

## “O PAPEL DA ESCOLA NÃO É FORMAR PESSOAS ‘DE ESQUERDA.’”<sup>1</sup>

Entrevista com **Daniela Mussi**<sup>2</sup>

### **Revista Malala (RM)**

A temática que orienta o décimo número da Revista Malala é o anti-intelectualismo contemporâneo, manifestando-se como instrumento de mobilização política e de legitimação para forças antiliberais e antidemocráticas. Qual a importância dos intelectuais? Como você pensa a questão do intelectual dentro de uma perspectiva gramsciana?

### **Daniela Mussi (DM)**

Na linguagem comum, a atividade intelectual é identificada de duas maneiras: como atividade privada de estudo, pesquisa e avaliação por pares e como uma espécie de gesto de deslocamento em relação às questões parciais e singulares no sentido de certa unidade explicativa e abrangente. Essa segunda definição coincide, a partir do final do século XIX, com a ideia de participação intelectual na esfera pública. Essa é, exemplificada no caso Dreyfus na França, quando a perseguição antisemita no interior do exército francês, com conivência da instituição, mobilizou formas de solidariedade entre literatos, jornalistas, romancistas e figuras do meio das letras. Esse evento marca a história europeia como momento de mobilização e engajamento intelectual na vida política. Assim, a ideia moderna de intelectualidade aos poucos foi cindida em duas dimensões: como atividade privada e pública, e a atividade pública assumiu progressivamente a dianteira. Além disso, ao longo do tempo, a atividade intelectual passou a envolver públicos mais amplos e diversificados.

À medida que a atividade intelectual ampliou seu alcance, tornou-se também mais diversa e complexa e desenvolveu linguagens particulares. Então, muito embora o gesto intelectual moderno busque vincular partes a alguma totalidade, também a “particularidade” e a “singularidade” da atividade intelectual se desenvolveram

<sup>1</sup> Entrevista realizada em 11/12/2018 com Ariel Finguerut, membro do Conselho Científico da **Revista Malala**, Cila Lima e Natalia Calfat, ambas da Comissão Editorial da Revista Malala.

O conteúdo da entrevista foi transcrito por Tairini Ayhu Cruz Aparício de Almeida e Fábio Rogério Banin Junior, graduandos em História na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – Campus Guarulhos. A entrevista foi posteriormente revisada por Cila Lima, do Conselho Editorial da **Revista Malala**, em 1º/3/2019, e pela própria entrevistada, que revisou e modificou o conteúdo do texto.

<sup>2</sup> Pós-doutoranda em Ciência Política na Universidade de São Paulo (USP), com bolsa financiada pela Capes, e pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre (2011) e doutora (2015) em Ciência Política pela Unicamp. Foi pesquisadora visitante do Departamento de Ciência Política da Columbia University (2013). É membro, desde 2008, do Laboratório de Pensamento Político (Pepol/Unicamp), pesquisadora associada do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (Cedec) desde 2018 e secretária de redação da revista Outubro desde 2014 (fonte: Plataforma Lattes).

## ■ entrevista

enormemente. Aqui entram Gramsci e sua preocupação com a “tradutibilidade” das linguagens que formam contextos intelectuais específicos e especializados. Gramsci via nascer nova função para a atividade intelectual engajada no espaço público: não mais a das explicações generalista ou especialista – tradicional ou orgânica – do mundo, mas a capacidade de articulação e de envolvimento dessas linguagens intelectuais. Trata-se de uma função política, “hegemônica”, que nunca se conclui totalmente, já que toda tradução é, por definição, um exercício assimétrico e contraditório.

Para discutir o tema da tradutibilidade, Gramsci mobiliza, por exemplo, a comparação entre uma língua nacional e um dialeto. Entre elas, o processo de tradutibilidade não é algo homogêneo e suas assimetrias revelam as relações de poder contidas no surgimento e consolidação de um padrão linguístico. Da mesma forma, isso permite concluir que toda atividade intelectual – como linguagem – está circunscrita em uma realidade atravessada por conflitos, inclusive aquele ao redor da classificação sobre o que pode ou não ser aceito como atividade intelectual. Daí a ideia de Gramsci de que todos são intelectuais, mas nem todos são reconhecidos e aceitos como tal. A atividade intelectual está contida na própria língua, mesmo a falada, no senso comum, na religião, em tudo aquilo que pode ser manifesto como forma cultural. Toda língua possui, por natureza, o princípio de busca daquela unidade entre a parte e o todo, do movimento de conexão das coisas, do estabelecimento da relação do mais imediato particular com algo mais amplo e geral.

