

MARIUSZ MALINOWSKI

Centrum Studiów Latinoamerykańskich, Uniwersytet Warszawski
e-mail: mmalinow1@uw.edu.pl

Kultura narodowa i edukacja w Brazylii: tradycja i reforma w myśli Fernanda de Azevedo

Jednym z głównych tematów prac brazylijskich myślicieli w pierwszej połowie XX wieku było poszukiwanie prawdziwego sensu narodowej kultury i tożsamości. Fernando de Azevedo (1894–1974) w swojej twórczości stworzył koncepcję o edukacji jako głównym czynniku kulturotwórczym, a swoją działalnością społeczną próbował zreformować brazylijskie szkolnictwo na wszystkich szczeblach. Artykuł omawia znaczenie myśli F. de Azevedo w dziejach brazylijskiej edukacji na tle ówczesnych przemian politycznych w kraju, ze szczególnym uwzględnieniem interpretacji historii i tradycji w kontekście postulowanych reform.

Słowa kluczowe: *kultura narodowa, edukacja, Brazylia, Fernando de Azevedo*

Fernando de Azevedo był w dziejach brazylijskiej myśli społecznej postacią szczególną. W swoich pracach przedstawił nie tylko własną wizję narodowej kultury (czyniło to już przed nim wielu), nie tylko miał stosunkowo konkretny pomysł na jej zmianę (do takiej formuły swoje interpretacje zdołało sprowadzić niewielu), ale także w historii urzeczywistniania tejże zmiany osobiście odegrał niemałą rolę.

W pierwszej połowie XX wieku myśl brazylijską determinowało kilka podstawowych, bardzo wyrazistych tematów-kluczy, powracających w różnych kontekstach i w różnych zakresach w pracach większości intelektualistów. Jednym z takich tematów było poszukiwanie formuły brazylijskiej jedności kulturowej dla niezwykle złożonego zbioru różnic regionalnych, rozwojowych, geograficznych czy rasowo-etnicznych. Poszukiwania te najogólniej można podzielić na dwa nurty. Wedle pierwszego, brazylijska jedność miała być tworzona na drodze uniformizacji całego społeczeństwa według określonego kryterium. Wedle drugiego, jedności dopatrywano się w fuzji różnic

i ich godzeniu (lecz nie upodabnianiu), po przyjęciu założenia, że głęboko zakorzenione kulturowe kontrasty są istotą brazylijskości (a więc i brazylijskiej tożsamości). F. Azevedo był jednym z ważniejszych myślicieli tego drugiego nurtu.

W wizji F. Azeveda kultura obejmowała wiele sfer życia i dziedzin wiedzy i łączyła różne podejścia w każdej z nich. Sama idea kultury zawierała w sobie wręcz gwarancję harmonii pomiędzy różnicami (Mota 1977, s. 75). W tym kontekście Brazylia jawiła się jako zbiór wariantów, które w zadziwiający sposób składały się na odczuwaną nierozzerwalną całość. A kultura była przestrzenią pozwalającą nie tylko zrozumieć tę jedność, ale także ją kreować. W wymiarze praktycznym natomiast zadanie reprodukcji i transmisji kultury F. Azevedo przypisywał edukacji. Swoją koncepcję zawarł w wielu publikacjach, z których bez wątpienia najważniejszą jest wydana w 1943 roku książka *A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil* (*Kultura brazylijska. Wprowadzenie do studiów nad kulturą w Brazylii*).

Fernando de Azevedo – rys biograficzny

F. de Azevedo (1894–1974) był brazylijskim politykiem, socjologiem, działaczem edukacyjnym, akademikiem i autorem wielu książek naukowych (Xavier, Freire 2005; Piletti 1994a; 1994b). W latach 20. aktywnie współpracował z prasą wydawaną w São Paulo – pisał o literaturze i architekturze kolonialnej do *Correio Paulistano* i *O Estado de São Paulo*. Dla tego ostatniego dziennika, z którym *de facto* był związany przez wiele kolejnych dekad, sporządził w 1926 roku szczegółowy raport dotyczący edukacji w stanie São Paulo, co okazało się wydarzeniem decydującym nie tylko o kolejnym etapie w jego karierze zawodowej, ale i być może o całym dalszym życiu. Raport opisywał i oceniał jakość kształcenia na wszystkich poziomach, wskazując jednocześnie na konieczność przeprowadzenia gruntownych zmian i proponując wiele konkretnych rozwiązań. Opracowanie raportu zostało opublikowane jako książka pod tytułem *A Educação na Encruzilhada. Problemas e discussões. Inquérito para o Estado de São Paulo* (*Edukacja na rozdrożu. Problemy i debaty. Badania w stanie São Paulo*). Wzbudziła ona ogromne zainteresowanie, gdyż podobnych prac wówczas nie pisano. Wnikliwość analizy dokonanej przez F. Azevedo od razu dawała mu status eksperta w dziedzinie edukacji. Najszybciej dostrzegły i wykorzystały to władze stolicy. Antônio Prado Júnior (prefekt Rio de Janeiro) powierzył autorowi opracowania dyrekturę Instrução Pública no Distrito Federal (Kuratorium Oświaty Dystryktu Federalnego). Funkcję tę F. de Azevedo pełnił w latach 1926–1930, przygotowując i częściowo wdrażając reformę oświaty w Rio de Janeiro (zarówno na poziomie podstawowym, średnim, jak i zawodowym) (Xavier, Freire 2005, s. 49). Reforma miała być radykalna. F. Azevedo chciał zbudować nowy system szkolnictwa niemal całkowicie od podstaw.

Edukacja byłaby w nim uwolniona od ideologii i religii, nastawiona na łączenie za pośrednictwem kultury różnych klas i warstw społecznych. Niezależnie jednak od szlachetnego przesłania, proces realizacji proponowanych reform wiązał się z tak dużymi zmianami, że najpierw w środowisku nauczycieli, a potem w opinii publicznej zaczął narastać coraz większy opór (tamże, s. 53–63). Prace nad reformą zostały przerwane w wyniku wojskowego zamachu stanu w październiku 1930 roku, po którym dotychczasową administrację w kraju zastąpiono nową. F. de Azevedo powrócił wtedy do São Paulo.

F. Azevedo był głównym autorem tzw. *Manifestu Pionierów Nowej Edukacji*, odezwę z 1932 roku formułującej założenia reformy brazylijskiego szkolnictwa. Równoległe do tej inicjatywy zaangażował się w prace nad reformami szkolnictwa w stanie São Paulo. W 1933 roku zostało mu powierzono kierownictwo Kuratorium Oświaty São Paulo (*Direção Geral da Instrução Pública no Estado de São Paulo*). Już rok później został przyjęty opracowany przez niego *Kodeks Edukacyjny*, wyznaczający kierunki zmian na najbliższe lata.

W 1938 roku F. Azevedo został wybrany na prezesa Brazylijskiego Stowarzyszenia Edukacji (*Associação Brasileira de Educação*) oraz na przewodniczącego VIII Światowej Konferencji Edukacji zorganizowanej w Rio de Janeiro. W 1947 roku został Sekretarzem ds. Edukacji i Zdrowia w stanie São Paulo. W latach 1950–1953 uhonorowano go funkcją wiceprzewodniczącego *International Sociological Association*. W latach 1956–1961 kierował założonym przez siebie *Centro Regional de Pesquisas Educacionais*. W roku 1961 prefekt São Paulo, Francisco Prestes Maia, powierzył mu funkcję Sekretarza ds. Edukacji i Kultury w rządzie stanowym.

F. Azevedo był laureatem wielu prestiżowych brazylijskich nagród, m.in. *Prêmio Machado de Assis* przyznawanej przez *Academia Brasileira de Letras* (1943), *Prêmio de Educação Visconde de Porto Seguro* przyznawanej przez *Fundação Visconde de Porto Seguro* (1964), *Prêmio Moinho Santista* (1971) w dziedzinie nauk społecznych. W 1947 otrzymał także francuski Krzyż Oficera Legii Honorowej. W 1967 roku został członkiem ABL, a w 1969 – członkiem *Academia Paulista de Letras*. Był przewodniczącym *Associação Brasileira de Escritores* (filia São Paulo).

F. Azevedo przez całe życie, niezależnie od sprawowanych funkcji i działalności publicznej, prowadził rozległe badania naukowe. Jego dorobek jest imponujący. Oprócz regularnej działalności publicystycznej ma na swoim koncie ponad 20 książek, z których wiele uznaje się za ważne lub wręcz przełomowe w dziejach brazylijskiej myśli społecznej i pedagogicznej. Do najgłośniejszych tytułów należą: *Principios de sociologia* (*Zasady socjologii*, 1935), *A educação e seus problemas* (*Edukacja i jej problemy*, 1937), *Sociologia educacional* (*Socjologia edukacji*, 1940), *A cultura brasileira*. *Introdução ao estudo da cultura no Brasil* (*Kultura brazylijska. Wprowadzenie do studiów nad kulturą w Brazylii*, 1943), *As ciências no Brasil* (*Nauka w Brazylii*, 1956), *Na batalha do humanismo* (*W walce o humanizm*, 1956). Pełna lista obejmuje bardziej szczegółowe opracowania dotyczące reform edukacji w Brazylii, socjologiczne analizy

funkcjonowania gospodarki cukrowej w Brazylii, rozwoju regionu Nordeste, cywilizacji przemysłowej. Są też zbiory esejów dotyczących historii literatury brazylijskiej, brazylijskiej historii, a także autobiografia.

