

SÉRIE PÓS-CULTURA

Teorias da cultura

Antonio Albino Canelas Rubim

José Roberto Severino

ORGANIZADORES



EDUFBA

O livro *Teorias da cultura*, projeto coletivo do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA), analisa como pensadores fundamentais dos séculos XIX e XX tematizaram a cultura. Com esse objetivo, foram convidados estudiosos especializados nos pensadores selecionados visando construir um panorama, complexo e plural, de reflexões acerca da cultura. Por óbvio, é impossível contemplar todas as contribuições relevantes de estudos da cultura, mas temos certeza de que o presente livro traça um belo e rico panorama. Boa leitura dos encantos da cultura!

SÉRIE PÓS-CULTURA

Teorias da cultura

Antonio Albino Canelas Rubim
José Roberto Severino

ORGANIZADORES

UNIVERSIDADE FEDERAL
DA BAHIA

Reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor

Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

George Mascarenhas de Oliveira

Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté

Monica Neves Aguiar da Silva

Suplentes

José Amarante Santos Sobrinho

Paola Berenstein Jacques

Rafael Moreira Siqueira

Lorene Pinto

Lúcia Matos

Lynn Alves

COMISSÃO EDITORIAL
SÉRIE PÓS-CULTURA

Ana Paula Alves Ribeiro

Assumpta Sabuco Cantó

Berenice Bento

Carlos Yánez

Felipe Sotto Maior Cruz

Gabriel Cohn

Humberto Cunha

Joaquim Mateus Paulo Serra

Jorge Marín

Lia Calabre

Linda Rubim

Moisés de Lemos Martins

Naine Terena de Jesus

Rosimeri Carvalho

Rubens Bayardo

Tício Escobar

Urbano Mestre Sidoncha

Víctor Vich



SÉRIE PÓS-CULTURA

Teorias da cultura

Antonio Albino Canelas Rubim
José Roberto Severino

ORGANIZADORES

Salvador
Edufba
2024

2024, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba. Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial

Cristóvão Mascarenhas

Coordenação gráfica

Edson Sales

Coordenação de produção

Gabriela Nascimento

Projeto gráfico

Vânia Vidal

Editoração e capa

Rafa Moo

Imagem da capa

*Montagem feita usando foto
de Paul R. Burley - Wikipedia*

Revisão e normalização

Ive Pitanga e Marcelly Moreira

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Teorias da cultura / Antonio Albino Canelas Rubim, José

Roberto Severino, organizadores. – Salvador: EDUFBA, 2024.

350 p. – (Pós-cultura)

ISBN: 978-65-5630-636-0

1. Cultura – Estudo e ensino. 2. Cultura - Filosofia. 3. Identidade social.

I. Rubim, Antonio Albino Canelas. II. Severino, José Roberto. III. Título. IV. Série.

CDD: 306

Elaborada por Tatiane de Jesus Ribeiro CRB-5: BA-001594/O

Editora afiliada à



Editora da UFBA

Rua Barão de Jeremoabo | s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador, Bahia | Tel.: +55 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

SUMÁRIO

- 7 **Apresentação**
- 11 **A cultura como tema na filosofia de Kant**
Urbano Sidoncha | Idalina Sidoncha
- 27 **Marx, Engels, marxismos e cultura**
Antonio Albino Canelas Rubim
- 85 **Freud e a Cultura**
Urania Tourinho Peres
- 97 **Cultura na sociologia durkheimiana**
Paulo César Alves | Miriam Rabelo
- 125 **Wittgenstein e a cultura**
João Carlos Salles
- 153 **Antonio Gramsci: a dimensão política da cultura**
Bruno Borja | João Guerreiro
- 179 **Uma introdução aos estudos culturais em Walter Benjamin**
Willi Bolle
- 205 **A fenomenologia adorniana – teoria da pós-cultura?**
Francisco Rüdiger
- 247 **Clifford Geertz e o conceito semiótico de cultura**
Roberto Malighetti
- 269 **Pierre Bourdieu e a cultura**
Gabriel Peters
- 291 **Fakeconcepção da cultura do outro no racismo científico**
Renato da Silveira

329 **Apontamentos para pensar uma teoria da cultura no Brasil a partir de Fernando Azevedo**

José Roberto Severino

345 **Sobre os(as) autores(as)**



Apresentação

O Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) tem como foco de estudos a cultura, por meio de três áreas de concentração: cultura e desenvolvimento, cultura e identidades e cultura e artes. Como programa inscrito na área interdisciplinar da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), ele congrega estudantes provenientes de diversificadas áreas de conhecimento. Para acolher, de modo satisfatório, alunos oriundos de tantos campos de saberes, o Pós-Cultura buscou tecer um repertório comum para eles por meio de diferentes componentes curriculares, dentre eles dois dedicados às teorias da cultura, a serem cursados no primeiro e segundo semestres. Tais componentes curriculares buscam desenhar um panorama dos principais autores e correntes que contribuíram para pensar a cultura. Nessa perspectiva, os docentes do Pós-Cultura, em especial os dedicados a tais componentes curriculares, elaboraram um elenco, amplo e plural, de autores e correntes considerados significativos para os estudos da cultura. A linha de demarcação entre as duas teorias foi traçada nos emblemáticos anos 60 do século XX. Como toda fronteira, ela é imprecisa e porosa, mas possibilita alguma delimitação entre correntes e autores entendidos como “clássicos” ou fundantes e aqueles ditos contemporâneos.

De algum modo, o livro expressa as preocupações nascidas em torno dos componentes curriculares. Em deliberação coletiva, o Pós-Cultura definiu que destinaria dois livros da sua Coleção Pós-Cultura aos conteúdos pertinentes aos componentes curriculares Teorias da Cultura I e Teorias da Cultura II. A ideia não era apenas subsidiar a execução dos componentes curriculares, mas produzir um material acadêmico que pudesse

igualmente servir para apoio a outros cursos similares em programas de pós-graduação, que tenham interesse no tema da cultura, bem como atendessem às demandas de um público mais amplo de pessoas encantadas com a cultura e sua reflexão.

A pandemia na sua exigência de isolamento das vivências presenciais fez com que tais componentes curriculares, com destaque para o primeiro, passassem a mobilizar colegas estudiosos de outras universidades, especializados nos autores e correntes abraçados pelo componente Teorias da Cultura I. O trabalho conjunto com tais colegas qualificou o componente e permitiu uma cooperação acadêmica para além de suas fronteiras. Nesse sentido, o livro expressa não só horizontes e demandas dos componentes curriculares, mas também a incorporação virtuosa de colegas de outras universidades ao projeto aberto e plural de tratar de autores e correntes, que refletiram sobre a cultura e se tornaram referências para seu estudo, em uma perspectiva multidisciplinar. Assim, o livro mobiliza colegas instalados em diversas áreas disciplinares ou interdisciplinares.

O projeto editorial buscou acolher um espectro diverso de autores e correntes que impactaram os estudos da cultura. Eles estão organizados no livro por ordem de seus nascimentos: Immanuel Kant (1724-1804); Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) e marxismo; Sigmund Freud (1856-1939); Émile Durkheim (1858-1917); Ludwig Wittgenstein (1889-1951); Antonio Gramsci (1891-1937); Walter Benjamin (1892-1940); Theodor Adorno (1903-1969) e Pierre Bourdieu (1930-2002). Além dos autores e correntes listados, os organizadores do livro consideraram importante incluir um texto sobre o racismo científico e a cultura por conta de sua repercussão, inclusive interditando autores negros, e outro sobre um autor brasileiro escolhido, dentre muitos possíveis: Fernando de Azevedo (1894-1974). Apesar dos esforços dos organizadores, o projeto não adquiriu a dimensão sistemática pretendida, pois alguns autores e correntes considerados relevantes não estão presentes na edição primeira do livro. Nem todas as encomendas voluntárias se concretizaram. Desse modo, autores e correntes como: Edward Tylor, Franz Boas, Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel,

Noberto Elias, Max Weber, Hannah Arendt e a Fenomenologia estão, infelizmente, ausentes do livro. Uma próxima edição deve contemplar mais autores e correntes.

Um outro aspecto a ser comentado é que, apesar de proposta inicial de certa padronização em termos de páginas, alguns capítulos, por razões distintas, terminaram por se afastar da sugestão padrão, que nunca foi rígida, mas funcionava apenas como orientação.

Esperamos que o livro colabore com os estudos das teorias das culturas, apresentando um panorama de autores e correntes, que se não alcançou a amplitude pretendida, buscou trazer para a conversa acerca da cultura autores e correntes certamente fundantes das teorias das culturas. Resta desejar aos leitores uma agradável e proveitosa leitura.



A cultura como tema na filosofia de Kant

URBANO SIDONCHA | IDALINA SIDONCHA

Sobre o afã de unidade na avaliação da presença do conceito de cultura na filosofia kantiana: algumas considerações preliminares

A tentativa de construir redes de sentido, dando coerência e unidade àquilo que parece recusá-las, é uma das dimensões humanas mais celebradas pela Filosofia. Com efeito, a necessidade imposta pela razão humana de dar resposta a questões cuja complexidade parece sugerir que estão para lá da nossa própria capacidade de as conhecer é um dos traços mais pungentes dos sujeitos humanos quando o assunto é o conhecimento¹. Não espanta, por isso, que a frenética produção de sistemas filosóficos, erguidos como resposta a essa necessidade permanente de sentido na relação com um mundo em constante mutação, tenha ido a par com a denúncia

¹ O próprio Kant (1994, p. 3), no Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, parte dessa mesma constatação: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade”.

da sua estrepitosa falência. A coerência e robustez que orgulhosamente ostentavam punham como condição a rigidez das suas fronteiras, ilusão que a realidade, na sua deisciente dinâmica, se apressava em denunciar. Não espanta, por isso, que autores circunspetos e avisados como um Antero de Quental tenham instado os espíritos realmente inteligentes do seu tempo a que se abstivessem de construir novos sistemas sob o vetusto signo da clausura:

Não só se não criam já novos sistemas, verdadeiramente originais e inteiriços, mas todos os homens realmente inteligentes, inclinando-se, como é natural, mais ou menos para certas soluções gerais, forcejam, entretanto, por se conservarem sempre acessíveis a outras influências, venham elas donde vierem, contanto que sejam racionais. O *adepto* duma escola, segundo os velhos moldes, absoluto e intransigente, faz-nos hoje muito proxima-mente o efeito duma inteligência acanhada [...] (Quental, 1989, p. 120-121).