### **RM**

Como fica a questão do particular e do universal nessa dualidade? Não seria uma potencialidade?

### **DM**

Sim. Na modernidade, a unidade entre particular e universal, entre o momento da atividade intelectual especializada e o momento da língua popular, do senso comum, é essencialmente contraditória, característica de uma sociedade que mantém os intelectuais como uma categoria em separado ao mesmo tempo em que cria as condições para que essa separação seja superada. “Todos são intelectuais”, mas nem todos exercem a atividade profissional como intelectuais, diz Gramsci, o que põe um problema imediato para ser solucionado. “Como assim todos são intelectuais?”, alguém pode perguntar. “Eu não completei os estudos, não fui à universidade, nunca vou escrever um livro. Como assim eu sou um intelectual?”

Gramsci, na verdade, vai mais longe e diz que “todos os homens são filósofos” no sentido de que possuem uma “filosofia espontânea”, já que “toda linguagem é uma filosofia, ou seja, é um conjunto de noções e conceitos determinados, não é um amontoado de palavras; a linguagem tem um sentido interno”. Quando alguém estranha a ideia de que pode ser um “intelectual”, uma “filósofa”, realiza o primeiro passo no sentido da crítica da “maneira desagregada e episódica” como todos nós participamos e compartilhamos

## ■ entrevista

visões de mundo. Esse é um passo fundamental para Gramsci, pois apenas por meio dele é possível decidir “participar de uma concepção de mundo imposta de fora”, necessariamente fragmentada, “elaborar a própria concepção de mundo consciente”.

**RM**

A realização dessa passagem seria a função do intelectual para Gramsci?

**DM**

Essa passagem seria, para Gramsci, o que diferencia o “grande” do “pequeno” intelectual. “Grande intelectualidade” é a que acelera o processo por meio do qual as classes subalternas se percebem como intelectuais. O pequeno intelectual é o que diz ao público que a atividade intelectual é algo muito complexo, para o qual apenas poucos estão aptos. O pequeno intelectual precisa impor sua visão de mundo, enquanto a grande atividade intelectual se realiza sempre como um momento de crítica e consciência da própria separação entre alta cultura e cultura popular. Nesse sentido, é um exercício intelectual e político de quebra a partir do qual os indivíduos passam a elaborar sua própria visão de mundo, sentindo-se parte dele e de suas atividades, daquilo que Gramsci chama de “produção da história universal”.

**RM**

Mas não é necessariamente profissionalizante?

**DM**

Sim e não. É profissionalizante no sentido de que reconhece a atividade intelectual como um campo de linguagens diversificadas e especializadas. Contudo, não pode permanecer nesse momento sob o risco de converter a atividade intelectual em uma série de dialetos produzidos por e para especialistas. Por isso o desafio da cultura, no tempo de Gramsci e hoje, é o da *tradução*, da “decodificação” da ultraespecificidade em ambientes onde ela possa ser aprendida por pessoas que não acessam determinada linguagem e que, assim, passam a aprender com ela.

**RM**

Talvez tenha a ver com solidariedade? De você conseguir se enxergar em outros lugares, em outras situações?

**DM**

Sim e, do ponto de vista prático, a atividade intelectual, como está, possui uma gama enorme de possibilidades. Pode ser uma atividade de alfabetização, de ensino de línguas, ou de aproximação de uma linguagem extremamente especializada com um grupo social mais amplo. Pode ser, também, o exercício de contraste e comparação de realidades sociais

## ■ entrevista

e culturais distintas, em um mesmo contexto histórico ou em contextos diferentes, e por aí vai.

O movimento de sentir-se parte de uma coletividade, explorar a existência em uma coletividade que não se restringe ao que você pensa do mundo, é um exercício de crítica e consciência desse tipo. Um primeiro momento, de reconhecimento de toda linguagem como uma visão de mundo, da científica à religiosa e do senso comum, momento de nivelção da visão de mundo, filosofia e conhecimento como parte da cultura coletiva. E um segundo momento, de exploração das desigualdades que perpassam esse universo de linguagens: “Se toda linguagem tem uma filosofia, é melhor eu conhecer a visão de mundo que eu compartilho do que eu aceitá-la sem saber o que ela é”. Isso leva a processos de solidariedade, mas também a conflitos agudos. Afinal, a “aceitação” ou “rejeição” na cultura é sempre um fato político, de poder.

**RM**

E muito violento.