Spośród zasług F. Azeveda dla kultury brazylijskiej nie sposób wskazać jednej najważniejszej. Zgodnie wymienia się kilka: przełomową reformę edukacji w Dystrykcie Federalnym w latach 1927–1930, inicjatywę i współautorstwo *O Manifesto dos pioneiros da educação nova* z roku 1932, główną rolę w zainicjowaniu procesu instytucjonalizacji brazylijskiego szkolnictwa wyższego (udział w zakładaniu Uniwersytetu w São Paulo w 1934 roku), wkład w rozwój socjologii jako nauki, a także autorstwo książki *A cultura brasileira* wydanej w 1943 roku.

Manifest Pionierów Nowej Edukacji

Interpretacja brazylijskiej rzeczywistości przedstawiona przez F. Azeveda w książce *A cultura brasileira* była ściśle związana z jego poglądami na edukację. W lepszym zrozumieniu jej kontekstu pomocne będzie naświetlenie roli autora we wspomnianej już wielkiej inicjatywie z początku lat 30., jaką było ogłoszenie *Manifestu Pionierów Nowej Edukacji*.

W 1924 roku z inicjatywy młodych pasjonatów reformy szkolnictwa powstała ABE: *Associação Brasileira de Educação*. Głównym celem ABE było wdrożenie reformy edukacji jako bezkrwawej formy rewolucji społecznej. Jej członkowie widzieli w niej potencjalny sposób na uniknięcie rewolucji krwawej – całkiem realnego zagrożenia w Brazylii lat 20., nękaney buntami wojskowych i rozruchami antyrządowymi w wielu miastach kraju. Do działaczy ABE należał także F. Azevedo.

Lata 20. i 30. XX wieku to także okres wzmożonych procesów industrializacyjnych i urbanizacyjnych w Brazylii. Za szybkimi zmianami w dziedzinie ekonomii, budowania państwa funkcjonującego w oparciu nie tylko o jedną, czołową branżę (dotąd – kawową), ale wielobranżowe uprzemysłowienie i prężnie rozwijające się miasta, nie nadążały zmiany w innych dziedzinach życia. Jedną z nich była edukacja. Ponad cztery dekady doświadczeń republikańskich (transformacja ustrojowa ustanawiająca republikę w miejsce monarchii miała miejsce w roku 1889) nie zdołało stworzyć modelu demokracji odpowiadającego wyzwaniom nowych czasów. Brakowało jej myśli przewodniej, konkretnej wizji, zarówno w wymiarze organizacyjnym, jak i merytorycznym. Zaczęły pojawiać się głosy, że zakonserwowana w starych wzorach szkoła nie pasuje do nowych czasów. Edukacja powinna wspomagać modernizację, podczas gdy w swoim dotychczasowym kształcie raczej ją hamowała. Zmiany społeczne przeobraziły nie tylko warunki życia, ale i mentalność społeczeństwa – edukacja powinna to uwzględnić. Wiedza, umiejętności i kultura musiały, oprócz procesu

utrwalania starych wzorów, dostosowywać społeczeństwo także do wymagań współczesności. Idea zmiany edukacyjnej w Brazylii tamtych lat przeszła do historii jako *Movimento da Escola Nova* (*Ruch Nowej Szkoły*). Nowa szkoła miała być dostosowana bardziej do zmieniających się brazylijskich realiów społecznych – bardziej miejskich niż wiejskich, bardziej przemysłowych niż rolniczych. Z tym, że w tej zmianie głównym celem miało być zachowanie ducha brazylijskiej wspólnoty kulturowej. Nowoczesność nie mogła przesłonić nadrzędnej idei, jaką była jedność społeczeństwa.

Pomimo kilku lokalnych inicjatyw planowana reforma szkolnictwa nie zdążyła zaistnieć jako projekt ogólnokrajowy. Członków ABE zaczęły dzielić różnice polityczne, pogłębione przez rewolucję 1930 roku. Część grupy zajęła pozycje opozycyjno-lewicowe (Anísio Teixeira, Paschoal Lemme), inni opowiedzieli się za nowym rządem (np. Francisco Campos, Lourenço Filho). F. de Azevedo należał do grupy neutralnej. Z jednej strony obawiał się rosnącego autorytaryzmu nowej ekipy, z drugiej, w działaniach nowego prezydenta, Getúlio Vargasa, głoszącego hasła odnowy kraju, widział szansę na realizację radykalnych reform edukacyjnych.

W grudniu 1931 roku w Rio de Janeiro odbyła się IV Narodowa Konferencja o Edukacji zorganizowana przez ABE. Po wystąpieniu prezydenta Getúlio Vargasa oraz jego ministra edukacji i zdrowia publicznego, Francisco Camposa, uczestnicy konferencji podjęli decyzję o rozpoczęciu prac nad sformułowaniem sugerowanego przez obu polityków dokumentu, który miał zdefiniować edukacyjny cel dokonanej rok wcześniej rewolucji. Chciano go przedstawić na planowanej w kolejnym roku konferencji w Recife. Koordynacji prac podjął się Carlos Alberto Nóbrega da Cunha, który uznał, że najlepszym kandydatem na merytorycznego redaktora projektu będzie F. de Azevedo. Ten już w marcu 1932 roku opublikował w gazetach pierwowzór manifestu, zatytułowany *A reconstrução educacional no Brasil*. Ale w jednej z gazet, *Diário de Notícias*, tekst zatytułowano *Manifesto da nova educação ao governo e ao povo*. I pod takim tytułem zaczął on funkcjonować, choć sam F. Azevedo często używał tytułu oryginalnego (Cunha 2008, s. 126). Gdy dokument po kolejnych konsultacjach i ostatecznej redakcji ukazał się jako samodzielna broszura (zawierająca także wstęp i kilka tekstów pełniących funkcję dodatkowego komentarza), uwzględniał oba, nieco przeredagowane tytuły, gdzie *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova* został wyróżniony jako główny. Pod manifestem podpisał się sam F. Azevedo oraz 25 innych działaczy, pedagogów i intelektualistów. Wśród nich znaleźli się m.in.: Anísio Teixeira, Afrânio Peixoto, Lourenço Filho, Roquette Pinto, Júlio de Mesquita Filho, Hermes Lima, Cecília Meirelles, Paschoal Lemme.

Autorzy manifestu postulowali stworzenie jednego systemu edukacyjnego dla całego kraju (dotąd część szkolnictwa podlegała władzom stanowym, a część federalnym), obejmującego cały proces kształcenia – od przedszkola do uniwersytetów. Postulowano odejście od nauczania w sposób jednostronny (przekazywanie wiedzy) i wzbogacenie go różnymi formami interaktywności.

Szczególną wagę przywiązywano do reorganizacji szkolnictwa średniego, jako etapu, w którym dokonuje się podział ról przyszłego społeczeństwa na dwie zasadnicze grupy. Jedną z nich tworzyli przyszli pracownicy fizyczni, drugą – umysłowi. Dotąd szkoła tak konsekwentnie utrzymywała ten podział, że prowadziło to do polaryzacji narodu brazylijskiego na dwa odrębne światy w strukturze jednego państwa. Sygnatariusze manifestu twierdzili, że szkoła powinna, z pełną świadomością dokonującego się podziału, zauważać także potrzebę podtrzymania więzi kulturowej między obiema grupami.

Szkolnictwo wyższe powinno w większym zakresie stawiać na praktyczny wymiar nauki. Przyszli absolwenci byłiby nie tylko specjalistami w swoich dziedzinach, ale także potencjalnymi kompetentnymi popularyzatorami wiedzy rozumianej jako narzędzie o określonej użyteczności społecznej (a nie tylko jako obszar abstrakcyjnej spekulacji). Uniwersytet miałby pomagać społeczeństwu i państwu w dążeniu do nowoczesności, bez faworyzowania żadnych konkretnych interesów grup zawodowych czy środowisk. Miałby nie tylko podejmować wyzwania związane z problemami czysto naukowymi, ale także współdziałać w rozwiązywaniu wielkich problemów narodowych. Miałby dostarczać nowych wykwalifikowanych elit, odnajdujących się w nowych warunkach społeczno-polityczno-ekonomicznych.

Manifest miał charakter bardzo idealistyczny i zarazem ogólny, nie wskazywano na metody rozwiązania konkretnych problemów. Stanowił swoisty symbol jako głos pokolenia dążącego do zmian, rozczarowanego funkcjonowaniem dotychczasowego systemu edukacyjnego. Ideały nowej szkoły obejmowały takie cele, jak pogłębianie symbiozy człowieka ze środowiskiem, poczucia wspólnoty całego społeczeństwa, umacnianie idei narodu-państwa, liberalizmu i demokracji. Postulowana edukacja powinna być obowiązkowa, powszechna i darmowa, a także niezależna od religii, ideologii i polityki. Sygnatariusze manifestu argumentowali, że dotąd edukacja stanowiła instrument władzy w rękach burżuazji, dzięki któremu mniejsza część społeczeństwa (ta wykształcona) utrzymywała swoją wyższość nad niepiśmienną większością. Teraz wszystko trzeba było zmienić, wszystkie etapy kształcenia powinny się znaleźć w kompetencjach państwa, któremu powinno zależeć nie na utrwalaniu przywilejów jednej warstwy społeczeństwa kosztem drugiej, lecz na zapewnieniu równych szans wszystkim.