Essa grelha de análise, exposta aqui nos seus elementos mais estuan-tes, serve como advertência ao leitor do perigo que enfrentam todos quantos, ignorando esse elementar reparo de Antero de Quental, quei-ram apresentar versões aparentemente desempoeiradas desse anacró-nico modelo de sistema, em que a clausura, que é sempre uma limitação autoimposta, se toma equivocadamente por “coerência”, como se fossem conceitos permutáveis.

Ora, o que vale para os sistemas filosóficos vale também para a aná-lise que neles se inspira. Quando se trata de medir a relevância filosófica do tema da cultura na produção teórica de Immanuel Kant, não é incomum que sejam ensaiadas estratégias interpretativas para apresentar sob o signo da unidade o tratamento dispensado pelo filósofo de Königsberg a essa discussão. Essa estratégia incorre, no entanto, num duplo vício: não ape-nas ignora o apelo sensato de Antero de que a tentativa de construir sínte-ses, feita em nome de uma mirífica ideia de coerência, não deve privá-las da energia criadora que esteve na sua origem, por um lado; como esquece, por outro, a própria condição filosófica de Kant, um autor para quem o valor

da tensão, nascida da dissensão entre algumas das suas decisões teóricas de fundo de maior alcance, nunca deve ser filosoficamente subestimado.

Acresce a essas duas razões fundamentais o próprio grau de indeterminação que caracteriza o conceito de cultura, diagnóstico que, sendo atual aos dias de hoje, era, por maioria de razão, absolutamente premente na época de Kant². São boas razões, portanto, para evitar sugerir que o tema da cultura na filosofia kantiana se presta a essa visão sistemática, comandada pelas noções de harmonia e de unidade, ou pelo menos que dessa visão depende a própria relevância filosófica do tema da cultura nos escritos de Kant. Nos antípodas dessa interpretação ainda de superfície, encontramos nos textos desse autor registos diversos e ecléticos da palavra “cultura”³, tomada em diversas circunstâncias quer no seu uso como adje-

2 “In the late eighteenth century, German writers began using the term ‘Kultur’ – often spelled ‘Cultur’ until the late nineteenth century – in a confusing variety of ways. Mendelssohn, for instance, notes in the opening sentence of his 1784 essay, *On the Question: What Does ‘To Enlighten’ Mean?* that «the words *Aufklärung*, *Kultur*, and *Bildung* are still newcomers to our language. At the present time they belong me rely to the language of books. The common masses scarcely understand them.» And Herder, in the Preface to his *Ideas for the Philosophy of History of Humanity* (1784-91), remarks that «nothing is more indeterminate [*unbestimmter*] than this word» ‘Kultur’” (Louden, 2022, p. 187-188).

3 O próprio Kant mostrou-se absolutamente permeável a essa ambiguidade, tendo-lhe dado expressão e eco nos seus textos. Robert B. Louden, num trabalho dado à estampa em 2022 num volume coletivo já referido na nota anterior, colige algumas dessas flutuações de sentido que colocam o uso kantiano do termo “cultura” no perímetro dessa ambiguidade: “Kant also uses the term ‘Kultur’ in a variety of ways, and most of these ways do not correspond to current uses of the term. In the *Critique of pure reason*, he refers repeatedly to the «Kultur of reason» whereas in the *Metaphysics of morals* his focus is on «the Cultur of morality in us» and the «culture [*Anbau*] (*cultura*) of one’s natural powers (powers of spirit, mind, and body).» And in the third Critique, where he comes closest to offering readers a formal definition of culture, he writes: «the production of the capacity of a rational being for any ends in general (thus those of his freedom) is Cultur.» This «development of human capacities» notion is Kant’s core use of the term ‘Kultur’, and it is close to Cicero’s original sense of *cultura* as cultivation, but even here he quickly subdivides it into «the culture of skill» and «the culture of discipline.» But elsewhere Kant uses the term ‘Kultur’ to refer not to the development of human capacities but rather to the products and end-results of this cultivation – art and science” (Louden, 2022, p. 189).

tivo – “cultura da razão”⁴, por exemplo, na *Crítica da razão pura* –, quer no seu uso substantivo, como sucede no célebre § 83 da *Crítica da Faculdade do Juízo* (CFJ). Além desses usos, insuspeitos na forma explícita como se apresentam, há outros menos óbvios, mas nem por isso de consequências menos ponderosas. Tal é, por exemplo, o caso do conceito *implícito* de cultura, que representa na produção teórica de Kant uma orientação mais reflexiva dispensada ao tratamento do conceito de cultura, que é de resto inteiramente consequente com o próprio contexto em que ela se esgrime numa filosofia transcendental⁵.

O nosso desprezioso propósito neste trabalho será, pois, o de nos determos nessa que é a mais expressiva tentativa kantiana de definição do termo “cultura”, mostrando não apenas que ela é filosoficamente congruente com as principais decisões de Kant, mas também que ela colige determinações fundamentais para que o conceito de “cultura”, qualquer que seja o compromisso semântico de onde se parte, possa ser considerado já para lá do mantra da sua incorrigível indeterminação.

Autonomia e liberdade no esforço de reabilitação filosófica do conceito de cultura

Para que esse plano seja integralmente cumprido, será necessário que o conceito de cultura seja resgatado como interlocutor válido. Esse objetivo implica a concretização de um plano mais ambicioso que não poderíamos desenvolver aqui, mas que arranca de um postulado sobre o qual podemos dissertar um pouco mais.

4 Vide Kant (1994), em A 817 B 845, p. 647, ou em A 849 B 877, p. 669.

5 Essa tese é defendida por Ana Marta González nos seguintes termos: “[...] detrás de estos pronunciamientos cabe reconocer al Kant crítico, esto es, al Kant para quien el ejercicio mismo del pensar abre espacio a una concepción más reflexiva de la cultura, en la que ésta comparece como proyección de los intereses de la razón y, en último término, de la subjetividad humana. A esto último es a lo que llamo *concepto implícito de cultura* [...]” (González, 2014, p. 694).

A encruzilhada que o conceito de cultura deve superar de entrada, se quer reivindicar a relevância e a centralidade que os Estudos de Cultura lhe atribui, é a da escolha entre, por um lado, a *inaniidade* – fruto da sua polissemia e de um conceito que significa em excesso –, e, por outro, a do seu *acantonamento* a um escopo demasiado estreito, consequência da escolha entre determinações de primeira ordem (fundamentais) e de segunda ordem.

Temos vindo denunciar a falsa inevitabilidade dessa escolha (Sidoncha, 2023). Ao conceito de cultura não deve causar embaraço a diversidade de aceções e de possibilidades semânticas, se elas forem convenientemente devolvidas a um princípio que é capaz de robustecer-se, em vez de se pulverizar, nessa diferença. O mesmo raciocínio deve ser usado na avaliação da alternativa, muito cara, aliás, a uma certa ideia de ciência e de tecnologia, segundo a qual a cultura deve seguir a via da “naturalização”, assumindo o seu estatuto de “coisa”. A vantagem dessa segunda opção parece impor-se-nos sem resistência: se a cultura for exposta nessa sua condição de *coisa* – património, facto social, arte *et alii* –, a profusão de possibilidades de sentido que tradicionalmente a acompanha será finalmente contida, a indeterminação que a caracterizava será superada de entrada e a ciência que dela se ocupa poderá finalmente reivindicar de pleno direito um lugar ao lado das suas rigorosas congéneres.

Ora, o princípio que permite denunciar a falsa inevitabilidade da escolha sumariamente apresentada nas linhas precedentes é o que considera que a cultura é um *exercício* ou *esforço de contemporaneidade*. E o que significa essa asserção? De forma breve, que a cultura é o efeito dum processo de estabilização de sentido que tem no fator “tempo” um dos seus elementos mais estuantes. O amplo repositório das determinações de sentido que permanecem impassíveis na relação com o fluxo constante das águas do rio que, no célebre aforisma de Heraclito, definem a realidade no seu incessante *devenir*, é a cultura. No polo oposto, o jogo efémero da atualidade, que se esgrime no registo desenraizado e sobrepairante do “solipsismo do instante presente”, nada diz à cultura; significa, portanto, que os conceitos auxiliares de “tempo” e de “presença” se revelam recursos

fundamentais para que a palavra “cultura” possa recuperar a centralidade que muitos profetizaram.

A *operacionalidade* do conceito de cultura como um tal esforço de contemporaneidade depende, no entanto, de um outro preceito que atua subterraneamente como sua condição: o esforço, ou exercício, que referíamos atrás como parte da proposta para o conceito de cultura é, em parte, um esforço de *emancipação do homem em relação ao seu estado de ente meramente natural*, quer dizer, um esforço de afirmação de uma dimensão espiritual que transcende continuamente a animalidade de quem se guia cegamente pela faculdade da apetição⁶. É nesse ponto, aliás, que se intersectam, numa das suas múltiplas possibilidades de interseção, os conceitos de “cultura” e de “civilização”. Ora, essa emancipação pressupõe *autonomia da vontade*, que corresponde, sem variações de monta, à definição kantiana de “liberdade”. No seu *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, o autor esgrime a seguinte interpretação para a noção axial de “autonomia da vontade”:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (Kant, 1995, p. 85).

Poucas páginas volvidas, abrindo uma discussão sobre a transição da *Metafísica dos costumes* para a *Crítica da razão prática*, que tem como subtítulo “O conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade”, Kant apresenta-nos uma definição de “liberdade” ancorada no conceito mencionado anteriormente de “autonomia da vontade”. O texto reza assim: “Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (Kant, 1995, p. 94).

6 Tese semelhante é defendida por autores como José Eduardo Franco (2017, p. 117): “A cultura é a expressão da humanidade que procura transcender a sua condição animal, a sua condição de natureza”.