**DM**

Extremamente violento. Em 2018 eu tive a oportunidade de participar da organização de um ciclo de aulas públicas sobre democracia para um movimento popular na periferia da cidade de São Paulo. A certa altura, uma colega acadêmica expressou a preocupação de não querer parecer “professora universitária” no contato com os ativistas desse movimento social. Ela estava preocupada em construir um ambiente no qual todos na aula pública pudessem se reconhecer como iguais. Essa preocupação era saudável, mas ela poderia levar ao não reconhecimento de que não somos todos iguais, mesmo quando defendemos uma ideia em comum.

Isso me levou a pensar que o que pode ser compartilhado em comum em uma dimensão da política – a defesa da democracia – não elimina naturalmente distâncias e desigualdades e diferenças que subsistem em outras. No fim das contas, negar conflitos dessa natureza cria distorções naquilo que é comum, pois destitui a verdade dos sujeitos concretos que tomam parte na conversa e no movimento político. Por isso, os especialistas precisam sempre caracterizar e enfrentar as especificidades históricas que os colocam nesse “lugar”, nessa “função”, para poder, de fato, tomar parte do movimento capaz de superar a separação produzida entre “intelectuais” e “não intelectuais”.

**RM**

No sentido de não elitizar o trabalho do intelectual?

**DM**

Sim, percebendo que aquilo que o torna “especial” e específico na sociedade estrutura uma rede de desigualdades e privilégios profundos.

## ■ entrevista

### **RM**

Como categoria social, os intelectuais desenvolvem interesses próprios e isso pode frustrar muitas expectativas a respeito da solidariedade. Como você enxerga essa suposta mediação que os intelectuais fazem?

### **DM**

Essa questão é chave. A atividade intelectual em nossos dias cria, permanentemente, a demanda pela formação e conservação do público. Contudo, seria precipitado pensar que essa necessidade é convertida necessariamente na crítica da divisão do trabalho intelectual. Em contextos de crise, aliás, o oposto pode ser mais comum. O papel das chamadas consultorias é bem representativo disto que quero dizer: quando determinada experiência de “gestão” – empresarial, institucional, cultural – enfrenta problemas, ou seja, quando essa relação hegemônica entra em crise, os “consultores” externos são chamados. Sua função, como especialistas, é diagnosticar os problemas “administrativos” nessa área determinada e encontrar – de fora para dentro – formas de mediação e reativação dos fluxos interrompidos. Esse papel de “meio do caminho” do consultor funciona normalmente para reativar um processo hegemônico que está em crise. Em outros contextos, contudo, pode servir em dinâmicas de deslocamento e ampliação da “crise” a favor de quem está embaixo. O importante é entender que os intelectuais não podem substituir as partes em conflito, mas cumprem um papel decisivo no equilíbrio ou não das forças sociais cuja relação entrou em crise.

### **RM**

O intelectual profissional que você descreve possui uma leitura da realidade que o leva a uma posição ideológica? Você citou o caso Dreyfus, mas poderíamos discutir também o engajamento ou a resistência dos intelectuais em relação aos regimes fascista e nazista. O que acha?

### **DM**

Explicar o protagonismo político dos grupos intelectuais depende da reconstrução de sua trajetória particular ao longo do tempo e das relações que manteve com os diferentes grupos sociais em conflito. As universidades italiana e alemã revelaram núcleos intelectuais fortemente favoráveis ao fascismo e ao nazismo nos anos 1920 e 1930. Já a experiência cultural das instituições educacionais brasileiras no final do século XX revelou-se contraditoriamente democrática. Isso tem a ver com a expansão do ensino superior e da escola pública ao longo da ditadura militar e com o protagonismo do movimento social de educação no contexto da transição para a democracia. Diferentemente da experiência universitária europeia do início do século XX, passou a ser mais difícil o desenvolvimento de correntes de pensamento conservadoras ou abertamente reacionárias na base das instituições de educação públicas brasileiras desde a abertura política.

## ■ entrevista

É por isso também que, no processo mais recente de emergência daquilo que se vem chamando de nova direita brasileira, a rejeição à universidade e à escola pública é tão forte entre seus representantes políticos e ideológicos. Para estes, as instituições educacionais são apresentadas como lugares a serem desconstruídos, reformados ou mesmo destruídos.

