portugal (1974-1984)», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 14 (Novembro de 1984), p. 21.

(11) M. de Certeau, «La culture dans la société», *apud* Philippe Roqueplo, *Le partage du savoir. Science, culture, vulgarisation*, Paris, 1974, p. 53.

(12) Não significa isto, anote-se, um juízo de conjunto, nomeadamente sobre a chamada «dinamização cultural» que, em particular nos casos em que se conseguiu uma sintonia efectiva com os problemas e a cultura locais, terá tido também consequências sem dúvida positivas. Aliás, enquanto não for possível uma aferição concreta das circunstâncias e dos resultados, haverá que evitar juízos que podem revelar-se precipitados. Mas parece adquirido que, em muitos casos, na incapacidade ou recusa em tomar em linha de conta as resistências culturais que se opunham à «dinamização cultural», não terão sido raras as situações da mais pura incomunicação.

por outras coordenadas e exprimiam contradições de muito outra ordem, chegou-se ao célebre vazio cultural que alguns diagnosticam para esta época e que correspondia ao fim da «hegemonia por baixo preço»⁽¹³⁾ da «intelectualidade de esquerda». Mas se, por um lado, se assistia à subordinação da cultura à política, à transformação de ambas em objecto de consumo, à transformação do «povo» em «público», por outro lado, já o referi, esse «vazio» estava cheio de vozes, estava a ser preenchido por uma multiplicidade de discursos que exigiam ser ouvidos e reclamavam um espaço em que pudessem encontrar-se num diálogo que alterasse decisivamente as regras do jogo cultural. O «povo» recusava ser «público», num processo de resistência à lógica cultural dominante que não está esgotado, embora lute hoje numa posição defensiva e difícil, no seio de uma esfera pública que se foi revelando cada vez menos como um espaço de produção de um sentido colectivo e cada vez mais como um espaço de encenação e espectáculo.

Ironicamente, a nova era democrática possibilitou, com efeito, um aumento do peso do factor cultural na sociedade portuguesa — mas sob a forma de uma invasão crescente do espaço público pelos produtos, e *pela lógica*, da indústria da cultura, culminando afinal um processo que começara a afirmar-se nos anos sessenta, em paralelo com a maior abertura à penetração do capitalismo internacional. Os discursos modernizadores que, timidamente, iam surgindo nesses anos no interior do próprio regime e teriam um zénite fugaz na abortada «Primavera» marcelista, se não conseguiram impor-se no campo das opções estratégicas, nem tampouco abalar a mitologia cultural do regime, revelavam, contudo, uma sintonia, mais ou menos lúcida, com a lógica da evolução do sistema capitalista internacional. Paralelamente, a emigração e a proletarização alteravam a face do país e aceleravam a crise dos valores populares tradicionais. Por isso, aliás, a mítica busca da identidade, depois do 25 de Abril, resultaria em vão, funcionando também aqui os equívocos gerados pelo conceito reificado de cultura: derrubado o regime fascista, que a tinha ocultado e distorcido, a identidade cultural do povo português poderia vir transparentemente à luz. Em última análise, a busca da identidade como um *a priori* da cultura revelava, tal como ainda hoje, o mesmo esforço de catalogação e classificação condenado por Horkheimer e Adorno, perdendo de vista a complexidade dinâmica dessa identidade em termos da prática, como algo que permanente-

(13) A expressão é de Eduardo Lourenço, *op. cit.*

mente se estava a fazer e a desfazer por entre as profundas alterações que atravessavam a sociedade portuguesa, já bem antes do 25 de Abril.