Justamente, um dos indisputáveis méritos de Kant nessa discussão que o converte numa figura incontornável para as hodiernas Teorias da Cultura é o fato de ter estabelecido essa correlação entre *autonomia*, *liberdade* e *cultura*, impondo a noção de “liberdade” como elemento central numa discussão que se pretenda minimamente circunstanciada do conceito de cultura. A liberdade será, pois, a condição sem a qual o dissídio cada vez mais fundo entre a afirmação do estado espiritual do homem e a sua inextirpável disposição da “animalidade”, imposta pela sua situação de sujeito *fenoménico*, natural, não poderia instalar-se:

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, *pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre que atribuir-se) é liberdade*. Ora à ideia de liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia [...]
(Kant, 1995, p. 102, grifo nosso).

Não por acaso, é a mesma definição que subjaz à interpretação proposta por Kant para o próprio conceito de “cultura”. No já anteriormente aludido parágrafo 83 da sua *Crítica da faculdade do juízo*, o autor ensaia a seguinte definição: “a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a cultura” (Kant, 1995, p. 361).

Nessa definição, ao lado da ideia de liberdade, pontifica a noção auxiliar de “aptidão”, que se revelará essencial, ver-se-á adiante, para compreender o alcance do próprio uso do conceito de cultura na filosofia de Kant.

Felicidade, aptidão, habilidade, disciplina: a grelha conceptual para a interpretação kantiana do conceito de cultura

Kant opôs os conceitos de “cultura” e “felicidade”: a felicidade, que é definida segundo esse autor como “a globalidade de todos os fins possíveis

do homem mediante a natureza” (Kant, 1995, p. 360), é ainda a expressão do triunfo da condição natural do homem, sujeita aos instintos e à faculdade da apetição, o mesmo é dizer, às suas inclinações. Não está suficientemente longe, portanto, do registo da mera animalidade, em que não são dados sinais evidentes de *independência* relativamente aos impulsos primários da natureza. Diferente será o conceito de “cultura”, enquanto *aptidão* humana que estabelece fins mais elevados – os tais fins *em geral*, que são assim designados enquanto são abstraídos de todos os outros fins cuja possibilidade assenta em condições naturais – do que os impostos pela tirania dos sentidos e que “não podem, de modo nenhum, ser procurados na natureza” (Kant, 1995, p. 360).

Já regressaremos a essa definição do conceito de cultura como “aptidão”, dado que o seu significado parece não ser constante na proposta de Kant. Entretanto, a possibilidade de prossecução desses fins mais elevados, sem relação, portanto, com aquilo que depende da natureza e que está diretamente ao seu alcance, mas ao mesmo tempo estabelecendo-os como fim último da própria natureza – e apenas o homem dispõe dessa prerrogativa, como observa Kant⁷ –, impõe uma nova distinção, feita entre uma cultura como *habilidade* e a cultura como *disciplina*, conceitos que, numa primeira aproximação, são apresentados como sendo determinações permutáveis adstritas à própria ideia de “cultura do homem”. Tal é precisamente a proposta expendida na *Crítica da faculdade do juízo*:

Ora, se temos de encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através da sua conexão com a natureza, então ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência [...], ou é a *aptidão e habilidade* para toda a espécie de fins, para o que a natureza [...] pode ser por ele utilizada. O [segundo] fim da natureza seria [...] a *cultura* do homem (Kant, 1995, p. 358-359, grifo nosso).

7 “Enquanto único ser na Terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo o seu destino” (Kant, 1995, p. 360).

Assim, e no seu registo como “habilidade” (*Geschicklichkeit*), a cultura está ainda presa às determinações da natureza e adequa-se aos seus fins. A independência relativamente às inclinações não está assegurada, e a vontade situa-se no perímetro da *heteronomia*⁸ e não ainda no da autonomia – correlato, como foi dito, de qualquer ideia coerente de liberdade –, enquanto tem fora de si, na natureza, o móbil que a determina. Uma vontade que é guiada pela tirania das inclinações naturais está irremediavelmente ferida do ponto de vista da sua liberdade. Como diz Kant, ela não é condição “[...] suficiente para promover a vontade [a liberdade] na determinação e escolha dos seus fins [...]” (Kant, 1992, p. 361).

Já a cultura como “disciplina” (*Disziplin*) reivindica, como explica o mesmo Kant, um sentido *negativo*, enquanto se define pela coerção sobre os mecanismos da natureza que nos impedem de agir livremente:

A última condição da aptidão [...] é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelos quais nós nos prendemos a certas coisas da natureza e somos incapazes de escolher por nós mesmos, enquanto permitimos que os impulsos sirvam para nos manietar, os quais a natureza nos forneceu como fios condutores para não descurarmos em nós a determinação da animalidade ou não a ferirmos, já que somos até suficientemente livres para a atrair ou abandonar, prolongá-la ou encurtá-la, segundo aquilo que exigem os fins da razão (Kant, 1992, p. 361).

8 “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação [...] só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*” (Kant, 1995, p. 86). Mais adiante, numa definição cabal desse conceito de heteronomia como estando nos antípodas de qualquer ideia coerente de liberdade, Kant adita: “Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; [...] a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à recetividade desse impulso” (Kant, 1995, p. 90).

Só aqui se estabelecem, portanto, os fins mais elevados que podem projetar-se como fim último da própria natureza. É nesse estágio que a cultura se autocompreende como exercício de uma liberdade irrestrita. Com efeito, a ideia de liberdade, a que Kant já fizera demorada menção *pela positiva* na *Crítica da razão pura* no célebre capítulo das “Antinomias da razão”⁹, embora aí num outro registro, pode ser vista sob um duplo ponto de vista: liberdade *externa* e liberdade *interna*. A liberdade externa é aquela que se manifesta na ausência de coerção sobre a pessoa humana, na condição de não quebrar normas previamente estabelecidas. A liberdade interna, por seu turno, define-se, nessa sua dimensão endógena, como capacidade para agir apenas de acordo com a razão, eliminando a resistência das inclinações às prescrições da razão. Como se compreende, há aqui nesse segundo sentido de liberdade, tomada como liberdade interna, uma exigência suplementar a favor da cultura.

Regressemos agora ao ponto que a nossa exposição deixou vacante e ao qual prometemos regressar; a saber, a definição kantiana da cultura como *aptidão*. Na sua autocompreensão como “disciplina”, a cultura fora definida como “coerção” exercida sobre os mecanismos da natureza que impedem o estabelecimento duma “cultura da razão”. Com efeito, sendo a cultura uma tal *aptidão* – a de permitir que a vontade, não obstante a sua encruzilhada existencial entre a natureza e a razão, seja determinada apenas de acordo com esta última –, a coerção exercida sobre a animalidade do homem emerge como uma das suas condições, a última, no dizer do Kant da CFJ. O autor sublinha enfaticamente a importância desse mecanismo da coerção, em que a cultura, dita da *disciplina*, emerge como uma disposição essencialmente “negativa”. Essa compreensão era já muito clara na *Crítica da razão pura*:

Mas onde os limites do nosso conhecimento possível são muito estreitos [...] e considerável o dano proveniente do erro, o caráter negativo de uma instrução, que unicamente serve para nos preservar do erro, tem ainda mais importância que muito ensina-

9 O ponto nodal dessa discussão pode ser encontrado em A 444 B 472 (Kant, 1994, p. 406-411).

mento positivo pelo qual o nosso conhecimento poderia aumentar. A coação, graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada, chama-se disciplina (Kant, 1992, p. 577).

Embora relevante e significativa para a cultura a existência de um mecanismo de coerção, mais importante será ainda para Kant a sua ausência, dado que o contributo essencial da cultura é justamente aquele que se faz *pela positiva*. Donde, se é verdade que a disciplina é um postulado fundamental em defesa da cultura, a sua afirmação plena dar-se-á unicamente quando for possível prescindir do seu efeito negativo:

[A disciplina] *distingue-se da cultura*, que deve simplesmente proporcionar uma aptidão, sem com isso destruir uma outra já existente. Para a formação de um talento, que já por si mesmo tem uma propensão para se manifestar, a disciplina dará um contributo negativo, mas a cultura e a doutrina contribuirão positivamente (Kant, 1992, p. 588).

A cultura, nessa sua singular configuração, emerge como marca indissociável do destino moral dos sujeitos humanos. É um destino que depende da possibilidade de determinar a vontade já muito para lá da obediência imediata ao jogo inopinado das inclinações, não como efeito de uma nova interdição ou limitação, mas como disponibilidade irrestrita para acolher os fins da razão.

Contributo(s) da filosofia kantiana para as hodiernas Teorias da Cultura: ponderações finais

A compreensão dos pressupostos subterrâneos do conceito de cultura, que aqui apresentámos como *exercício de contemporaneidade*, convoca, como foi dito, o esforço de emancipação do homem da sua condição de ente meramente natural. Esse esforço é indissociável duma certa ideia de liberdade, entendida como *autonomia da vontade*, de tal forma que a celebração da cultura é diretamente proporcional à capacidade de nos

opormos aos interesses e às inclinações privadas, os quais, cerceando a sua autonomia, constroem a vontade. Só num estádio de disciplina férrea da vontade e de afirmação da sua capacidade de se opor aos desvios da natureza pode a cultura emergir como exercício de uma liberdade irrestrita.

Isso não impede, no entanto, que a própria natureza assuma como função sua parte dum papel civilizatório – justamente a que está mais próximo do conceito de cultura – que aparta os sujeitos humanos do estado da mera animalidade:

[...] não é de ignorar-se o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa determinação mais elevada (as inclinações para o gozo) para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade. As belas-artistas e as ciências, que através de um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, o tornam, porém, civilizado, sobrepoem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto, os males com os quais [...] a natureza nos [castiga], convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixam sentir uma aptidão que em nós permanece oculta, para fins mais elevados (Kant, 1992, p. 363).

Como facilmente se constata, é sempre sob o signo da complexidade que a leitura kantiana do conceito de cultura se apresenta. Essa condição não diminui o peso do seu contributo para uma Teoria da Cultura ou mesmo para uma Filosofia da Cultura. Ao contrário, a distinção proposta por Kant entre uma “cultura da habilidade”, que convive sem contradição com inclinações e interesses enquanto disposições fixadas pela natureza ou dela dependentes, e uma “cultura da disciplina”, saída duma total *autonomia* da vontade, pode ser aplicada como fecunda grelha de análise para compreender um conjunto alargado de fenômenos contemporâneos.