Autorzy, mówiąc o jedności systemu edukacyjnego, nie postulowali bynajmniej jego uniformizacji. Pod względem organizacyjnym zamiast modelu scentralizowanego proponowano sfederalizowany, uwzględniający zróżnicowanie lokalne poszczególnych regionów kraju. Ale to wszystko powinno być spięte jedną zasadniczą klamrą. System obowiązujący dotąd miał bowiem istotną wadę – brakowało w nim ciągłości procesu edukacyjnego, różne etapy edukacji pozostawały względem siebie organizacyjnie oderwane. Teraz miało to się zmienić, tak aby szkoła mogła stać się instytucją kształtującą narodową świadomość wspólną dla wszystkich, zgodną z konsekwentnie realizowanym programem nauczania. Manifest kończą słowa:

[z]e wszystkich zadań, jakie są powierzone państwu, to, które wymaga największego zaangażowania i poświęcenia (...), to którego błędy mają największe konsekwencje w dłuższej perspektywie czasowej, zadanie najwyższe i jednocześnie najtrudniejsze, to edukacja, która, dając narodowi jego własną świadomość, świadomość jego celów oraz siły do ich realizacji, podtrzymuje, kształtuje i zapewnia ciągłość narodowej tożsamości, w jej intymnym związku ze świadomością ludzkości (Azevedo i in. 2006, s. 203).

Edukacja, według idealistycznego przesłania autorów manifestu, miała być katalizatorem procesów już zachodzących (rozwój przemysłu, przemiany demograficzne) oraz inicjować zmiany społeczno-polityczne i kulturowe. Głównymi hasłami rodzącego się ruchu odnowy szkoły były: laicyzacja, nacjonalizacja, uzawodowienie, obowiązek szkolny oraz reorganizacja strukturalna, dostosowana do specyfiki środowisk miejskich i wiejskich. Przyszłym reformatorom chodziło o to, aby rozwój uczynić kompleksowym, aby państwo nie było już dłużej zbiorem niedopasowanych do siebie części, lecz dobrze funkcjonującą i jednolitą kulturowo całością. Na tym tle powstał jednak konflikt wśród samych inicjatorów reformy brazylijskiego szkolnictwa. Podczas obrad V Konferencji (Niteroi, grudzień 1932) zarysował się rozłam pomiędzy konserwatywnymi odnowicielami i radykalnymi progresistami. Konserwatyści w ogóle z czasem zaczęli kontestować reformę i ideę Nowej Szkoły, wskazując na zagrożenie, jakie może stanowić. Niektórzy liderzy ruchu Nowej Szkoły zostali uwikłani w spór ideologiczny. Środowiska katolickie (z Alceu Amoroso Lima jako liderem) przypisywały F. Azevedo, Anísio Teixeira i Lourenço Filho sympatie nie tyle lewicowe, ile bolszewickie, widząc w ich działalności zagrożenie dla politycznego ładu w kraju.

Konstytucja Brazylii z roku 1934 niektóre kwestie rozwiązywała po myśli reformatorów. Był w niej zapis o edukacji jako o prawie wszystkich, a nowa formuła struktury administracyjnej państwa dawała szansę na wdrożenie scentralizowanego modelu edukacyjnego dla całego kraju. Z kolei konstytucja z roku 1937 – paradoksalnie, powszechnie określana jako dyktatorska – była dla reformatorów politycznym krokiem jeszcze bardziej zbliżającym się do ideału postulowanej od kilku lat reformy szkolnictwa. Bo tutaj ustawa zasadnicza kładła nacisk na edukację zawodową i techniczną. To miało być wręcz aktem demokratyzującym edukację, wcześniej zarezerwowaną jako przywilej pewnych grup, co tym samym skazywało pozostałe na pogardzaną pracę fizyczną. Nowy model edukacji mógłby zrównać szanse wszystkich grup, warstw i ras. W ten sposób edukacja stanowiłaby instrument dostosowania społeczeństwa do ideału nowoczesnego państwa.

Niezależnie jednak od konkretnych haseł i szczegółów programowych reformatorzy podkreślając „nowość” swego programu działania, wyznaczali linie podziału pomiędzy docelową, właściwą formą edukacji a istniejącą dotychczas – przypisując jej tym samym status przestarzałej, nieaktualnej i po prostu złej. W ten sposób chcąc nie

chcąc zajmowali określone stanowisko ideologiczne, tworzyli front, jeśli nawet nie liberalny, to na pewno radykalnie antykonserwatywny.

Brazylijska kultura niematerialna: wielki schemat narodowej jedności

W 1938 roku F. Azevedo został wybrany przez *Asamblea Geral de Geografia e Estadística* jako osoba rekomendowana do nadzorowania planowanego na rok 1940 spisu ludności. Rząd uznając tę rekomendację mianował F. Azeveda przewodniczącym *Comissão Censitária Nacional*, jednak ten odmówił pod pretekstem braku odpowiednich kompetencji. Zamiast tego obowiązku politycznego podjął się napisania socjologicznego wstępu do wyników spisu. Zapotrzebowanie na takie opracowanie wyraziło IBGE i to pod jej auspicjami F. Azeveda pracował (Mota 1977, s. 75). Według wstępnych założeń planowany wstęp do spisu byłby omówieniem, w możliwie wszechstronny sposób, całej problematyki społecznej i kulturowej Brazylii, odpowiednim do rozpowszechniania także za granicą (Nascimento 2010, s. 13). Rezultatem tej decyzji i wykonanej potem pracy stała się książka *A cultura brasileira*, która w swojej ostatecznej formie wykraczała daleko poza pierwotny plan (Nova 2010, s. 105).

Książka składa się ze wstępu i trzech części, z których każda z kolei dzieli się na pięć rozdziałów. Część pierwszą, *Czynniki kultury*, tworzą rozdziały o ziemi i rasie, pracy człowieka, rozwoju życia w miastach, ewolucji społecznej i politycznej oraz psychologii narodu brazylijskiego. W części drugiej (*Kultura*) wydzielone zostały analizy dotyczące religii, życia intelektualnego, literatury, nauki i sztuki. Część trzecia, zatytułowana *Transmisja kultury*, składa się z opisu znaczenia edukacji okresu kolonialnego, genezy brazylijskiego szkolnictwa świeckiego, rozdwojenia systemu szkolnictwa w okresie wczesnej republiki, okresu reform edukacyjnych rozpoczętych u schyłku lat 20. oraz optymalnego modelu brazylijskiego systemu szkolnictwa w przyszłości.

Każdy rozdział poprzedza hasłowa lista poruszanych w nim problemów, toteż już na tym poziomie można się zorientować, że niemal połowa książki została poświęcona, bezpośrednio lub pośrednio, szeroko rozumianej edukacji: jej zadaniom, instytucjom, historii, przemianom, rodzajom i wyzwaniom. Poza całą częścią trzecią, dotyczącą po prostu edukacji, liczne do niej odniesienia znajdują się w też w części drugiej, zwłaszcza w rozdziałach poświęconych życiu intelektualnemu i nauce oraz częściowo religii. Takie proporcje treści wynikają z przekonania F. Azeveda o tym, że proces utrwalania i przekazywania kultury przez edukację kulturę tę współtworzy.

Oprócz dominującej perspektywy edukacyjnej z lektury spisu treści można odczytać drugą ważną intencję autora: dążenie do stworzenia pewnego, możliwie najbardziej

przejrzystego, schematu, w którym dałoby się odtworzyć całą brazylijską kulturę. F. Azevedo chciał stworzyć dzieło „monumentalne” i takie w rzeczywistości stworzył (Toledo 2000, s. 165). Pomyślane jako „wstęp” do spisu ludności w 1940 roku, choć jako książka ukazywało się trzy lata później, miało nie tyle poprzedzać spis jako wydarzenie, ile przedstawiać cały kontekst kulturowy, w którym zrozumienie suchych wartości liczbowych, procentowych i statystycznych byłoby łatwiejsze. Chodziło jednak nie o komentarz do konkretnych danych czy tabel (autor się do nich nie odnosi w ogóle), lecz o nakreślenie wielkiego obrazu kształtowania się brazylijskiej kultury, którą spis utrwał na klatce fotograficznej w jednym określonym momencie. Autor interpretował dzieje narodowej kultury po to, aby w możliwie najbardziej logiczny sposób objaśnić jej stan ówczesny.

Z wyjaśnianiem stanu zastanego wiązała się trzecia cecha książki – dążenie do nadania jej charakteru wielkiej syntezy, próba ułożenia całości brazylijskiej kultury i jej faz w możliwie najbardziej logiczny wzór. Stąd opis kultury w jej różnych wymiarach przedstawiony został w trzech wielkich częściach i piętnastu rozdziałach. Taki układ dla czytelnika pozostaje od początku do końca zrozumiały i przejrzysty. Ale konstrukcja nie stanowiła celu samego w sobie. Zawierała się w niej już konkretna teza głosząca, że kultura brazylijska stanowi przestrzeń łączącą w jedną całość wachlarz elementów składowych wszystkich epok i regionów. Pomimo ewidentnego bogactwa różnic brazylijskie dziedzictwo kulturowe miało odtwarzać dzieje utrwalania społecznego instynktu wspólnoty. Autor chciał więc pokazać możliwie jak najbardziej wyczerpująco i wszechstronny rejestr elementów kultury, ale jednocześnie dążył do łączenia tej nieskończoności faktów w jeden wielki system powiązanych ze sobą znaczeń. Swoją interpretacją niejako sklejał fragmenty społeczeństwa, historii i wartości w jedną współczesną Brazylię.