A problemática da indústria da cultura, que acompanhava de perto a questão da modernização, constitui um dos vazios mais gritantes da reflexão teórica depois do 25 de Abril. Neste como noutros domínios, a evolução do regime de Abril, uma vez entrado nos caminhos da «normalização» pós-25 de Novembro, acabaria por representar, em importantes aspectos, o segundo fôlego da dinâmica temporariamente frustrada pelo fracasso do marcelismo, tolhido nas suas próprias contradições internas e estruturalmente incapaz de resolver o problema colonial. Para lá da querela política em torno sobretudo da chamada «ala liberal», a manifestação mais visível e pública da crise do Estado a partir de 1969⁽¹⁴⁾, ia-se afirmando, mais ou menos silenciosamente, um projecto de modernização da economia que correspondia aos interesses das fracções mais dinâmicas da burguesia industrial⁽¹⁵⁾. As críticas à «demagogia» do projecto marcelista não se mostravam, por via de regra, suficientemente atentas às contradições internas do regime nem se davam suficientemente conta do que ia sucedendo por sob a sua superestrutura política. Seria interessante, por exemplo, analisar, com o recuo hoje possível, a polémica em torno do projecto de reforma do ensino de Veiga Simão que, mesmo se com inevitável e progressiva tibieza, procurava articular na esfera educativa o programa mais geral de modernização do país. O argumento humanista, tão presente nas críticas da oposição e, particularmente, do movimento estudantil, ao projecto de reforma do futuro ministro da Indústria do governo PS/PSD, recusado, por um lado, como simplesmente «tecnocrático» e, por outro, como componente essencial de uma vasta operação de cosmética de um regime que permanecia igual a si próprio, revelava uma profunda ambivalência: a recusa pura e simples de um projecto que se via como destinado a dar maior eficácia ao sistema não deixava ver com suficiente clareza que essa busca de eficácia representava o emergir de uma racionalidade que trazia consigo os sintomas de profundas transformações culturais; por outro lado, por detrás dessa recusa, desenhava-se o embaraço de ver assumidas no interior do regime intenções reformistas que coincidiam, pelo menos em parte, com o programa oposicionista e só eram verdadeiramente contestadas

(14) Cf. Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, p. 10.

(15) Cf., neste mesmo volume da *RCCS*, o artigo de Maria Manuel Leitão Marques, «A 'Modernização' dos Quadros Institucionais da Economia Portuguesa: 1970-1984».

pelos sectores estudantis mais radicais (as intenções não podiam, pois, ser «sinceras», nem corresponder a interesses reais no interior do próprio regime, eram «pura demagogia»).

Frente às ambivalências da modernização e aos novos desafios que ela punha na ordem do dia, a reacção de um discurso oposicionista que se formara em décadas de imobilismo e se enquistara ele próprio num conjunto de referências estáveis e inquestionadas traduzia-se as mais das vezes na tática do avestruz e na dificuldade em construir alternativas, teóricas e práticas, que tomassem verdadeiramente em linha de conta a complexidade e a novidade dos problemas que agora se apresentavam. Também no plano cultural, as consequências de uma «adesão à CEE» que se ia processando subterraneamente muito antes da sua realização formal tardaram a ser vistas em toda a sua amplitude. A explosão das fronteiras estabelecidas da «cultura», o alargamento do «cultural» ao conjunto da sociedade através dos discursos da indústria da cultura, o peso da penetração e da dependência estrangeira também neste domínio, a importância crescente dos meios de produção de simulacros e ficções para o conjunto dos discursos públicos, a liquidação das fontes de experiência individual e comunitária, suportes de uma cultura popular em desagregação, a ocupação do espaço desta por processos de massificação cultural e as resistências que, por sua vez, se opunham a esses processos, tudo isto se passava amplamente à margem das atenções. A incapacidade de compreender e analisar o impacto dos meios de comunicação e de produção cultural de massas, em progressiva e imparável expansão, a não ser nos termos simplistas de uma teoria da manipulação que traçava uma linha de demarcação intransponível entre um «povo» e um «público», ambos igualmente míticos, nutria-se de uma concepção de cultura que concebia o seu destinatário como objecto e não como sujeito dos discursos e era, portanto, impotente para sair de uma posição meramente defensiva assente em valores (nomeadamente humanistas) que tinham perdido toda a função operatória.