Um caso exemplar dessa possibilidade de aplicação – que exorbita do propósito deste trabalho, e que por isso não poderemos aprofundar aqui

– está precisamente na compreensão da mui badalada condição da universidade como “instituição cultural”, a qual impõe uma distinção mais fina entre instituições culturais e instituições *intrinsecamente* culturais. É uma diferença que postula uma métrica específica no que diz respeito à ponderação das liberdades e às múltiplas formas de amordaçá-las.

Mas há muitas outras possibilidades de aplicação, tantas quantas as que postulam a própria ideia de liberdade, a mesma que Kant soube mobilizar como determinação essencial do conceito de cultura. Isso significa, portanto, que o espaço de afirmação da cultura é todo aquele em que a ideia de liberdade se apresenta como um postulado inegociável. Essa orientação não constitui pequeno avanço na discussão sobre cultura, fundamentalmente num tempo em que se nota alguma pulsão para o cerceamento de liberdades fundamentais, pretendendo que ele não signifique um recuo em toda a linha em conquistas fundamentais para a cultura, ou quando se pretende constringer direitos culturais há muito consensualizados com o argumento pífio de que não há aí sombra de investida contra o regime dos direitos, liberdades e garantias fundamentais.

A própria capacidade de afirmar a cultura para lá do exercício da mera *disciplina*, condição em que ela se apresenta essencialmente pela negativa, constituindo mais um exemplo do apego kantiano à ideia de liberdade quando está em causa a avaliação do papel da cultura, é simultaneamente uma projeção de grande alcance para uma discussão de fundo do seu conceito.

Aqui se cumpre, aliás, o segundo desiderato deste trabalho: o de mostrar que a leitura kantiana da cultura, ao robustecer algumas determinações essenciais diretamente adstritas ao seu conceito, ajuda a superar de entrada o mantra da sua incorrigível indeterminação. Como? Se for procedente a nossa tese de que a cultura é essencialmente um esforço ou exercício de contemporaneidade, a proverbial polissemia da cultura deixa de constituir um problema, dado que a seleção entre o que cabe e o que não cabe na esfera das suas determinações essenciais é determinada pela conjugação dos fatores “presença” e “tempo”. Isso confere ao conceito de cultura uma porosidade e uma ductilidade inteiramente novas, enquanto a

concentração de possibilidades de sentido, mais do que uma ameaça à sua integridade, representa agora a celebração da sua sadia orientação “ecológica”, que vê na diferença das suas determinações não tanto uma ameaça quanto uma projeção das suas ricas possibilidades. Ora, o plano que sustenta essa interpretação ecológica do conceito de cultura depende justamente dessa ideia kantiana de “aptidão positiva”, em que a capacidade de agregar e unir pesa mais do que aquela aptidão negativa que exclui e que des(cons)trói.

São muitas, portanto, as possibilidades de interlocução com/a partir da discussão kantiana. Este texto faz o levantamento de algumas dessas possibilidades. Sem elidir as tensões e ambiguidades que pontuam a filosofia de Kant quando o tema é “cultura”, sobra a convicção de que qualquer discussão rigorosa no âmbito daquilo a que se convencionou chamar de “Teorias da Cultura” não pode ignorar o contributo fundamental dessa filosofia.

Referências

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris: PUF, 1990.

FRANCO, José Eduardo. A fome de cultura é a raiz de todas as fomes. In: SIDONCHA, Urbano; MOURA, Catarina (org.). *Metamorfoses da cultura*. Lisboa: Ed. Vega, 2017. p. 115-126.

GONZÁLEZ, Ana Marta. Kant and a culture of freedom. *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie*, Stuttgart, v. 96, n. 3, p. 291-308, 2010.

GONZÁLEZ, Ana Marta. La doble aproximación de Kant a la cultura. *Anuario Filosófico*, Plampona, v. 37, n. 80, p. 679-711, 2004.

GONZÁLEZ, Ana Marta. La filosofía kantiana como filosofía de la cultura. *Isegoría*, Madrid, v. 51, n. 12, p. 691-708, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KYSLAN, Peter. What is Culture? Kant and Simmel. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, Madrid, v. 11, n. 4, p. 158-166, 2016.
- LOUDEN, Robert B. The Perfection of Humanity: Kant on Education and Culture. In: MORAWSKI, Tommaso (ed.). *Kant and Culture Studies on Kant's Philosophy of Culture*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2022. p. 187-200.
- MAKKREEL, Rudolf A. Animality, Humanity, and Culture in Kant and the Problem of Multicultural Engagement Today. In: MORAWSKI, Tommaso (ed.). *Kant and Culture Studies on Kant's Philosophy of Culture*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2022. p. 201-222.
- MORAWSKI, Tommaso (ed.). *Kant and Culture Studies on Kant's Philosophy of Culture*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2022.
- MURRAY, Bradley. *The Possibility of Culture: pleasure and moral development in Kant's Aesthetics*. Malden: Wiley Blackwell, 2015.
- QUENTAL, Antero de. Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX. In: SERRÃO, Joel (org.). *Filosofia*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1989. p. 114-172.
- SANTOS, Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos. *O conceito de cultura do ponto de vista da KDU*. 2022. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.
- SIDONCHA, Urbano. *Cultura reconsiderada*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Lisboa: Nau Editora & Documenta, 2023. (Coleção Fenomenologia e cultura).
- SIDONCHA, Urbano; MOURA, Catarina (org.). *Metamorfoses da cultura*. Lisboa: Vega, 2017.



Marx, Engels, marxismos e cultura¹

ANTONIO ALBINO CANELAS RUBIM

A verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende totalmente da riqueza de suas relações reais.

Karl Marx

É difícil escrever sobre Marx, Engels, marxismo e cultura, haja vista que a possibilidade de tratar um tema de envergadura tão ampla nas limitantes páginas de um artigo parece improvável. Daí o caráter panorâmico quase inevitável. O texto busca desenhar um cenário genérico das complexas conexões entre Marx, Engels, marxismo e cultura, apontando dilemas, desafios e desdobramentos. As dificuldades, entretanto, não se reduzem à dimensão do texto – muitos outros embaraços brotam na tessitura do trabalho.

Tratar o pensamento de Marx sem trazer à cena a companhia de Engels não parece ser fácil, na medida em que o quase eterno companheiro de trabalho e de lutas se impõe a cada instante, em coautorias e em textos marxianos, nos quais sua presença é notável. Eric Hobsbawm (2011b, p. 176) observa que, somente com a publicação da correspondência completa entre os dois, a partir da década de 1960, o estudo delineando as convergências, divergências e nuances de pensamento deles foi possível de

1 Para Carlos Nelson Coutinho e Ubirajara Rebouças, pensadores do marxismo.

modo mais rigoroso. O presente texto não pretende fazer tais distinções, e sim trabalhar as formulações como compartilhadas.

Outro dado a ser considerado é a singularidade da obra de tais autores, cujo trânsito em diferentes áreas disciplinares, a exemplo da filosofia, economia, história, sociologia, política, antropologia etc., se deu enquanto muitas delas ainda estavam em formação. O pensamento deles não assume uma feição interdisciplinar ou mesmo multidisciplinar, antes possui uma pretensão de abarcar a totalidade, que atravessa sem constrangimentos muitas áreas de conhecimento. De acordo com Hobsbawm (2011c, p. 21), “Não se trata de um pensamento ‘interdisciplinar’ no sentido convencional, [...] [e sim que] integra todas as disciplinas”.

Uma enorme dificuldade se apresenta também no esforço de delimitar pensamento e ação, inclusive porque tal pretensão se contrapõe às proposições de base do pensamento de Marx e de Engels, que buscaram, durante toda vida, conjugar pensar e agir. A famosa passagem marxiana, na décima tese sobre Feuerbach, diz muito a respeito do projeto deles, o qual aponta para a incessante busca de combinar pensamento e ação: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de modos diferentes; o que importa, porém, é transformá-lo” (Marx, 1974b, p. 11). Nessa perspectiva, o marxismo não pode ser estudado apenas como uma corrente de ideias, mas sempre como um movimento político-social-cultural, cuja pretensão é transformar a sociedade e cuja peculiaridade configura mais um dilema nada desprezível para o estudo.

A conjugação cogitada, mas nem sempre concretizada, conduz a outros impasses. Marx, em vida, escreveu, em carta à Engels, em 11 de novembro de 1882, “o que sei é que não sou marxista” (Konder, 2010, p. 48), pois certos descompassos entre sua atuação e o que começou a ser chamado de marxismo passaram a surgir. Nada estranho em uma corrente de pensamento, imbricada em movimento político-social-cultural, com uma expansão cada vez mais ampla e plural de militantes e de territórios. A colagem entre teoria e prática precisa dialogar, no dia a dia, com circunstâncias políticas, históricas e geográficas diversas e implica na conformação de marxismos, decorrentes das injunções espaciais e temporais

específicas e da capacidade de intelectuais orgânicos, evocando Gramsci, de elaborarem marxismos adequados às conjunturas e aos territórios. Diferente de outras correntes de pensamento, o marxismo conjuga dinâmicas próprias de pensamento com incidências bem mais pronunciadas do contexto político-social-cultural. Tais diálogos, algumas vezes constrangidos, são vitais para o desenvolvimento do(s) marxismo(s).

Eric Hobsbawm (2011b, p. 14-15), depois de observar o autor alemão, declara que “Se houve um pensador que deixou sua marca forte e indelével no século XX, foi ele”, e vai adiante ao afirmar que “[...] Marx é hoje, mais uma vez, e com toda justiça, um pensador para o século XXI”, ainda que este fosse, “[...] com certeza, bem diferente do Marx do século XX”. Para além da inevitável diferenciação por conta das temporalidades distintas, Hobsbawm (2011b, p. 16) assinala que “[...] o marxismo do século XX não se baseia no pensamento do próprio Marx, e sim em interpretações ou revisões póstumas do que ele escreveu”. O autor conclui que se deve “[...] rejeitar a ideia de que existe uma nítida diferença entre um marxismo ‘correto’ e outro ‘incorreto’” (Hobsbawm, 2011c, p. 22), e, por isso, em consonância com o historiador, optamos por falar em marxismos.