F. Azevedo rozpoczął rozważania od wyjaśnienia przyjętego sposobu rozumienia kultury i cywilizacji. Zwracał uwagę na różnicę pomiędzy dotychczasową tradycją nauki anglosaskiej, traktującą kulturę jako konglomerat sfery materialnej i niematerialnej, oraz francuskiej, kładącej nacisk na niematerialny wymiar działalności człowieka. Ale według F. Azevedo oba podejścia były przydatne przede wszystkim jako modele teoretyczne. W przypadku analizy konkretnego społeczeństwa należało zastosować optykę cywilizacji, jako pojęcia łączącego „czystą” kulturę (niematerialną) z jej materialnym dopełnieniem.

Pod pojęciem kultury niematerialnej F. Azevedo rozumiał ludzką działalność mającą na celu zaspokajanie potrzeb natury duchowej, związanych ze *sferą moralną, intelektualną i artystyczną, w których człowiek wznosi się ponad uwarunkowania społecznej użyteczności – w bezinteresownym doświadczeniu* (Azevedo 1950, s. 7). Natomiast społeczna sfera doświadczenia dotyczyłaby zaspokajania potrzeb życiowych i działania o charakterze użytecznym i materialnym. Bo każda zbiorowość przetrwanie w wymiarze fizycznym utrwała za pomocą sfery symbolicznej. Aby grupa rzeczywiście przetrwała, potrzebne jest wytworzenie pewnego dorobku niematerialne-

go, z którym wszyscy mogliby się identyfikować. Odpowiedzialność za to spoczywa na grupie elit intelektualnych, artystycznych, religijnych, a powstałą kulturę należy rozumieć nie tylko jako warunek zaistnienia cywilizacji, ale także jako jej najwyższą i najczystsza formę ekspresji (tamże, s. 8).

Powyższe przesłanki tworzą schemat analizy kultury, jaki w swojej pracy przyjął F. Azevedo. Po pierwsze, kultura musi być przypisana określone mu kontekstowi czasowo-przestrzennemu. Chodzi o środowisko, w jakim żyje dana zbiorowość oraz stopień zaawansowania technicznego, z jakiego pomocą jest ona w stanie z tym środowiskiem się zmagać. To stanowiło przedmiot rozważań zawartych w części pierwszej książki. Autor jednak nie szukał między czynnikami kultury i samą kulturą konkretnych jednokierunkowych powiązań przyczynowo-skutkowych. Obie te sfery traktował jako wzajemnie się dopełniające, tworzące nierozzerwalną siatkę połączeń (tamże, s. 9). Po drugie F. Azevedo uważał, że aby zrozumieć daną kulturę należało odtworzyć i usystematyzować konkretne formy działalności niematerialnej człowieka (co opisał w części drugiej). Wreszcie, po trzecie, aby można było mówić o ciągłości i trwaniu oraz ewoluowaniu danej zbiorowości kulturowej nie można zignorować procesu przekazywania z pokolenia na pokolenie wartości, które określają sens jej istnienia, co analizował w ostatniej części książki. Wraz z upływem czasu dziedzictwo kulturowe danej cywilizacji przyrastało coraz bardziej, a zatem coraz bardziej złożone i skomplikowane stawało się zadanie jej reprodukcji i przekazywania kolejnym generacjom. W takim podejściu edukacja *jest nie tylko jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów kultury, ale także napędem kultury i cywilizacji* (tamże, s. 12).

Wspomnianą już wcześniej główną ideą F. Azeveda było nadanie brazylijskiej kulturze pewnego zuniformizowanego kształtu ogólnego. Autor był świadomy skali brazylijskiej różnorodności we wszystkich płaszczyznach i wymiarach, ale jednocześnie konsekwentnie bronił stanowiska, iż zróżnicowanie elementów składowych poprzez wzajemne dopełnianie się tworzy pełnowymiarowy i spójny wzór jedności narodowej. Mało tego, związek ten był obustronny. Nie tylko różne fragmenty tworzą obraz całości, ale także określony, wspólny wzór kulturowy wiąże elementy składowe w jedną całość. Innymi słowy, uwarunkowania determinują kierunek rozwoju kultury, a powstała w wyniku tego procesu kultura daje wszystkim środowiskom społecznym danego obszaru sens poczucia wspólnoty i tworzy przestrzeń, w której się ta jedność realizuje.

Portret danego społeczeństwa, kultury czy narodu w określonym momencie dziejowym (zarejestrowanym przez spis powszechny w 1940 roku) będzie niezrozumiały bez wyjaśnienia procesów, jakie go do takiej formy doprowadziły. W kulturze asymilują się różne formy doświadczenia przeszłości, mieszczą się w niej różne drogi formowania się Brazylii, różne formy organizacji społecznej, różne ideologie. Istotą kultury brazylijskiej była jej niezwykła pojemność, umożliwiająca współistnienie wielu form w jednej wielkiej strukturze społecznej. F. Azevedo uważał, że żadne historyczne zawirowania nie zdołały ani zakłócić procesu formowania się brazylijskiej kultury,

ani nie zdołały rozbić jej jedności. Dlatego w swojej książce kładł duży nacisk na historyczny wymiar opisywanych zjawisk, ich ewoluowanie oraz zestawiał to z powracającym motywem zjednoczonego narodu. Autor chciał rozłożyć na czynniki pierwsze wszystkie brazylijskie przeciwieństwa i odszukać jej rdzeń w sposobie utrwalania jednych, przekształcania innych i pozbywania się jeszcze innych składników kulturowych. F. Azevedo wydobywał z brazylijskiej historii konkretne punkty odniesień, a przeobrażanie się tych, które uznawał za szczególnie istotne (jak wpływ portugalski, chrześcijaństwo, metysaż) analizował ze szczególną uwagą.

Takie podejście w zamyśle F. Azevedo, miało pozwolić na osiągnięcie celu kompleksowego – zarówno przedstawić brazylijską kulturę w jej wszystkich możliwych formach, oddać ich niezwykłą złożoność, jak i znaleźć w niej dowody na istnienie pewnych własności kulturowych wytwarzających specyficznie brazylijską ideę jedności. Bo Brazylia jest czymś niezwykłym, jej naród jest ukształtowany przez kontrasty. Współistnienie w historii wpływów zewnętrznych (politycznych, religijnych, intelektualnych, kulturowych) oraz uwarunkowań lokalnych (środowiskowych, fizycznych, demograficznych, gospodarczych) nie negowało brazylijskości, lecz właśnie ją określało. Wielu intelektualistów wychodziło z założenia, że o poziomie danej cywilizacji świadczy porównanie z innymi, jej współczesnymi, co przez porównanie z cywilizacją zachodnią czyniło Brazylię zacofaną. Tymczasem cywilizacje kształtują się przede wszystkim dla siebie, są wynikiem działalności określonej społeczności dążącej do przetrwania w lokalnych warunkach, a następnie kulturowego utrwalenia swojej egzystencji. Czynniki konkurencji owszem istnieje, ale jako jeden z wielu drugolub nawet trzeciorzędnych. F. Azevedo twierdził, że cywilizacja, jaka się rozwinęła w Brazylii, nie była zubożona czy zacofana, lecz adekwatna do zastanych uwarunkowań. Niezależnie od tego, jak bardzo cywilizacja zachodnia przewyższała brazylijską (a według F. Azevedo w niektórych aspektach w ogóle nie przewyższała), to właśnie brazylijskiej należy przypisać większą dynamikę, gdyż była ona w tym porównaniu zdecydowanie młodsza. Twierdził wręcz, że to właśnie za szybkim rozwojem cywilizacji nie nadążał rozwój brazylijskiej kultury. Z uwagi na brak czasu nie miały szans ukształtować się w niej tak wielkie tradycje intelektualne czy artystyczne, jak to miało miejsce w Europie. Brazylia była od początku skazana na wykorzystywanie gotowych wzorów religijnych, politycznych, a zwłaszcza filozoficznych i naukowych, aby mogła nadążyć z nadawaniem znaczeń swojemu rozwojowi cywilizacyjnemu (tamże, s. 12). I jeśli cywilizacja materialna rozwinęła się na swój niepowtarzalny, brazylijski sposób, to jej kulturę należało rozpatrywać w kontekście adaptowania zapożyczeń. Zapożyczenia te podlegały jednak lokalnym przemianom, wytwarzając oryginalną kompozycję elementów składowych, które trzeba rozpoznać, przyjąć, docenić, utwalić i przekazać potomnym. Studium F. Azevedo miało stanowić krok w tym procesie, miało usystematyzować i spopularyzować wiedzę o autentycznej brazylijskiej kulturze, z rzetelnym uwzględnieniem wpływów zewnętrznych, ale także z pogłębioną analizą wydobywającą właściwą jej esencję.