No atual processo de confronto político-cultural, as novas direitas vão precisar de um princípio institucional forte se quiserem avançar. O mais provável, na área educacional, é que busquem disputar princípios já existentes e enraizados na imaginação popular, procurando conferir a eles uma origem e um orientação política com sinal invertido ao que existe hoje. Assim, se, por um lado, a experiência democrática é forte nas instituições educacionais e impõe dificuldades a um pensamento e a uma prática reacionários, por outro, não se pode pensar que ela está protegida das tentativas de subversão da simbologia e do imaginário educacional, inclusive entre os intelectuais que delas fazem parte.

### **RM**

Essa intelectualidade brasileira nas instituições educacionais que, até pela descrição que você fez, cultivam posições políticas à esquerda necessariamente forma intelectuais de mesma orientação?

### **DM**

A rigor, se voltarmos aos momentos da atividade intelectual propostos por Gramsci, o papel dessas instituições não é formar pessoas “de esquerda”, mas poder reconhecer a si no mundo e criticar esse mundo. Em outras palavras, construir um ambiente no qual o estudante seja capaz de elaborar, por si próprio, uma visão de mundo, de perceber-se de forma crítica na sociedade em que vive. Quando as correntes da nova direita dizem que os professores “doutrinam” os jovens nas escolas para serem “militantes de esquerda”, para além das *fake news* habituais, isso talvez sinalize um processo em curso: o enfraquecimento da dinâmica crítica aberta nas escolas. A experiência escolar contemporânea no Brasil parece ter mantido princípios de afirmação da igualdade e da democratização social, mas talvez o mesmo não seja verdadeiro no sentido de tomar a formação e o amadurecimento da consciência como um processo longo, complexo e contraditório. A educação, em outras palavras, pensada também como uma prática da liberdade. Esta, ao contrário do que se pode imaginar, possui uma dimensão estratégica e depende de políticas educacionais consistentes e de longo prazo, que, por isso, contestam os modelos de formação aligeirada – “bancária”, como diria Paulo Freire – que infelizmente predominaram na educação das classes subalternas brasileiras até aqui.

### **RM**

As novas direitas, no Brasil e internacionalmente, gostam de falar das “guerras culturais” supostamente promovidas por intelectuais como Herbert Marcuse e Antonio

## ■ entrevista

Gramsci – este responsável pela elaboração de um “marxismo cultural”. Gramsci, em particular, parece ser um fantasma que assombra essa direita populista. Como você analisa esses usos conservadores e populistas de direita das ideias gramscianas?

**DM**

As novas direitas reconhecem Gramsci ora como interlocutor, ora como antagonista. Por um lado, Gramsci assume a figura do inimigo por meio da dinâmica anticomunista clássica. De certa forma, existe um esforço polêmico das novas direitas, e não só no Brasil, de revigorar os caminhos daquele anticomunismo da metade do século XX, ativar essa memória coletiva conspiratória, a qual pode associar Gramsci às ideias de ditadura, perda das liberdades, Stálin, etc. A questão é: por que Gramsci? Eu acho que aí se explica outro processo, que é o de difusão e penetração das ideias gramscianas ao longo da segunda metade do século XX, uma ampla divulgação dessas ideias em diferentes países, inclusive entre os grupos de direita, em particular na temática cultural. Tradicionalmente, a reflexão sobre a cultura conformou um ambiente em que o pensamento conservador se sentiu confortável. Contudo, e particularmente depois da Segunda Guerra Mundial, essa reflexão também ganhou espaço entre as correntes progressistas, que absorvem e trabalham muito bem a crítica da indústria cultural, mas também a valorização das culturas subalternas, etc. Essa temática é cara a Gramsci. Quando criticam a “hegemonia cultural”, as novas direitas em parte absorvem a reflexão gramsciana, mesmo a contragosto. Essa absorção é perceptível nas estratégias de que lançam mão para abrir diálogo sobre suas posições e valores e conformar públicos próprios, ou seja, para realizar a disputa cultural que tanto criticam.

**RM**

Mas você diria que Gramsci ainda tem toda essa influência hoje em dia?

**DM**

Não é tão fácil ler e divulgar interpretações sobre Gramsci como antes, pois os estudos gramscianos se especializaram muito e se difundiram como tal. Atualmente, é preciso tomar contato com técnicas de leitura para se aprofundar em seus escritos. O que os movimentos sociais seguem fazendo é usar os conceitos e ideias de Gramsci de uma forma mais ou menos livre. Termos como “ético-político”, “hegemonia”, “intelectual orgânico”, “transformismo” são mobilizados nas polêmicas analíticas de maneira livre e não necessariamente afinadas com a pesquisa daquilo que Gramsci escreveu na prisão e nunca publicou em vida. Nisso, aliás, os movimentos à esquerda e à direita não diferem tanto, a não ser pelo fato de que as novas direitas parecem menos preocupadas ainda com a fidelidade das ideias que citam. Em todo caso, é sempre bom ter em mente que Gramsci nunca publicou o que escreveu quando estava preso e aconselhou fortemente o leitor a considerar esse aspecto no estudo sobre o pensamento político. O fato é que Gramsci virou