Marxismos oficiais e cultura

A busca por conectar pensamento e ação aparece como característica substantivas das vidas de Marx e Engels. Outra marca relevante emerge do diálogo crítico com diversos ideários existentes na época, tornando-se essa visita a tais correntes uma condição vital para sua elaboração conceitual-teórica-analítica e para seu distanciamento das mentalidades então prevalescentes na sociedade, cujo espectro do diálogo crítico apresenta larga amplitude e demonstra a riqueza da formação cultural deles.

No período pós-Marx, morto em 1883, e pós-Engels, falecido em 1895, há certo declínio da interlocução crítica. Seus discípulos voltam-se para o seu pensamento ainda que de maneira limitada, pois grande parte das suas obras não estava disponível, e principalmente para o esforço

de difusão e alargamento do movimento, inclusive com o surgimento do primeiro partido político no sentido moderno, permanente e não apenas eleitoral, como o Partido Social-Democrata da Alemanha, fundado em 1875, o qual foi predecessor da Segunda Internacional, formada em 1889.

O marxismo social-democrata tem lideranças políticas e teóricas como Engels, quando ainda vivo, Karl Kautsky, Eduard Bernstein e August Bebel. Ele centra sua atenção nos aspectos econômicos e pensa a transição para o socialismo como algo quase automático e determinado pela evolução do capitalismo, configurando uma transformação reformista sem rupturas. O declínio do diálogo se evidencia na conformação de uma ortodoxia autossuficiente, com horizonte economicista, mas ainda com certa abertura para tratar alguns pensamentos. Nesse período, o tema da cultura praticamente inexistente, na medida em que esse movimento tem escassa preocupação com a temática, ainda que não impeça reflexões, como o texto de Karl Kautsky (1980) acerca dos intelectuais. Sobre o artigo, Leonardo Paggi (1980, p. 20) comenta: “Falando do *Intelligenz* como um novo tipo de classe média, ele resolveu [...] com uma consideração sociológica, toda a variedade de questões que estavam inevitavelmente relacionadas com a questão dos intelectuais”². Mais adiante, a social-democracia do estado de bem-estar social se distancia do marxismo.

A ruptura acontecida no movimento social-democrata, por volta da Primeira Guerra Mundial e consolidada após a eclosão da Revolução Russa, faz nascer os partidos comunistas, reivindicados como pertencentes à tradição marxista e à III Internacional. Eles propõem superar o capitalismo através de ruptura revolucionária, e deles emergem lideranças políticas e teóricas diferenciadas, mas inscritas em um horizonte aproximado. Dentre elas, Vladimir Ilitch Lenin, Leon Trotsky e Josef Stalin.

Após a abertura de horizontes, própria dos instantes revolucionários, com a morte de Lenin, a ascensão de Stálin e o banimento de Trotsky, o marxismo da III Internacional adquire conformação dogmática, em inter-

2 “Hablando de la *Intelligenz* como un nuevo tipo de clase media, resolvía [...] con una consideración sociológica, toda la variedad de temas que se relacionaban inevitablemente con la cuestión de los intelectuales”.

pretação monolítica, que interdita o diálogo com outras formas de pensamento – mesmo as próximas ao movimento –, as quais são tratadas com censura, ataques, perseguições, violências simbólicas e até físicas. A atenção com a formação marxista dos militantes, característica da III Internacional, difere do que sucedeu com a Segunda Internacional. Entretanto, ela se vê sabotada pela imposição do “marxismo-leninismo-stalinismo”, que inibe o pensamento e a liberdade.

Assim, cultura passa a ser concedida como mero reflexo da infraestrutura e adquire um uso cada vez mais instrumentalizado por demandas políticas e ideológicas. Nos anos pós-Revolução Russa, existiu um importante debate e experimentação acerca do papel da cultura na transformação social, com distintas alternativas entrando em cena: democratizar a herança cultural existente, garantindo acesso às populações antes excluídas; criar cultura proletária, como propunha o movimento Proletkult; construir nova cultura, afinada com vanguardas, de acordo com Maïakovski e os futuristas; conformar em processo a cultura socialista, como propôs Trotsky. Essas e outras propostas animavam o debate, inspiradas nos marxismos e nas demandas da transformação da sociedade soviética. A política cultural, dirigida por Anatole Lunatcharsky, garantiu espaço livre para as disputas democráticas até que Stálin se impôs. Mesmo as teses polêmicas de George Plekhanov (1969), um dos primeiros marxistas russos a refletir sobre arte, vão ser deprimidas, com o imperativo do realismo-socialista, modo stalinista de tratar cultura e arte (Strada, 1987a, 1987b).

Com atenção para as intervenções de Lenin, a volumosa pesquisa de Jean Michel Palmier (1975) acompanha movimentos político-culturais e polêmicas artístico-culturais ocorridas pós-revolução. Palmier aponta o lugar das questões artísticas e literárias em sua obra: crítica aos romances populares, predileção pelo grande realismo russo, textos sobre Tolstói e discussões acerca das políticas culturais, com sua postura contrária ao Proletkult, em favor da democratização da herança cultural, inacessível aos proletários e camponeses. Apesar disso, não existe no arguto político reflexão mais sistemática sobre cultura. Só quase no final de vida, ele vai escrever algo contundente sobre cultura: “[...] anteriormente colocá-

vamos e devíamos colocar o centro de gravidade na luta política, na revolução, na conquista do poder etc. Hoje, o centro de gravidade desloca-se e transfere-se para o trabalho pacífico de organização ‘cultural’” (Lenin, 1981, p. 182). Tal ênfase torna possível a publicação de seus textos, sob o título de *Cultura e revolução cultural*.

As duas correntes hegemônicas do marxismo não estimularam o estudo das concepções sobre cultura contidas nos escritos de Marx e Engels, não incentivaram seus possíveis desdobramentos teórico-conceituais e até criaram diversas dificuldades para tais análises. O exemplo notório disso são os impasses vividos pelo Instituto Marx-Engels, fundado nos anos 1920, e pelo projeto Mega de edição de suas obras completas. As dificuldades culminaram com a demissão de seu dirigente, David Ryazanov, e a paralisação das publicações. Apesar disso, Mikhail Lifschitz conseguiu editar uma das primeiras coletâneas de Marx e Engels sobre arte e literatura, até hoje considerada referência.

Pode-se afirmar que tais marxismos oficiais, em suas reinterpretações das ideias de Marx e Engels, conformaram obstáculos para conhecer e desenvolver suas proposições sobre cultura. As formulações dos marxismos da Segunda e da Terceira Internacionais tinham hostilidade em relação à cultura e sua complexa dinâmica, a começar por suas “ortodoxias autossuficientes”, que bloqueavam a discussão marxista. Imaginar o socialismo como decorrência natural do desenvolvimento capitalista configura uma postura economicista nada saudável para a cultura, assim como pensá-lo como algo também inevitável pela ação revolucionária, com a cultura entendida mero reflexo da infraestrutura, viabiliza outro economicismo, no qual a cultura torna-se mero epifenômeno da economia. Em situação agravada pela instrumentalização política da cultura, imposta em termos nada democráticos, o realismo-socialista e a Revolução Cultural Chinesa aparecem como emblemáticos da instrumentalização política da cultura. Assim, no âmbito dos marxismos oficiais, a cultura se vê prejudicada.

Marxismos dissidentes e a cultura

As apropriações oficialistas não interditaram o florescimento de marxismos alternativos, muitas vezes perseguidos e olvidados, para lembrar o belo título do livro de Michael Löwy (1978), *El marxismo olvidado*. A IV Internacional, organizada por Leon Trotsky, não chegou a ser um movimento vigoroso e de massas; as explicações podem ser muitas, mas não cabe aqui discuti-las. Também não pode ser esquecida a cruel perseguição stalinista, a qual dizimou partidos e militantes. A rigor, o trotskismo se configurou como um marxismo dissidente, mesmo perpassado por noções da Terceira Internacional, que se mostrou mais aberto na relação à cultura. O próprio Trotsky elaborou reflexões em livros como *Literatura e revolução* e *Questões do modo de vida* (1985), bem como dialogou com André Breton, de acordo com o livro *Por uma arte revolucionária independente*, organizado por Valentin Facioli (1985).

A cultura teve mais acolhida nos marxismos alternativos. Os exemplos podem ser muitos: desde a esquerda da Social-Democracia, com figuras como Clara Zetkin, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo – que, em seu apoio crítico à Revolução Russa, escreveu, no calor da hora, uma visionária cobrança da democracia na revolução (1975) –, até o Austromarxismo, com sua presença singular no ambiente político-cultural austríaco e mesmo internacional, além de suas reflexões sobre educação, cultura e intelectuais; Otto Bauer, Victor Adler, Rudolf Hilferding e, em especial, Max Adler, com suas interessantes reflexões sobre tais temas se destacam (Adler, 1980).

Entretanto, é no chamado marxismo ocidental que a cultura vai encontrar um lugar apropriado para florescer. Ele nasce na década de 1920 e tem como inventores: György Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) e Antonio Gramsci (1891-1937); os livros *História e consciência de classe* (1923) de Lukács e *Marxismo e filosofia* (1923) de Korsch são fundamentais para seu surgimento. A expressão “marxismo ocidental” foi cunhada por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) em *As aventuras da dialética* (1955). Ele se tornou mais visível a partir de livros, em geral críticos, tais como:

Considerações sobre o marxismo ocidental (1976) de Perry Anderson (1938) e mais recentemente *O marxismo ocidental* (2017) de Domenico Losurdo. Dentre os poucos estudos brasileiros, dois podem ser destacados: *O marxismo ocidental* (1987), de José Guilherme Merquior, e *Capítulos do marxismo ocidental* (1998), organizado por Isabel Maria Loureiro e Ricardo Musse. As críticas à esquerda, diversas da *liberal-conservadora* de Merquior, enfatizam a ruptura entre pensamento e ação cada vez mais pronunciada no marxismo ocidental.