F. Azevedo należał do tych myślicieli, którzy nie odrzucali dziedzictwa iberyjskiego w definiowaniu brazylijskości. Uważał, że kultura brazylijska ukształtowała się w pewnym związku z kulturą i cywilizacją iberyjską oraz zachodnią, dlatego nie można jej traktować jako tworu całkowicie autonomicznego. Dopiero rozpoznanie rzeczywistego jej pokrewieństwa pozwala na zdefiniowanie jej tożsamości, odrębności i oryginalności.

Transmisja kultury

Społeczeństwo nie może istnieć bez przechowywanych przez kulturę zbioru wartości wspólnych. Zatem warunkiem istnienia społeczeństwa jest kultura. Wychodząc z tego założenia, F. Azevedo wysuwał swój najważniejszy argument: edukacja jako forma transmisji kultury jest nośnikiem wartości wspólnych, czyli instrumentem niezbędnym do istnienia społeczeństwa. Edukacja to warunek dziedziczenia wartości kulturowych, ponieważ konserwuje, wybiera i przekazuje te elementy, które uznaje za decydujące dla jej trwania i przetrwania. A także modyfikuje je, nadając „wspólne” znaczenie wartościom wcześniej mniej znaczącym. Dla F. Azeveda edukacja jest czymś w rodzaju „lustra” kultury, a więc także całego społeczeństwa. Dlatego dzięki badaniu edukacji możliwe jest dotarcie do esencji kultury, a pośrednio – do brazylijskiej świadomości narodowej. Z tego powodu analizie edukacji autor poświęcił tyle uwagi. Oprócz odtworzenia historycznego ewoluowania brazylijskiego szkolnictwa można w autorskiej narracji wydzielić trzy zagadnienia, które powracają w wielu miejscach. Po pierwsze, uwzględniając chronologię, była to kwestia edukacyjnej roli Kościoła, po drugie, rozdzielenia systemu szkolnictwa w czasach republiki, po trzecie, reform Getúlio Vargasa w latach 30. XX wieku.

Okres jezuicki (1549–1759) był pierwszą, najdłuższą i najważniejszą fazą w periodyzacji szkolnictwa brazylijskiego. Miał on fundamentalne znaczenie nie tylko dla samego procesu transmisji kulturowej, ale także dla stworzenia dla niej pewnych ram, których późniejsza historia nie zdołała całkowicie usunąć. Edukacja w tej epoce dotyczyła bardziej myśli niż przyrody czy techniki, bardziej wiedzy niż praktyki, bardziej świadomości niż zawodu. I taka też przesiąknięta duchowością stała się w konsekwencji cała kultura brazylijska w epoce kolonialnej.

Zaletą humanistycznej tradycji było niewątpliwie bardziej świadome utrwalanie i przekazywanie z pokolenia na pokolenie wartości brazylijskiej kultury niematerialnej. Stworzyło to fundament kultury narodowej, budowanej w ujednoczony sposób na terenie całej kolonizacji portugalskiej w Ameryce. Jezuita z dużą skutecznością dążyli do stworzenia wspólnoty, której członków łączyłyby wartości religijne – brazylijskie spoivo jedności.

Duchowa jedność, której nie zdołała rozerwać różnorodność (...) kultur regionalnych, wzmacniana przenikaniem się dwóch światów, edukacji i religii, była także niewątpliwym skutkiem tej kultury ogólnej tak skutecznie wytwarzającej wzór jednorodności i asymilacji klasy wykształconej (tamże, s. 491).

F. Azevedo jednak przyznawał, że taka edukacja i związana z nią kultura ma też określone defekty: przerost zainteresowania literaturą i filozofią, prymat wiedzy czysto akademickiej nad praktyczną i nad naukami ścisłymi, przewaga wyobraźni nad rzeczywistością, idei nad metodą, dogmatu nad podejściem krytycznym. W tym odejściu od praktycznej strony życia edukacja zbliżała kulturę do sfery abstrakcji, dla zwykłych ludzi niezrozumiałej i niepojętej. A to z kolei redukowało świadome uczestnictwo w kulturze do kręgu elit. Powstał podział pomiędzy wykształconymi i resztą ludności, a kultura – chociaż posługująca się względnie jednorodnym zbiorem wartości – obejmowała przede wszystkim tylko tę „lepszą” część społeczeństwa. Niewątpliwą zasługę jezuitów w dziele jednoczenia społeczeństwa poprzez wzniesienie gmachu szkolnictwa, F. Azevedo opatrywał zastrzeżeniem, iż ich działalność nie zawierała imperatywu postępu cywilizacyjnego (Favoreto, Galter 2006, s. 74).

F. Azevedo nie odmawiał jezuitom określonych zasług. Dostrzegając wady systemu jezuickiego, obiektywnie podkreślał, jak istotne było znaczenie ich pracy dla stworzenia fundamentów brazylijskiej wspólnoty (Azevedo 1950, s. 352–353). To oni zapoczątkowali dzieło budowania jedności brazylijskiej w czasach (wiek XVI i częściowo XVII), gdy w kategoriach politycznych czy społecznych nikt poza nimi o jedności w ogóle nie myślał. Z drugiej strony zaniedbali oni praktyczny wymiar edukacji. Konsekwencją tego stało się kulturowe zakorzenienie przekonania o mniejszej wartości pracy fizycznej (Dimas 1994, s. 22–23). Bo niezależnie od tego, że sfera praktyczna w edukacji jezuickiej istniała, to i tak naczelnym celem systemu oświaty było wykształcenie humanisty, filozofa, teologa. Jezuita nie byli zainteresowani postępem naukowym, bardziej natomiast scholastycznym utrwaleniem zbioru prawd religijnych.

Jezuici jako zakon reakcyjny (powołany w duchu akcji kontrreformacyjnej papieża) stanowili grupę dobrze zorganizowanych obrońców tradycji. Bronili religijnego i kulturowego *status quo*. Poprzez zmonopolizowanie brazylijskiej edukacji stworzyli podwaliny społeczeństwa karnego i konserwatywnego. A skoro idea wolności jednostki nie była dla nich wartością podstawową, polityczną konsekwencją takiej edukacji stała się większa niż w Ameryce protestanckiej tendencja do uznawania autorytetu władzy oraz mniejsze znaczenie politycznej suwerenności i niepodległości.

Wpływ jezuitów był odczuwalny jeszcze długo po ich wypędzeniu z Brazylii, co nastąpiło w 1759 roku. Pozostawili po sobie struktury edukacji i kultury tak trwałe, że ani reforma Pombala w drugiej połowie XVIII wieku, ani późniejsze, XIX-wieczne transformacje społeczno-polityczne nie wdrożyły w ich miejsce całkowicie nowego modelu. F. Azevedo rolę reform pombalińskich ocenia niżej – jako inicjatywę, która

zdołała część starego systemu rozmontować, ale nie zdążyła wznieść żadnej nowej i perspektywicznej konstrukcji alternatywnej. Dopiero w czasach cesarstwa edukację zaczęto stopniowo korygować, kładąc nacisk na sferę techniczną i praktyczną, nastawioną na przygotowanie zawodowe. Pomimo nieobecności jezuitów wypracowany w ich czasach ideał jedności narodowej pozostał. Jego duch religijny, konserwatywny i humanistyczny promieniował na całe społeczeństwo.

Wraz z końcem monarchii polityczna i społeczna rola Kościoła została przeformułowana i zredukowana, duchowieństwo zostało odsunięte na boczny tor. Tak radykalne dążenie do laicyzacji państwa nie było jednak do końca zgodne z jego ukształtowaną przez kilka wieków kulturą. Sam Kościół w nowej rzeczywistości także poszukiwał nowych form ekspresji i działania. W trzeciej dekadzie XX wieku intelektualiści katolicy (głównie Jackson de Figueiredo i Alceu Amoroso Lima) zaproponowali coś, co F. Azevedo nazywał nawet „renesansem” myśli religijnej w Brazylii (Azevedo 1950, s. 162). Kościół miał pełnić nie tylko funkcje czysto ewangelizacyjne, ale także uczestniczyć jako duchowy i intelektualny współautor dzieła brazylijskiej ewolucji. Według F. Azevedo ta nowa rola Kościoła nie powinna jednak kształtować nowoczesnej edukacji. Szkoła winna uwzględniać aspekty religijne w rozwoju jednostki, ale nie powinna być wokół nich budowana. Szansą dla Brazylii miała być edukacja laicka.

Tak jak rola Kościoła w kształtowaniu narodowej edukacji była powszechnie znana, tak rozdwojenie systemu oświaty było dostrzegane tylko w kręgach oświatowych. Po proklamowaniu republiki pojawiły się liczne napięcia pomiędzy władzami federalnymi i stanowymi, a samo szkolnictwo zostało „rozdarte”: poziom średni i wyższy podlegały prerogatywom władz federalnych (bardziej liberalnych), natomiast stany organizowały szkolnictwo niższych szczebli, które było bardziej konserwatywne. Jak widać, na rozgraniczenie kompetencji administracyjnych nałożyły się różnice ideologiczne, a republikańska reforma niwelując różnice pomiędzy kształceniem humanistycznym i technicznym, sama wprowadzała dwa systemy zarządzania oświatą – federalny i stanowy.