## ■ entrevista

uma espécie de meio, de linguagem, um lugar de referência para as pessoas se localizarem se são contra ou a favor. Contudo, esse “contra ou a favor” não tem necessariamente a ver com suas ideias. As ideias de Gramsci converteram-se em um código por meio do qual as pessoas falam e polarizam. Essa influência segue forte, mas é preciso valorizar uma outra influência, orientada pelo cuidado com suas ideias.

**RM**

Qual é a utopia do nosso tempo e como as utopias se relacionam com o papel e o trabalho dos intelectuais?

**DM**

Em Gramsci, toda filosofia, toda visão de mundo, é expressão de contradições históricas, ou seja, possui historicidade. Toda filosofia surge historicamente e pode, inclusive, ser abandonada e se perder na história das ideias. A originalidade da “filosofia da práxis” em relação às demais filosofias “profissionais” é, para Gramsci, justamente o tratamento consciente que realiza dessa historicidade. Como visão de mundo, o “marxismo” não se funda em uma noção de liberdade abstrata, pressuposta *a priori*, mas em uma noção de necessidade que produz a liberdade. Esta nasce da relação crítica que os homens estabelecem com a necessidade. Desse ponto de vista, nenhuma “utopia” é “desnecessária”, aleatória. Para Gramsci, Karl Marx e Friedrich Engels conseguiram perceber esse “limite” do liberalismo, não perceber que toda filosofia e concepção de mundo é expressão de contradições históricas. Inclusive o próprio marxismo, que se diferencia das demais justamente por ter consciência disso que é.

**RM**

A ideia de comunismo não seria uma utopia?

**DM**

Seria. O marxismo estabelece com o comunismo utópico uma relação de refundação. Agrega um sentido novo, diferente daquele que se poderia conceber anteriormente, em que a utopia está ligada a uma construção imaginada *a priori*, seja por tecnocratas, clérigos ou líderes carismáticos. Para a filosofia da práxis, o significado de utopia está ligado aos múltiplos esforços de unidade entre prática e pensamento. Em outras palavras, falar de utopia é falar de fé, mas *uma fé sem garantias*, uma crença que não se ancora em um sistema fechado de imagens e valores. Quando resgatamos os diferentes momentos da história das classes subalternas, nas diferentes culturas e temporalidades, a fé sem garantias está lá, existe e está sempre na margem. Nas classes dominantes também existe a fé, mas sempre subordinada a uma conversão dos desejos em um plano abstrato que se opõe e esconde a realidade efetiva da exploração e da violência. Para as classes dominantes, as garantias

## ■ entrevista

são o centro da fé. O imperativo de garantir o lucro, mesmo que isso custe o afastamento infinito da utopia propagada pelas suas ideias.

Entre os grupos sociais subalternos, existe um terreno em que se fertiliza uma percepção que nasce da ideia de que não há certezas preestabelecidas para essas classes, sempre derrotadas; apenas o conflito pode garantir uma possibilidade de mudança da situação em que se encontram. Diferentemente das classes dominantes, para as classes subalternas a possibilidade de mudança está sempre ligada a assumir o conflito como motor. Portanto, não há garantia nenhuma. A utopia, nesse caso, é a crença em uma outra temporalidade possível, o desejo de interrupção temporal de certa dinâmica, de bloqueio da expansão da arquitetura perversa que separa sempre o que *pode ser* daquilo que *é*. Essa utopia pensada como ruptura de uma temporalidade perversa não é sinônimo de substituição dessa temporalidade por outra preestabelecida, bem definida e imaginada.

Isso não significa que a vontade coletiva que a filosofia da práxis engendra seja inconsequente, pura espontaneidade ou que não realize cálculos de correlação de forças dentro da sociedade existente. Significa apenas que essa racionalidade – e, no limite, toda atividade intelectual crítica – estabelece uma relação delicada de unidade com a história e a ação dos grupos sociais subalternos. Que relação é essa? É a relação na qual a atividade intelectual protege a prática política, mas não subjuga o seu destino sem que se pague um preço alto por isso.

**RM**

Daniela, muito obrigado pela entrevista e pelo seu tempo.

**DM**

Obrigada a vocês.