A noção envolve um conjunto bastante amplo e eclético de autores e correntes, por certo, como algumas características comuns; não basta ser um marxismo elaborado por autores do ocidente. Ele parece ser um desafio ao marxismo soviético da Terceira Internacional, um modo de pensar os dilemas do ocidente, no qual a revolução não conseguiu ser realizada. O pensamento de Antonio Gramsci, nesse sentido, aparece como significativo para pensar as peculiaridades da transformação no ocidente.

Apesar da diversidade de autores englobados, algumas marcas compartilhadas reúnem autores, tão distintos, como: Lukács, Korsh, Gramsci, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Hebert Marcuse, Lucien Goldmann, Henri Lefebvre, Lúcio Colletti, Della Volpe, Karel Kosik até Jean Paul Sartre e Louis Althusser, talvez o mais destoante entre eles.

Sem realizar uma análise detalhada, pode-se afirmar que, mesmo sem compartilharem todas os atributos, o marxismo ocidental colocou ênfase na: 1. superestrutura, filosofia, teoria, inovação conceitual e na cultura, pela qual teve um interesse absorvente; 2. perspectiva crítica, não dogmática e contraposta às ortodoxias oficiais do marxismo; 3. apartação crescente dos partidos e movimentos marxistas dominantes; 4. distância em relação ao evolucionismo e ao cientificismo, que marcaram os marxismos tradicionais; 5. visão humanista, a exceção de Althusser; e 6. interlocução e diálogo críticos com outras correntes de pensamento.

Merquior (1987, p. 23) observou que o marxismo ocidental, além disso, “[...] foi também, desde o início, uma teoria da crise da cultura, uma condenação formal e apaixonada da civilização burguesa”. Um exem-

plo eloquente dessa postura crítica está contida na dialética do iluminismo ou esclarecimento, conforme a tradução, de Adorno e Horkheimer (1985). Nela, iluminismo, modernidade capitalista e racionalidade instrumental são submetidos a uma profunda crítica. Cabe anotar que, nessa perspectiva, a Teoria Crítica se move nas fronteiras do marxismo.

O impacto da morte de Stálin, em 05 de março de 1953, o processo controlado/limitado de desestalinização – tornado visível durante o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956, com repercussões mundo afora – e o colapso do Socialismo Real no final da década de 1980 e início da década de 1990 desmontaram a dominância do marxismo-leninismo-stalinismo e libertaram o marxismo dessa visão monopólica e dos “[...] grilhões do Socialismo Real” (Musto, 2023, p. 29), abrindo novas possibilidades de interpretações e de inovações acerca do pensamento de Marx e de Engels, inclusive de suas relações com a cultura. Mesmo alguns partidos comunistas buscaram reimaginar o marxismo e o socialismo, a exemplo do eurocomunismo, entretanto sem repercussão duradoura.

No itinerário das interfaces entre marxismo e cultura, não pode ficar de fora a expressão “marxismo cultural”, cunhada e difundida internacionalmente pela extrema-direita, hoje com grande presença na cena contemporânea. Estranha à tradição marxista, ela, a rigor, tem antecedentes na luta contra o chamado “bolchevismo cultural”, acionado pelo nazismo para reprimir manifestações culturais e artísticas emancipatórias, que se distanciavam e contestavam, explícita ou implicitamente, as formulações e as produções nazistas no campo político-cultural. Isa Camargo Costa considera que o livro de Hitler, *Minha luta*, é a “[...] certidão de nascimento do *marxismo cultural*” e que “Uma vez no poder, o nazismo efetivamente desencadeou a mais vasta guerra de que se tem notícia contra todas as manifestações culturais que rotulou de *bolchevismo cultural* ou *arte degenerada*” (Costa, 2020, p. 16, 24).

Atualizada como “marxismo cultural”, a noção engloba, de maneira eclética, toda uma gama de atividades e ideias destoantes das autoritárias e conservadoras. Ele envolve, com destaque, o marxismo gramsciano, a

Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ideários alinhados às lutas feministas, antirracistas, contra a homofobia, em favor de migrantes etc. Em outros termos, ampla gama de expressões culturais crítico-emancipatórias presentes na atualidade.

O termo “marxismo cultural” nasceu nos Estados Unidos, no ambiente da extrema-direita, e é um instrumento político-ideológico para combater e destruir, em uma perspectiva visceralmente autoritária e mesmo neofascista, os adversários político-culturais, transformados em inimigos a serem aniquilados. Dos Estados Unidos, ele se disseminou e passou a frequentar os cenários político-culturais de extrema-direita em diversos países e figuras como Donald Trump, Messias Bolsonaro e Javier Milei, que utilizaram a expressão de modo recorrente, inclusive em discursos de posse.

A expressão, abrangente e eclética, não oferece qualquer rigor teórico-conceitual. Ela é mecanismo de luta ideológica, com teor autoritário e violento. Nessa perspectiva, ela não pode e não deve ser utilizada, nem muito mesmo ser assimilada ou aproximada do marxismo ocidental. Tais ressalvas são cuidados críticos vitais para não se deixar seduzir pela conjunção entre marxismo e cultura, expressa na noção; o aprisionamento ao mundo fenomênico conforma ideologia, em versão adorniana. Tomadas tais precauções, cabe anotar como a extrema-direita atual e mundial encara a luta política como perpassada pela luta cultural e como vê no marxismo um adversário cultural de relevância, a ser combatido. Por vias complexas, complicadas e transversas, a atualidade do marxismo se afirma como pensamento e atividade político-cultural contemporâneos.

Marx e Engels: vida, época e obra

Existem inúmeras biografias de Marx e de Engels, inclusive algumas recentemente publicadas no Brasil, como: *Karl Marx: uma biografia*, de José Paulo Netto, e *Friedrich Engels: uma biografia*, de Gustav Mayer, ambas publicadas em 2020, pela Boitempo. Não cabe no texto reproduzir seus

conteúdos. Mas, no cenário atual, parece necessário oferecer uma breve apresentação dos autores, pois hoje eles são desconhecidos ou mal conhecidos por amplos públicos. Há algum tempo, ela não faria sentido, dada à relativa vigência do marxismo no mundo e no Brasil, além da existência e disponibilidade de informações confiáveis sobre eles no espaço público, hoje infestado de dados, interpretações e notícias falsas. Cabe assinalar a presença na cena do recente filme *O jovem Marx*, de 2017, que trata dos anos iniciais de sua vida e de seu encontro com Engels.

Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) foram pensadores e ativistas político-culturais. Marx, que fez graduação em direito e doutorado em filosofia, pretendia ser professor. Suas condições de vida foram difíceis devido a sua militância e à intensa dedicação à produção de sua obra. A pobreza fez parte de longos tempos de sua vida. Para sobreviver, ele se dedicou ao jornalismo, fazendo análises e comentários de assuntos em geral políticos; era um jornalismo bem distinto do atual. Engels, como filho de um empresário, não passou pelas mesmas dificuldades, mas sua decisão político-ideológica afetou sua relação com o pai e seu acesso à riqueza paterna. Além do jornalismo, o jovem Marx teve investidas culturais na escritura de poesias. Isabelle Garo (2023, p. 465), após expor sua atividade poética, escreveu: “Marx pontou seus textos com numerosas citações de poemas, peças e romances que serviram para reforçar sua análise. Elas são um testemunho de sua vasta cultura e, acima de tudo, ao seu interesse nas imagens do mundo desenhadas por diversos autores”.

A opção e atuação de Marx e Engels pelo movimento dos trabalhadores foi vital nas suas vidas e obras. Eles sofreram muitas perseguições devido à tal escolha de militância, inclusive o exílio. Convidados pela Liga dos Comunistas, escreveram o famoso manifesto (1848); participaram, de maneira ativa, da Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1876), também conhecida como Primeira Internacional, e do Partido Social-Democrata alemão (1875). Engels, depois da morte de Marx, atuou na II Internacional (1889-1916) até seu falecimento.

A obra de Marx e de Engels sofreu influência crítica de muitos autores e correntes de pensamento e das condições de vida do século XIX:

históricas, políticas e sociais, em especial do mundo do trabalho. Como pessoas de grande erudição, eles se dedicaram à leitura crítica de inúmeros estudos em diversas línguas. De acordo com as recordações do genro Paul Lafargue: “Marx lia fluentemente em todas as línguas europeias e escrevia em três delas: alemão, francês e inglês, e o fazia tão bem que causava admiração a quem dominasse tais línguas”. Depois de anotar que ele “tinha grande facilidade para línguas”, Lafargue informa que, aos 50 anos, ele começa a estudar russo para analisar as singularidades da situação da Rússia e para desfrutar de escritores russos que amava, tais como Puchkin, Gogol e Schédrin, e estudar a situação da Rússia. Sua biblioteca pessoal possuía mais de mil volumes, com destaque para filosofia, economia política, história e literatura (Lafargue, 2019, p. 77).

Em sua casa, Shakespeare era uma bíblia, como recordou Eleanor Marx. Dentre os escritores que mais admirava, podem ser lembrados nomes como: Balzac, Cervantes, Homero, Goethe, Diderot e Hegel. Leandro Konder (2010, p. 50) escreveu: “Embora não tenha escrito nenhum ensaio sobre problemas específicos da cultura, Karl tinha uma formação cultural extremamente sofisticada. Aproveitou muito bem a escolha de Trier e a temporada em Berlim. Sua cultura literária era impressionante”. Quando estudou em Berlim, acompanhou cursos sobre mitologia grega e romana, Eurípedes, poesia antiga, história da nova arte e estética. Além disso, ele “[...] tinha um meio original de se distrair: a matemática, pela qual tinha particular predileção” (Lafargue, 2019, p. 77).

Em geral, três zonas de influências explicam a conformação do pensamento de Marx e Engels: a filosofia; a exploração e o movimento dos trabalhadores; e a economia política clássica. Na filosofia, destaque para o Iluminismo, o Idealismo alemão, Kant, Hegel, os hegelianos de esquerda e o “materialismo” de Feuerbach. Na exploração e o movimento dos trabalhadores, estudado por Engels em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), o socialismo utópico francês e de outras origens. Na economia política clássica inglesa, Adam Smith, David Ricardo e a alemã. Lenin (1981, p. 25, 36) escreveu sobre o tema um texto intitulado: “As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo”.