Inną, nie mniej upolitycznioną i kontrowersyjną kwestią była inicjatywa legislacyjna prezydenta Getúlio Vargasa, który w proklamowanym przez siebie Nowym Państwie dokonał zasadniczego przeformułowania zasad i celów brazylijskiego szkolnictwa. F. Azevedo twierdził wręcz, że konstytucja z roku 1937 stanowiła *najbardziej rewolucyjne i demokratyczne prawo, jakie zostało ogłoszone w dziedzinie edukacji* (tamże, s. 470). Szeroko zakrojona nacjonalizacja szkolnictwa była zgodna z duchem brazylijskiej wspólnoty rozumianej jako zbiór wspólnych wartości łączących różne grupy i środowiska. Mocą konstytucji oraz wydawanych po niej dekretoch władza uznała edukację techniczną i zawodową za misję państwa oraz dokonała zjednoczenia rozdrobnionej wcześniej edukacji w jeden państwowy system, z jednolitymi wytycznymi ideologicznymi i zunifikowanym programem nauczania. Według autora, w procesie nacjonalizacji w latach 1937–1941 zamknięto 774 szkół prywatnych, działających

w środowiskach imigracyjnych. Były to zwykle szkoły mniejszości narodowych (niemieckie, włoskie, polskie), które miały odrębne programy nauczania, nierzadko z obcym językiem wykładowym i były prowadzone przez duchownych. W ich miejsce powołano 885 świeckich szkół publicznych podlegających nowemu prawu (tamże, s. 474). Miały one skuteczniej integrować przybywających od końca XIX wieku do Brazylii osadników z Europy i przyczyniać się do umacniania kulturowej jedności społeczeństwa brazylijskiego.

Kultura jedności a kultura zmiany: między teorią i ideologią

Książka F. Azeveda ukazała się w epoce dyktatorskiego ustroju Nowego Państwa. Pomimo intencji autora, aby uwolnić ją od ideologicznego zabarwienia, ówczesna sytuacja nadała jej i tak dość wyraziste znaczenie polityczne. Trudno bowiem mówić o narodotwórczej roli edukacji i jej ewentualnych reformach w wymiarze czysto teoretycznym bez odniesienia do towarzyszących jej realiów społeczno-politycznych. Specyfika recepcji tego dzieła pozwala na wydzielenie trzech odrębnych kontekstów krytycznych. Po pierwsze, było ono głosem dotyczącym kształtu edukacji w okresie Nowego Państwa. Po drugie, było głosem w polemice ideologicznej pomiędzy zwolennikami państwa świeckiego i katolickimi konserwatystami. Po trzecie, było poszukiwaniem formuły zmiany w transmisji kultury z jednoczesnym zachowaniem jej wybranych elementów.

Najbardziej kontrowersyjny i z pozoru wewnętrznie sprzeczny wydaje się związek koncepcji F. Azeveda z ideologią żetulizmu. To właśnie na lata, kiedy głową państwa był Vargas (1930–1945, nie licząc późniejszej przerwanej kadencji w latach 1951–1954), przypadają bardzo ważne dokonania autora: ogłoszenie *Manifest Pionierów*, zakładanie Uniwersytetu w São Paulo, publikacja książki *A cultura brasileira*. Z jednej strony F. Azevedo kwestionował porządek polityczny tamtych czasów (np. dyktaturę tzw. Nowego Państwa w latach 1937–1945), z drugiej nie mógł ukrywać, że w pewnym zakresie polityka brazylijskiego rządu, niezależnie od stosowanych metod, realizowała zadania zbliżone do tych, które sam postulował. Ten złożony problem trudno jednoznacznie rozstrzygnąć. Rację mogą mieć zarówno obrońcy, jak i krytycy F. Azeveda. Warto zatem wskazać na niektóre, bardziej charakterystyczne elementy sygnalizowanego problemu.

Wydaje się, że autor podzielał pogląd, iż edukacji brazylijskiej nie wystarczy zreformować, trzeba ją gruntownie przebudować. A tego nie można dokonać bez silnego nadzoru politycznego, gdyż cała kultura, a także edukacja jako system jej transmisji, zbyt mocno tkwiła w swoich konserwatywnych korzeniach. *F. Azevedo* [od początku swojej działalności] *był wierny idei, że rewolucja mentalna jest najważniejszym kro-*

kiem na drodze zmian strukturalnych (Penna 2010, s. 14). Szybkie przemiany ekonomiczno-demograficzno-społeczne pierwszych czterech dekad republiki wyprzedziły bezwładną mentalność klasy politycznej, uzależnionej od starych wzorów. Dlatego polityczny wstrząs i rewolucja w tej sferze, jakie nastąpiły w latach 30., paradoksalnie mogły ułatwić realizację głębokich reform w różnych dziedzinach (w tym w edukacji) na poziomie całego kraju, a nie tylko, tak jak dekadę wcześniej – ich wdrażanie w jednym stanie. Dla autora opozycja pomiędzy starymi i nowymi ideałami mogła wreszcie przejść ze sfery ideologicznego dyskursu do politycznej praktyki (Carvalho de Chagas 1989, s. 30). Trudno zaprzeczyć, że dzieło F. Azeveda, pozostając w swojej wymowie bardzo postępowe, demokratyczne i liberalne, akceptowało (może nie wprost, ale przez przemilczenie) autorytaryzm i interwencjonizm państwowy (Penna 2010, s. 17).

Rzeczywiście, reformy edukacyjne Vargasa zaskakująco dobrze współbrzmiały z myślą edukacyjną F. Azeveda. Nie bez znaczenia był także fakt, iż rządy Vargasa otwierały nowy etap dziejów Brazylii, kończąc okres tzw. Starej Republiki, która w latach 20. zapadała się pod ciężarem własnej niewydolności. Vargas sprawował rządy w zupełnie innym stylu. Niezależnie od zgodności (a właściwie niezgodności) z ideą demokracji prowadził on politykę nastawioną na skuteczności i jedność, czego nie kwestionowali nawet jego krytycy. W takiej sytuacji bardziej zrozumiałe może wyglądać przesłanie F. Azeveda głoszące, że cele polityki rządu są ważniejsze od formy jej wdrażania za pomocą prezydenckich dekretów. Być może jest to przyczyna tego, że F. Azevedo nie wchodził w rolę krytyka konstytucji Nowego Państwa, gdyż akt ten nadawał edukacji zawodowej szczególnie doniosłą rolę, a całą edukację silnie centralizował (Piletti 1994b, s. 475). W tamtym okresie formuła taka stanowiła skuteczny instrument w dziele umacniania narodowej jedności i tworzenia wspólnoty kulturowej, przy jednoczesnym zapobieganiu podziałom, lokalizmom, przerośniętym autonomiom stanowym, separatyzmom regionalnym, utrwalaniu barier między klasami i tworzeniu się imigranckich izolacjonizmów społeczno-kulturowych.

Nie można wykluczyć, że zauważalna harmonia pomiędzy polityką G. Vargasa i poglądami F. Azeveda stanowi obraz zbyt uproszczony. W rzeczywistości F. Azevedo był zajadłym krytykiem ówczesnego ministra edukacji i zdrowia Gustavo Capanemy, za utrzymywanie nazbyt elitystycznego charakteru szkolnictwa na poziomie średnim. Oznaczało to, że pomimo zbliżonej głównej idei co do kształtu przyszłej narodowej edukacji, F. Azeveda i G. Vargasa mogło dzielić wiele zagadnień o charakterze praktycznym. Ponadto w dziele F. Azeveda występuje wiele kwestii kontrowersyjnych lub – w najlepszym razie – niejednoznacznych.

F. Azevedo nie zajmował stanowiska w dyskusji o rasowym upośledzeniu narodu czy też rasowej genezie współczesnego zacofania kraju. Ciężar analizy lokował on w zupełnie innej przestrzeni, wskazując nie na biologiczne uwarunkowania, lecz na kulturowe. F. Azevedo w swoim kompleksowym i wieloczynnikowym podejściu do kultury odchodził od dominującej wówczas tendencji do przypisywania elementowi rasy znaczenia kluczowego w jej kształtowaniu (Santana 2009, s. 77–78). Odżegnywał

się od wszelkiego wartościowania rasowego w opisie procesu kulturotwórczego. Nie forsował tezy o rasowych determinantach procesów społecznych. Jego główna myśl koncentrowała się na procesie odtwarzania się kultury brazylijskiej jako zjawiska równoległego do metysażu – rozumianego nie jako mieszanie ras, ale jako tworzenie się nowej narodowej wspólnoty. Pomimo że akceptował ideę tzw. demokracji rasowej (analogii do myśli P. Freire’a można się doszukiwać w wielu fragmentach książki), nie czynił z tego zagadnienia punktu ciężkości w swoich pracach (Nascimento 2010, s. 282). Wedle F. Azeveda to nie żadna konkretna rasa spowodowała brazylijskie zapóźnienie rozwojowe, lecz edukacja, która przez cały okres kolonialny pozostawała we władaniu jezuitów i konserwowała stare ideały kulturowe. Kładąc nacisk na rozwój nauki teoretycznej, jezuita zaniebdywali jej treść praktyczną i techniczną, co w konsekwencji pogłębiało regres cywilizacyjny (Dimas 1994, s. 25).