A subversão da lógica, aparentemente inelutável, dos meios de produção industrial de sentido exigia, simultaneamente, uma crítica à concepção reificada de cultura presente nos discursos que dominavam a cena intelectual. Depois do 25 de Abril, num contexto em que o «povo» revelava a sua dimensão de sujeito, desenhava-se a possibilidade de uma esfera pública autenticamente democrática, assente no pressuposto de um questionamento em profundidade da racionalidade instrumental da sociedade do espectáculo capaz, por sua vez, de utilizar de forma criativa e emancipadora as imensas possibilidades dos *media*

modernos. Neste projecto, que era, obviamente, inseparável de um projecto global de transformação da sociedade e transcendia em muito as possibilidades de acção dos intelectuais enquanto grupo específico, estes teriam tido, não obstante, uma palavra muito importante a dizer. Não foi isso o que, em regra, aconteceu: a perplexidade da concepção de cultura que, depois do 25 de Abril, procurava uma consagração institucional, perante a problemática da indústria da cultura, só tem paralelo na sua dificuldade em confrontar-se com a nova dinâmica dos movimentos sociais. No seio desta dupla perplexidade, a acção dos intelectuais acabou por reflectir, em última análise, uma lógica — a da transformação do «povo» em «público» — que, ao mesmo tempo que correspondia aos interesses das fracções empenhadas em decidir a luta pelo poder de Estado ao nível puramente institucional, se acomodava também, na prática, à lógica massificante da indústria da cultura. Uma cultura e uma política que viviam da ficção de uma participação que, na realidade, era sempre recusada confluíam pacificamente na lógica do puro espectáculo.

Vivemos hoje o culminar dessa lógica: na era da informação, o «cultural» invadiu a sociedade e ocupa até um lugar cada vez mais central na dinâmica do desenvolvimento capitalista. A euforia dos «desafios da modernização» não deixa tempo nem espaço para pensar alternativas. Opções como a da introdução da televisão por cabo que, na Alemanha Federal, por exemplo, suscitaram uma controvérsia pública intensa e prolongada e tiveram e têm de se defrontar com resistências encarniçadas, surgem entre nós com uma aura de evidência e de indiscutibilidade. Fatalidades da nossa posição semi-periférica? Ou não facilitaria esta mesma posição o assumir de uma distância crítica, assim fosse outra a lógica dominante na nossa esfera pública? Tal como as coisas estão, sem uma reflexão e um debate sobre uma democratização autêntica, um uso alternativo, das potencialidades dos novos *media*, as máquinas de comunicação continuam, e continuarão, a servir tão-somente à produção industrial, cada vez mais englobante, da comunicação.

A submissão das práticas culturais à lógica do mercado manifesta-se com particular transparência nas diferentes modas que vão surgindo e desaparecendo na nossa cena intelectual. Sirva de exemplo, um pouco ao acaso, mas com a vantagem de ser bem actual e de se articular directamente com a problemática do presente artigo, a introdução entre nós da questão do pós-modernismo. A pobreza do debate, mau grado alguns esforços isolados, não impede que o valor de mercado do pós-

-moderno se situe presentemente a níveis bastante altos; na ausência de produção teórica, tudo se limitou à introdução de um novo produto, que surge desde logo bem cotado na bolsa de valores. Negar a importância do problema do pós-modernismo mais não representa, é verdade, do que enterrar a cabeça na areia: ele permite pensar questões centrais do nosso tempo, muito para além da problemática especificamente estética que lhe esteve na génese. Permite pensar, nomeadamente, a dominância do estético em instâncias centrais do político e do social, a forma como a realidade do capitalismo avançado se articula num conjunto novo de representações sociais em permanente mutação, permite reflectir, em suma, sobre as questões complexas, e cada vez mais decisivas, da comunicação, e da incomunicação, na sociedade moderna. Mas fica-se com a impressão de que, para além da referência vaga a tudo isto, a atracção do pós-moderno entre nós se justifica sobretudo pelo facto de ele oferecer, ou parecer oferecer, soluções a alguns dilemas da cena intelectual e artística portuguesa, numa altura em que a promessa de Abril parece esgotada. Na forma superficial como se apresenta entre nós, ele surge muito fortemente como uma lógica cultural e intelectual que se reconciliou com a lógica do sistema dominante. O pós-moderno permite, por exemplo, enterrar confortavelmente as utopias (e veja-se, por exemplo, o gigantesco necrológio que dominou a perspectiva do centenário de Marx) e sacudir o pesado fardo da negatividade, que correspondia à recusa em partilhar de uma falsa superação do fosso entre a arte e a vida. Ficam para trás os rigorismos ético-estéticos que marcaram, sob os mais diferentes signos, é verdade, a rejeição modernista da sociedade mercantil e das suas linguagens, o que permite, concomitantemente, enjeitar qualquer incómoda «responsabilidade intelectual». Perde-se a relação com a história: o desejo do real, que era a outra fase da ascense com que os projectos modernistas se demarcavam da falsa comunicação dominante, cede o lugar à auto-reflexividade, à pura encenação, à tautologia dos discursos. A ávida apropriação da etiqueta pós-modernista, longe de representar a superação de um projecto esgotado e a libertação do dilema traduzido na dicotomia alta cultura/cultura de massas, significa uma falsa síntese, da qual desapareceram todas as referências, mas que (e por isso mesmo) satisfaz na perfeição a auto-complacência de quem se imagina na era do «fim das ideologias».