Recentemente, Michael Löwy (2023, p. 65), por meio de inovadoras análises, tem proposto uma quarta influência notável: o romantismo. Ele aventou: “Habitualmente, são mencionadas como principais fontes do comunismo de Marx (e de Engels) o socialismo francês, a filosofia alemã e a econômica política inglesa. Gostaria de acrescentar outra, tão importante quanto essas três e que contribuiu para moldar a crítica ao capitalismo e sua visão de uma sociedade emancipada: o romantismo”. Pouco depois, ele reiterou: “[...] o romantismo é uma das fontes negligenciadas de Marx e Engels [...]” (Löwy, 2023, p. 72).

A constatação não implica em inscrever tais autores no romantismo. Ele assegura que: “Marx e Engels não podem ser definidos, apesar do interesse deles em argumentos românticos, como românticos” (Löwy, 2023, p. 83). Maria Elisa Cevasco, em artigo para um livro em homenagem à Michel Löwy, já havia ratificado a hipótese proposta por Löwy e incluído no rol de pensadores influenciados pelo romantismo, além de Marx e Engels, William Morris, Herbert Marcuse, o jovem Lukács, Ernest Bloch e André Breton (Cevasco, 2007, p. 47). A atitude dos intelectuais alemães frente ao romantismo pode ser pensada na chave: “[...] metade canto lamentoso e metade folhetim mordaz, metade eco do passado e metade ameaça do futuro”, como eles descrevem o socialismo feudal, influenciado pelo romantismo (Marx; Engels, 2010, p. 218). A crítica do romantismo à implantação impiedosa do capitalismo, com sua feroz destruição de passados e pessoas, por certo, influenciou o olhar de Marx e Engels sobre a “força da grana que ergue e destrói coisas belas”, no cantar de Caetano Veloso.

O contexto histórico do século XIX, com intensas mudanças sociais em processo, teve destacada influência sobre a produção intelectual de Marx e Engels: a ascensão da burguesia, desde as revoluções inglesa e francesa; a revolução industrial em andamento, com a instalação do modo de produção especificamente capitalista; a conformação da modernidade político-cultural; as guerras entre as potências; a unificação da Alemanha (1871); os confrontos entre a burguesia e o proletariado, com os embates em 1848, a Comuna de Paris (1871) e as intensas lutas por jornada de

oito horas diárias, melhores condições de trabalho, aumento de salários, sufrágio universal, escola pública para filhos de trabalhadores, habitação decente: enfim, por direitos sociais e políticos. Nada casual que o livro *O direito à preguiça* (1880), de Paul Lafargue, genro de Marx e militante político, tenha sido um sucesso editorial no século XIX. Ele se volta para a relevante luta pela jornada de oito horas, pois a introdução da máquina na Revolução Industrial, ao invés de reduzir a jornada como seria possível, ampliou a exploração e o tempo de trabalho, demonstrando que a tecnologia não tem dinâmica autônoma e própria, mas desenvolve suas potencialidades em interlocução com a sociedade e com as lógicas nela dominantes.

Marx e Engels buscaram estudar as transformações em curso em seu tempo e antever seus possíveis desdobramentos futuros. Os estudos de Marx começaram no campo da filosofia, influenciados, em especial, por Hegel. Ele se envolveu com os hegelianos de esquerda, que privilegiavam o movimento, a dialética, em detrimento do enaltecimento do Estado, proposto pelo filósofo e assimilado por setores mais conservadores do hegelianismo. Logo depois, Marx e Engels elaboram uma profunda crítica do idealismo, visando tecer uma perspectiva materialista: *A ideologia alemã* é um texto representativo e exemplar da superação do hegelianismo de esquerda.

O encontro de Marx com Engels, além de colaborar na superação crítica do idealismo, permitiu a busca de conhecimento mais rigoroso das condições sociais e econômicas, fundamentais para desenvolver as análises do capitalismo, que assumiram prioridade para Marx. Para isso, ele mergulhou, crítica e intensamente, no universo da economia política. Aliás, Paul Lafargue (2019, p. 83) faz comentário sobre isso: “Julgavam que se rebaixava dedicando-se à agitação socialista e tratando de economia política, ciência que na época era pouco prezada na Alemanha”.

O pensamento de Marx e Engels é abrangente em termos de temas, espaços e tempos, mas eles não dedicam igual prioridade ao estudo das diversas áreas. As reflexões acerca da política são mais esparsas e menos sistemáticas, ainda que não deixem de se manifestar e de propiciar análises vigorosas de episódios, alguns deles fundamentais para a história.

O *manifesto do partido comunista*, com passagens superadas e outras atualíssimas, até hoje é lido e relido. Hobsbawm (2011b, p. 99) o considera “[...] o texto político mais influente desde a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, dos revolucionários franceses”. O *18 do brumário de Luís Bonaparte*, sobre os acontecimentos de 1848-1851, e *A Guerra civil em França*, dedicado à Comuna de Paris (1871), com inevitáveis interpretações datadas e atuais, continuam como exemplos de qualificadas análises de conjunturas políticas.

Para Raymond Williams (1969, p. 276), “Marx [...] esboçou, mas nunca desenvolveu por completo uma teoria da cultura. Seus comentários ocasionais acerca da literatura, por exemplo, são os de um homem culto e inteligente de sua época [...]”. Em geral, as referências à cultura estão diluídas nas obras de Marx e Engels, florescendo nas muitas citações e comentários acerca de escritores, pensadores, filósofos, historiadores, economistas, estudiosos, romancistas, poetas, dramaturgos, cientistas etc. Nelas, sua formação e erudição, bem como a atenção que eles dedicam à cultura, arte, ciência, filosofia, história, política, economia e sociedade, se mostram admiráveis.

Outra dificuldade se apresenta aos estudos sobre a relação deles com a cultura. As várias coletâneas organizadas, especialmente as mais antigas, tendem a reduzir a cultura à sua dimensão de arte e literatura, silenciando suas visões sobre seus outros aspectos. Algumas coletâneas recentes apenas agregam o termo “cultura” ao título e mantém a prioridade do conteúdo na arte e na literatura, a exemplo da coletânea *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*, editada em 2010. Tal atitude demonstra o caráter recente da compreensão mais larga da noção de cultura, inclusive entre os marxistas. Eles, apesar de olhares abrangentes de cultura como os de Antonio Gramsci e Raymond Williams, para lembrar dois nomes fundamentais nesse âmbito, ainda tendem a esquecer a cultura em seu sentido mais vasto. Fora artes e literatura, marcantes na vida de Marx e Engels, outras coletâneas colocam em cena temas correlatos à visão abrangente de cultura: “educação” (Dangeville, 1978), “comunicação” (Marx; Engels, 1979) e “jornalismo” (Marx, 1980).

A amplitude da noção de cultura, por certo, irá possibilitar a percepção mais aguda das contribuições de Marx e Engels aos estudos da cultura, pois a potência das suas análises gerais da sociedade capitalista traz um conjunto relevante de temas e noções, que têm relevante incidência nesse campo. A releitura de Marx e Engels com base na noção ampla de cultura – como a adotada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) que, além de arte, literatura e patrimônio, envolve concepções de mundo, modos de vida, valores, culturas populares e digitais, dentre outros elementos – deve abrir instigantes reflexões acerca das conexões entre esses estudiosos e a cultura.

Apesar da não reflexão sistemática de Marx e Engels sobre a cultura, eles e os marxismos têm uma repercussão importante sobre o campo cultural. Para comprovar a afirmação, basta elencar listas de artistas, intelectuais, cientistas, pensadores e fazedores de cultura, que mantiveram diálogos culturais, em tradução marxista. No panorama internacional: Guido Aristarco, Brecht, Breton, Della Volpe, Diego Rivera, Eisenstein, Fischer, Frida Kahlo, Garaudy, Goldmann, Górkí, Hauser, Kosik, Lefebvre, Lukács, Maiakovski, Marie Curie, Neruda, Picasso, Pierre Curie, Saramago, Sartre, dentre outros. No Brasil: Antonio Candido, Candido Portinari, Carlos Nelson Coutinho, Di Cavalcanti, Dyonélio Machado, Florestan Fernandes, Graciliano Ramos, Jorge Amado, Leandro Konder, Mário Pedrosa, Michael Löwy, Milton Santos, Nelson Pereira dos Santos, Nelson Werneck Sodré, Octávio Ianni, Oscar Niemayer, Paul Singer, Roberto Schwarz, Vilanova Artigas etc.

A respeito das contribuições aos estudos da cultura, visitados os itinerários de Marx, Engels e dos marxismos, pode-se sugerir um elenco panorâmico e não exaustivo de aportes às reflexões acerca da cultura tecidos por eles. Objetiva-se, apenas, traçar um panorama não exaustivo do universo das proposições contidas nos escritos de Marx e Engels e de certos desdobramentos e inovações efetuados por alguns autores com base em suas ideias.

Estética

Mesmo com o déficit de estudos acerca da cultura, a arte e a estética ocupam espaço privilegiado no horizonte marxista, seja pelo histórico papel de destaque das artes no universo da cultura, seja pela visão de cultura focada nas artes, inclusive na maior parte dos textos marxistas, seja pelo interesse despertado pelas artes em certos marxistas.

Uma primeira constatação nesse âmbito é que não existe em Marx e Engels uma teoria estética, apesar da rica convivência deles como obras de arte, em especial em moldes literários, algo afirmado textualmente por Lifschitz (2010, p. 43), Lukács (2010, p. 11) e Paulo Netto e Yoshida (2010, p. 7). Em outro texto, Lukács (1965b, p. 11), depois de observar que eles nunca escreveram um livro ou mesmo um ensaio dedicado às artes e à literatura, registra a presença constante de referência a elas em suas anotações, cartas e textos voltados para outros temas. Apesar disso, Lifschitz e Lukács trabalharam com a hipótese de que as obras de Marx e Engels e suas referências às artes e literatura oferecem contribuições para a construção de uma estética marxista, visão compartilhada por diversos autores. Isabelle Garo (2023, p. 475) escreveu sobre a estética em Marx: “nunca foi sistematizada, mas mantida borbulhando até a superfície”.