Formowanie się brazylijskiego narodu to splot całej sekwencji zjawisk związanych z metysażem, uwarunkowaniami fizycznymi i biologicznymi, następnie ekonomiczno-społecznymi i wreszcie, w ich wyniku – kulturowymi. To właśnie szeroko rozumiana kultura, a nie polityka kształtowała naród, więc aby ułatwić wejście we współczesność, narodowi trzeba nie ideologii i polityki, lecz racjonalnej reprodukcji kultury. A to będzie możliwe dzięki edukacji. I tu tkwiła logiczna niekonsekwencja w narracji F. Azeveda, ponieważ opisując ugruntowany dzięki edukacji brazylijski system kulturowy, jednocześnie postulował konieczne zmiany w kulturze celem jej dostosowania do nowych czasów. Innymi słowy, edukacja jako jeden z głównych czynników kulturotwórczych miała odegrać istotną rolę w oczekiwanej transformacji społecznej, a jednocześnie miała własne dziedzictwo odtwarzać i przekazywać kolejnym pokoleniom. Tę kulturową ambiwalencję widać jeszcze wyraźniej w kontekście działalności samego autora. W swojej działalności publicznej dążył on do reformy szkolnictwa i dalej – do zmiany społecznej. Z kolei w książce *A cultura brasileira* pokazywał, w jakim zakresie w przeszłości i jak fundamentalna w przyszłości będzie rola edukacji jako strażnika wartości już istniejących.

Dysonans ten zauważali niektórzy krytycy. Jako przykład służyć może opinia D.M. Leitego, poszukującego (bezsukutecznie) w dwudziestowiecznym dorobku brazylijskich intelektualistów skończonych, logicznie spójnych i obiektywnych konstrukcji interpretacyjnych. D.M. Leite zarzucał autorowi *A cultura brasileira* zbyt intuicyjne podejście do badanej rzeczywistości. Wskazywał, że nie wszystkie wnioski popierał jednakowo pogłębionymi badaniami, a niektóre jego konkluzje wynikały z dość pobieżnego podejścia do badanych źródeł. D.M. Leite zauważał również, że książce F. Azeveda brakowało równie wyrazistego rysu ideologicznego, jaki miało wiele innych dzieł o zbliżonej tematyce powstałych w tamtym czasie. Owszem, sam autor starał się unikać dowodzenia z góry założonej tezy, a metoda, jaką obrał, polegała na zestawianiu argumentów z ich kontrargumentami. Jeśli wskazywał na jakąś cechę charakterystyczną brazylijskiej kultury, to szukał też dla niej kontrprzykładów. Częściej niż inni operował też zestawianiem przeciwieństw. Ale takie podejście nie zaw-

sze prowadziło do klarownych wniosków; nierzadko powodowało „rozwodnienie” wywodów. Był to zasadniczy zarzut, jaki stawiał D.M. Leite – nie znajdował on w dziele F. Azevedo klarownego przekazu mówiącego, czy dusza brazylijska ma się zmieniać (co widać było w obrazie edukacyjnej przemiany kultury), czy też tworzą ją określone stałe elementy, podlegające cyklicznej bądź ciągłej transmisji (Leite 1969, s. 297). Nie było jasne, czy F. Azevedo widział społeczeństwo swojego kraju jako podmiot zmiany, czy też jako podmiot strzegący tradycji. Innymi słowy, czy opowiadał się za liberalizmem czy konserwatyzmem?

Na to pytanie trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi, ponieważ sam F. Azevedo deklarował ideologiczną neutralność. Bardziej szczegółowa analiza jego stanowiska pozwala mówić raczej o eklektyzmie. C.G. Mota na przykład odkrywał w dziele F. Azevedo kilka motywów traktowanych jako drogowskaz w jego poszukiwaniach: arystokratyzm i humanizm, socjalizm i koncepcja ludu oświeconego, antykapitalizm elit itd. (Mota 1977, s. 76–77).

Z jednej strony F. Azevedo przyjmował perspektywę indywidualistyczną. Jego podejście często współgrało z ideałami głęboko humanistycznymi. Powracające odniesienia do godności osobistej, wolności i praw jednostki ludzkiej stawiają go w rzędzie myślicieli skłaniających się ku zaangażowaniu lewicowemu (tamże, s. 76). Z kolei retoryka „powołująca” naród do zmiany i redefinicja dotychczasowej roli społecznej Kościoła już wprost sytuują go po stronie liberalów. Z tym, że tak prosty wniosek zostałby zakwestionowany przy każdej bardziej uważnej lekturze jego prac. Wspomniany indywidualizm był bowiem celem pośrednim – chodziło bardziej o stworzenie możliwości realizacji interesów indywidualnych w ramach jednego wspólnego i nadrzędnego interesu zbiorowego, jakim było podtrzymanie jedności narodowej. W ostatecznym rozrachunku działanie społeczne miało być zgodne przede wszystkim z celem wspólnym, a nie jednostkowym. Sam F. Azevedo zresztą nie krył sceptycznego stosunku do liberalizmu.

Z drugiej strony, jak sam stwierdzał, edukacja miała podtrzymywać i ciągle wzbogacać *uświęcone dziedzictwo naszej historii i naszych tradycji, dziedzictwo, które musi być nieśmiertelne* (Azevedo 1950, s. 524). Podążając tropem zdań utrzymanych w tym duchu, rzeczywiście można przyjąć tezę, że autorowi było bliżej do konserwatyzmu, aniżeli on sam skłonny był przyznać. Jego konserwatyzm widać w pielęgnowaniu idei wspólnoty i narodowej jedności, w zafascynowaniu brazylijską tradycją. Podkreślanie roli narodowej kultury w podtrzymywaniu ciągłości pokoleń i wierności dorobkowi przodków kondensowało się już w licznych uwagach wyrażających akceptację vargasowskiego nacjonalizmu, czy w ciągłym podkreśleniu wyższości władzy scentralizowanej. M.J. Rezende sugeruje nawet, że F. Azevedo w projektowaniu przyszłej Brazylii dążył bardziej do formuły wspólnoty elit niż do dzieła wykuwania elit z nowych grup społecznych (Rezende 2004/2005, s. 84).

F. Azevedo zdawał się nie przejmować puryzmem wzorców ideologicznych, w jakie chciano jego dzieło wtłoczyć. Skoro „odkrył” w brazylijskiej kulturze rys „liberalno-konserwatywny”, to być może taką właśnie była. Brazylia, jako kraj o utrwalonej

kulturze agrarnej, nie promowała wartości liberalnych ani nie kreowała szans dla rozwoju demokracji. F. Azevedo wierzył, że Brazylię stać jednak na zmianę pod warunkiem prawidłowego jej przygotowania. A sposobem na takie przygotowanie powinna być transmisja kultury, bowiem same zmiany gospodarcze nie wystarczą do zmiany organizacji społeczeństwa (tamże, s. 73–85). To kwestia wniknięcia w mentalność narodu, a tego administracyjnie ustanowić się nie da. Dlatego mechanizmem brazylijskiego postępu winna być edukacja. Dzięki edukacji kultura miała stać się spoiwem przyszłej jedności narodowej w społeczeństwie zmagającym się z wyzwaniami swoich czasów.

Problem z odczytaniem myśli F. Azeveda bierze się stąd, że on sam nie przyjmował określonego szablonu myślowego. Owszem, podkreślał wartość zmiany, ale w odniesieniu do starego i niewydolnego modelu edukacji i szybko zmieniającego się świata. Owszem, podkreślał wartość tradycji, ale głównie w odniesieniu do poszukiwania fundamentu brazylijskiej kultury. Krytycy oceniali wartość jego dzieła przez pryzmat gotowych szablonów interpretacyjnych, podczas gdy jego autor starał się ich unikać. F. Azevedo koncentrując się na edukacji i podkreślając jej rolę, wcale nie przesądzał, że to właśnie ona decydowała o kształcie kultury. Skłaniał się ku analizie wieloczynnikowej, w której edukacja była czynnikiem ważnym, ale nie jedynym. Autor akceptował tezę, że zmiany urbanizacyjne w kraju silniej wpływają na kulturę aniżeli stary i niewydolny system edukacji. Autorowi chodziło o wyrównanie tej dysproporcji, dlatego dążył do unowocześnienia brazylijskiego szkolnictwa, uczynienia go bardziej wydajnym. W tym sensie edukacja, choć konserwująca tradycję i ukształtowane historycznie wartości kulturowe, sama nie musiała być konserwatywna. Edukacja jako transmisja kultury już istniejącej wcale nie musiała negować rozwoju i postępu.

F. Azevedo opracował koncepcję eklektycznie łączącą edukację nastawioną na pragmatyzm (praktyka i reforma) z taką, która odgrywała rolę pośrednika między teraźniejszością i tradycją. Szkoła miała być częścią systemu społecznego. Poza wywiązywaniem się ze swoich nominalnych zadań miała także stanowić niezbędny element funkcjonowania państwa jako całości. Innymi słowy, edukacja miała być nowoczesnym narzędziem służącym do skutecznego umacniania w społeczeństwie poczucia wspólnoty poprzez więź z tradycją i kulturą, szkoła zaś przygotowywałaby jednostkę do „członkostwa” w społeczeństwie nowoczesnym, a przy okazji wspomagałaby samo społeczeństwo w stawianiu się takim.