A tendência para uma celebração acrítica do pós-moderno, tal como se manifesta entre nós, contribui para bloquear uma reflexão sobre a problemática da modernização e dos novos meios de comunicação que não se limite a tomar à letra a

lógica inscrita nesses meios, mas procure os caminhos de uma racionalidade alternativa. A lógica da «massificação» tem o seu reverso, que revela, aliás, os próprios limites deste conceito. Aqui ganha sentido, nomeadamente, a tese de Fredric Jameson de que, para funcionar, a cultura de massas tem que provocar no seu público reflexos de autonomia, para cumprir a sua função reificadora, tem de suscitar e trazer à superfície anseios e valores utópicos⁽¹⁶⁾. Embora a lógica da cultura de massas se baseie precisamente na oferta de uma satisfação fictícia das necessidades reais, a uniformização do público, que é a sua lei, não pode, por essência, redundar numa total unidimensionalidade, conserva sempre uma dimensão de ambivalência, por mais subterrânea que seja. A «massa» não existe no seu sentido literal, a transformação do povo em público não pode nunca consumir-se totalmente, permanece numa tensão nunca resolvida unilateralmente, esbarrando sempre, por maior que seja o refinamento dos meios, em fragmentos inassimiláveis. Fragmentos de uma cultura que houve, fragmentos de uma cultura que teima em construir-se, nos espaços intersticiais em que, contra a lógica dominante, podem afirmar-se e ganhar corpo vozes divergentes e irredutíveis.

Esta é a outra face da moeda, que perdeu uma oportunidade histórica depois do 25 de Abril, mas que, de uma forma ou de outra, persiste. Aqui se incluiria toda uma série de aspectos que o presente artigo, mais preocupado com a tentativa de definir a lógica dominante no processo vivido ao longo destes anos, voluntariamente foi deixando na sombra, e que constituem campos de actuação de lógicas intelectuais e culturais alternativas. A partir deles, é uma nova história que poderia começar-se, a história daquilo que foi teimando em afirmar-se contra as lógicas «consensuais» da sociedade democrática, tantas vezes a uma escala modesta e quotidiana, a nível de novos comportamentos, de iniciativas locais, da ocupação de novos

(16) Cf., por exemplo, «Reification and Utopia in Mass Culture», *Social Text*, 1, pp. 130-148 (tradução minha, «Reificação e Utopia na Cultura de Massas», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 4/5, pp. 17/46). As teses deste artigo surgem reafirmadas e desenvolvidas em *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, 1981: «Por outras palavras, se a função ideológica da cultura de massas é entendida como um processo no qual impulsos que de outra forma seriam perigosos ou protopolíticos são 'geridos' e dispersados, são desviados e orientados para objectos espúrios, então é preciso teorizar também um passo preliminar em que os mesmos impulsos — a matéria-prima com que trabalha o processo — começam por ser despertados dentro do próprio texto que procura apaziguá-los». (p. 287).

espaços. Não são esses, é certo, os discursos e as práticas que cavalgam a crista da «terceira vaga»; eles são, de certa maneira, discursos de resistência. O seu futuro estará na capacidade de, *inserindo-se plenamente na dialéctica do seu tempo* (o que implica a libertação de populismos e conservadorismos de várias ordens, mais ou menos nostálgicos), ousarem, ao mesmo tempo, a coragem radical da extemporaneidade.