Dzieło Fernanda de Azevedo a brazylijska myśl społeczna

Książka F. Azeveda jest swoistym monumentem w dziejach brazylijskiej myśli społecznej. Należy do opracowań wnikliwych, rzetelnych i pogłębionych. Wszech-

stronnie odtwarza stan kultury brazylijskiej w określonym czasie, uwzględnia znaczenie tradycji i proponuje model edukacji w większym stopniu dostosowany do wyzwań współczesności. Z drugiej strony, autor nie forsował żadnej prowokacyjnej koncepcji, nie wymierzał ostrza krytyki przeciwko określonym zjawiskom czy problemom społecznym. Nie stawiał tezy o konieczności przewartościowania narodowej kultury, chciał jedynie zreformować przestarzały system jej transmisji – brazylijską edukację.

Autor nie szukał błędów w brazylijskiej historii, raczej pokazywał pozytywne strony narodowej tradycji. Był świadomy, że nie istnieje kultura idealna, a większą identyfikację z własną uzyska się po jej lepszym poznaniu. W książce *A cultura brasileira*, a także w późniejszych pracach, analizował przepełnioną kontrastami kulturę narodową, poszukując możliwości budowania integracji społecznej (Nascimento 2012, s. 424).

Różnorodność jako niezbywalna cecha brazylijskości nie wytworzyła kultury zuniformizowanej, lecz kulturę wartości przekształconych. Bo indywidualizm i zróżnicowanie regionalne były początkiem procesu kształtowania się wspólnoty narodowej. *Wszystkie te grupy społeczne różnicowane czynnikami rasy, środowiska oraz sposobu organizacji pracy, poprzez uczestnictwo we wspólnym życiu, utworzyły mniej lub bardziej spójne społeczeństwo z własnymi zwyczajami, tradycjami i cechami* – pisał F. Azevedo (1950, s. 135). W nieustannym kontakcie wszystkie różnice z wolna dopasowywały się do siebie, modyfikowały się we wspólnym kierunku i w rezultacie nie zatracając swych cech dystynktywnych, zbliżały się do siebie na odległość, która tworzyła jedność. F. Azevedo wychodził z założenia, że idea wspólnoty społecznie konstruowanej oznacza automatycznie jej zmienność. Żadne społeczeństwo nie jest na nic z góry skazane, każde istnieje w określonych warunkach, ale o przyszłości może decydować samo. Także charakter narodowy może się zmieniać. Tutaj F. Azevedo widział swoją rolę – w dziele wspomagania narodu w zmianie adekwatnej do nowych czasów. Brazylię trzeba było dostosować do urbanizacji i industrializacji.

F. Azevedo nie wyostrzał różnic światopoglądowych, których istnienia musiał być świadomy. Jego obraz brazylijskiej kultury nie był ani fatalistyczny, ani bałwochwalczy. Dążył do obiektywizmu, którego brak zarzucają mu głównie myśliciele katoliccy, co samo w sobie nadaje sporom o obiektywizm ramy subiektywne. Ale F. Azevedo na pewno wypracował jasną myśl przewodnią, dzięki której tak rozległemu materiałowi zdołał nadać przemyślany kształt. Jak zauważył R. Bastide, stworzył on spójny obraz, traktując brazylijską kulturę jako pewną całość, a nie tylko jako zestawienie przeciwieństw i elementów określonego zbioru (Dimas 1994, s. 29).

Zmienności charakteryzującej społeczeństwo nie można mylić z przypadkowością i chaosem. Jeśli społeczeństwo istnieje, to znaczy, że istnieje jakaś głębsza więź łącząca poszczególne jednostki. Dotarcie do nich jest warunkiem rozumienia społeczeństwa i jego kultury. Brazylię tworzy naród względnie młody, dlatego też poznanie go jest trudniejsze. W czasach publikacji *A cultura brasileira* esencja narodowej więzi nie

uzyskała jeszcze wystarczająco wyrazistej formy w nowej, zindustrializowanej i zurbanizowanej rzeczywistości. Ona w takim świecie dopiero się formowała. I dlatego tak ważne było wspomnienie procesu kształtowania się narodowej tożsamości poprzez odpowiednio edukację, zaprojektowaną i dostosowaną do swoich czasów i warunkowań zewnętrznych. Nie neguje się faktu, że wcześniej nikt z podobną wnikliwością nie przedstawił tak kompleksowej próby diagnozy kultury brazylijskiej. Można wręcz powiedzieć, że dla późniejszych analiz brazylijskiej kultury F. Azeveda stworzył schemat referencyjny.

Historia dopisała gorzki epilog do tytanicznego wysiłku F. Azevedo z lat 30. i 40. W kolejnych dekadach zrozumiał on, że edukacja zawsze była i będzie narzędziem politycznym, wykorzystywanym przez elity do podtrzymywania społecznego *status quo*. Ideologicznie utożsamiając się z politycznym centrum, zarówno w latach 50., jak i 60., pozostawał krytykiem brazylijskiej polityki kulturalnej. Nie godził się na edukację nowoczesną w formie i tradycyjną w treści, która w rękach polityków stawała się narzędziem podtrzymania procesu cyrkulacji elit, i w okresie przyspieszonych zmian cywilizacyjnych nie spełniła swojego dziejowego zadania.

Bibliografia

- AZEVEDO F., 1950, *Brazilian culture. An Introduction to the Study of Culture in Brazil*, The MacMillan Company, New York.
- AZEVEDO F. et al., 2006, *O manifesto dos pioneiros da educação nova (1932)*, [in:] *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. especial, agosto 2006 (http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/22e/doc1_22e.pdf)
- CARVALHO DE CHAGAS M.M., 1989, *O novo, o velho, o perigoso: relendo "A cultura brasileira"*, [in:] *Caderno Pesquisa*, São Paulo, nr 79.
- CUNHA M.V., 2008, *O "Manifesto dos Pioneiros" de 1932 e a cultura universitária brasileira. Razão e paixões*, [in:] *Revista brasileira de história da educação*, nr 17.
- DIMAS A., 1994, *Os primeiros leitores de "A cultura brasileira"*, [in:] *Revista de Estudos Brasileiros*, São Paulo, nr 37.
- FAVORETO A., GALTER M.I., 2006, *Ambiguidade de Fernando de Azevedo sobre a atuação da CIA de Jesus na organização da educação brasileira no período colonial*, [in:] *Educere et educare. Revista de educação*, ano 1, nr 2.
- LEITE D.M., 1969, *O caráter nacional brasileiro. História de uma Ideologia*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo.
- MOTA C.G., 1977, *Ideologia da cultura brasileira (1933–1974)*, Editora Ática, São Paulo.
- NASCIMENTO A. SANTOS, 2010, *Cultura organizacional: cultura brasileira e humanismo na obra de Fernando de Azevedo*, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara/SP.
- NASCIMENTO A. SANTOS, 2012, *Fernando de Azevedo: dilemas na institucionalização da Sociologia no Brasil*, Cultura Acadêmica, UNESP, São Paulo.
- NOVA S. VILA, 2010, *Fernando de Azevedo, "A cultura brasileira"*, [in:] *Ciência & Trópico*, Recife, ano 28, nr 1.
- PENNA M.L., 2010, *Fernando de. Azevedo*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife.

- PILETTI N., 1994a, *Fernando de Azevedo*, [in:] *Estudos Avançados*, nr 8 (22).
- PILETTI N., 1994b, *Fernando de Azevedo, o educador e o humanista*, [in:] *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, ano 155, nr 383.
- REZENDE M.J., 2003, *Educação e mudança social em Fernando de Azevedo*, [in:] *Acta Scientiarum: human and social sciences*, Maringá, ano 25, nr 1.
- REZENDE M.J., 2004/2005, *Diferenciação, evolução e mudança social em Fernando de Azevedo*, [in:] *Cronos*, Natal, ano 5/6, nr 1/2.
- SANTANA P.M. DOS SANTOS, 2009, *Vozes que gritam em um Brasil que não quer ouvir: uma análise da literatura como forma de enfrentamento social da etnia negra*, [in:] *Estudos em Filosofia, Raça, Género e Direito Humano*, Brasília, ano 1, nr 1/2.
- TOLEDO M.R. DE ALMEIDA, 2000, *Reseña de 'A cultura brasileira' de Fernando de Azevedo*, [in:] *Revista Brasileira de Educação*, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Brasil, nr 14.
- XAVIER L.N., FREIRE A., 2005, *Consenso e conflito: Fernando de Azevedo e a reforma da instrução pública do Distrito Federal (1927–1930)*, [in:] *Pensamento social brasileiro*, ed. João Trajano Sento-Sé, Vanilda Paiva, Editora Cortez, São Paulo.

National culture and education in Brazil: tradition and reform in F. Azevedos's thought

Searching for the true meaning of national culture and identity was one of the most important concerns of Brazilian intellectuals in the first half of the 20th Century. In his works, Fernando de Azevedo (1894–1974) was trying to show the importance of education in the culture-making processes. He also led the action of educational reforms at all levels. The paper outlines the importance of F. Azevedo's thought in the history of Brazilian education, with special emphasis on how the national tradition should be reproduced in the way of projected reforms.

Keywords: *national culture, education, Brazil, Fernando de Azevedo*