Adolfo Sanchez Vázquez (1972, p. 5) relata que os primeiros estudos estéticos marxistas aparecem nas últimas décadas do século XIX, com Paul Lafargue, Franz Mehring e George Plekhanov. Leandro Konder (1967, p. 39) considera Mehring e Plekhanov os primeiros críticos culturais marxistas, e os esforços de Plekhanov em sistematizar os princípios de uma estética marxista fizeram com que ele “[...] fosse considerado, em certa fase, o criador da teoria estética marxista”. A publicação de textos inéditos de Marx e Engels, novas pesquisas efetuadas, a exemplo das investigações de Mikhail Lifschitz no Instituto Marx-Engels-Lenin e os estudos de Lukács, trouxeram à tona a reinterpretação de suas ideias estéticas.

Conforme Lukács (1965a, p. 92), a estética marxista deve atuar em duas frentes: de um lado, enfrentar a autonomia idealista das artes e da literatura; de outro, não fazer concessões à sua identificação “mecânica e

vulgar” com a propaganda política. A destituição da plena autonomia da criação simbólica interdita as suas dinâmicas puras imanentes, que mantém as obras distantes dos dramas e tramas da vida. A perda da autonomia fictícia, de acordo com Raymond Williams (1969, p. 284), “[...] reduziu, em certo sentido, o valor da criação intelectual e imaginativa”. Agora, as artes e a literatura devem ser concebidas também em seu diálogo com o mundo da vida. Tal atitude, ainda segundo Williams (1969), “[...] representou mudança de status compatível à produzida por Darwin no que respeita ao homem”.

Em inúmeros trechos de cartas e textos, Marx e Engels se contrapõem ao uso político das artes e literatura, atitude reafirmada por vários autores. Isabelle Garo (2023, p. 477), depois de anotar que as formulações de Marx não levam a uma estética normativa, observa que elas liberam “[...] a atividade artística de qualquer injunção política relativa aos conteúdos ou tarefas”, uma afirmação idêntica que pode ser feita à sua subordinação a algum determinismo econômico. Vários textos e as vidas de Marx e Engels se contrapõem vivamente a tais concepções.

As artes e a literatura, apesar de condicionadas por circunstâncias sociais, espaço-temporais, possuem relações complexas com a sociedade e podem mesmo se manter, por vezes, distanciadas das relações de produção pre-valescentes. Marx (1973c, p. 298-239), na sempre lembrada “Introdução à crítica da economia política”, apontou a “[...] relação desigual entre o desenvolvimento da produção material e o da produção artística”. Pouco depois, ele escreveu: “[...] sabe-se que certas épocas de florescimento artístico não estão de modo algum em conformidade com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, por conseguinte, com o da sua base material [...]”. Diferente do que diz o marxismo em suas versões economicistas, a cultura, as artes e a literatura não podem ser reduzidas a um epifenômeno da economia. Como Marx (1973c, p. 240) enfatiza de maneira brilhante:

[...] a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopeia estão ligadas a certas formas do desenvolvimento social [...] [e sim] no fato de nos proporcionarem ainda um prazer esté-

tico e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis.

Karel Kosik (1976, p. 115) acena com o duplo caráter da obra de arte, asseverando que “Toda obra de arte apresenta um duplo caráter em indissolúvel unidade: é expressão da realidade, mas ao mesmo tempo cria a realidade, uma realidade que não existe fora da obra ou antes da obra, mas precisamente na obra”. Portanto, as artes e a literatura possuem duas dimensões imanentes: elas registram o que já existe e projetam o que ainda não existe. A convicção de artes e literatura como forma de conhecimento está reiterada nas obras de Marx e Engels. Ao escrever sobre a “brilhante escola moderna de romancistas ingleses”, Marx exprime a confiança que suas “[...] narrativas eloquentes e verídicas revelaram mais verdades políticas e sociais que aquelas demonstradas por todos os políticos, jornalistas e moralistas juntos” (Marx; Engels, 2010, p. 248).

A trajetória de configuração da(s) estética(s) marxista(s) se mostrou devedora do realismo. Em verdade, de distintos e até antagônicos realismos: desde o realismo-socialista, conjugação de instrumentalização política e subordinação economicista, até o realismo crítico, no qual se destaca a obra de Gyorgy Lukács, o qual, em seu esforço teórico-político, se contrapõe ao realismo-socialista, estética oficial do marxismo-leninismo-stalinismo. João Paulo Netto, assegurando que, apoiando-se em Engels, “Lukács sustenta que o realismo não é uma simples questão de estilo ou de técnica: é o problema nuclear de *toda* arte. O realismo não é um dado formal: é o único método compositivo que permite a realização da autêntica configuração artística [...]” (Paulo Netto, 2023, p. 54). José Paulo Netto (2023) e Sánchez Vázquez (1972), dentre outros autores, consideram o trabalho de Lukács consolidado em sua famosa *Estética*, a mais ambiciosa tentativa de construir uma estética marxista sistemática. No entanto, devido à sua adesão ao realismo como cânone, ela sofre restrições. Sánchez Vázquez (1972, p. 39, tradução nossa) conclui: “Como estética do realismo cativa por suas análises e sugestões penetrantes, mas ao estabelecer como crité-

rio de valor as condições que só o realismo pode satisfazer, torna-se uma estética fechada e normativa”³.

Fernando Peixoto (1974, p. 106) em sua análise sobre Brecht e sua estética, produto vigoroso da fusão da dialética marxista com a estética formal em pleno desenvolvimento, rememora as concordâncias, acerca do realismo, e as divergências entre ele e Lukács. Ele aponta o apego de Lukács aos padrões formais do realismo clássico e escreve contundente: “Brecht não quer fechar as portas da experiência” (Peixoto, 1974, p. 318). Para Peixoto (1974, p. 323), “[...] a forma não é tudo, mas possui importância essencial: negligenciando-a, reduz-se a obra de arte a nada”.

Apesar da forte presença do realismo, os marxismos conviveram com diversas estéticas de vanguarda e experimentais. Basta lembrar, a título de exemplo, de Maiakovski e os futuristas russos; de Boris Arvatov e o produtivismo; e de André Breton, com suas aproximações do Trotsky. As diferentes alternativas de propostas artísticas e literárias em torno da Revolução Russa demonstram as variedades de estéticas imaginadas em nome do marxismo: herança cultural, cultura proletária, cultura socialista, cultura de vanguarda dos futuristas e produtivismo, as quais emergem como alternativas de conformações estéticas. Os marxismos e, em especial, os marxistas de diferenciadas visões estéticas, tiveram notável presença no ambiente artístico, com suas proposições diversificadas acerca das artes e da literatura. Em 1967, em seu livro *Os marxistas e a arte*, Leandro Konder (1967) expôs formulações de 28 marxistas conhecidos, muitos deles com reflexões estéticas expressivas. Apesar disso, ele não deixa de assinalar que “[...] o desenvolvimento teórico da concepção filosófica geral do marxismo veio a manifestar, de modo geral, certa tendência para subestimar a estética e o estudo dos problemas da teoria marxista da arte” (Konder, 1967, p. 4). Não parece evidente que tal subestimação tenha se mudado de modo substantivo até a contemporaneidade, mas as possibilidades para estéticas inspiradas nos marxismos se mantêm abertas. Des-

3 “Como estética del realismo cautiva con sus penetrantes análisis y sugerencias hallazgos, pero, el erigir en criterio de valor las condiciones que sólo puede satisfacer el realismo, se convierte en una estética cerrada y normativa”.

necessário afirmar a posição contrária de Marx, Engels e dos marxismos à postura que advoga a arte pela arte.

Existência e consciência

O momento quase inaugural do marxismo está umbilicalmente associado às discussões acerca das relações entre consciência e existência. Trata-se de entender e superar o idealismo, ambiente no qual Marx e Engels vivem, e suas artimanhas na cultura. Em *A ideologia alemã*, buscando explicar a autonomização da consciência, eles escrevem:

A divisão do trabalho só se torna uma verdadeira divisão quando se separam o trabalho físico e o trabalho intelectual. A partir daí, a consciência pode imaginar-se como algo além e distinto da consciência da prática existente [...] a partir daí, a consciência se encontra em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria ‘pura’ [...] (Marx; Engels, 2010, p. 138).

Engels (1977, p. 42-43), em carta à Franz Mehring, comentando a dinâmica aparentemente autônoma, assinala: “Este modo de proceder é [...] evidente, já que toda ação humana, sendo realizada por intermédio do pensamento, aparece-lhe, em última instância, como sendo fundada igualmente no próprio pensamento”. Assim, no mundo fenomênico, colado às aparências imediatas da realidade, as ideias parecem governar a vida.

Marx e Engels buscam superar a visão idealista. Como observou, dentre outros, Karl Kautsky (2019, p. 319):

A concepção de história marxista pressupõe, assim como a hegeliana, da qual ela surge, que o desenvolvimento histórico é consequência da luta dos opostos (*Gegensätze*). Hegel, porém, entendia que se tratava de meras oposições do pensamento, oposições que o próprio pensamento criava. Marx e Engels, por sua vez, consideravam fundamentais para o desenvolvimento social as oposições do ser humano na luta pela existência.

Nesse sentido, eles contestam a suposta autonomia do pensamento, tão cara ao ambiente cultural da época, em especial na Alemanha. Conforme Lukács (1979, p. 91), “Desde *A Ideologia Alemã* que Marx e Engels haviam explicitado claramente que os diferentes domínios ideológicos, portanto também a arte e a literatura, não poderiam ter pretensões a um desenvolvimento autônomo”.

Questionada a autonomia do pensamento, torna-se preciso imaginar de outro modo as relações entre existência e consciência. Na própria *A ideologia alemã*, eles assinalam: “A produção de ideias e representações, da consciência, aparece, a princípio, diretamente entrelaçada com a atividade material [...] como a linguagem da vida real”⁴. Pouco depois, acrescentam: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx; Engels, 1974a, p. 25-26). Em idêntica perspectiva, Marx (1977b, p. 21), em correspondência à Paul Annenkov, afirma que “[...] os homens produzem relações sociais, de acordo com a sua produtividade material, [e] criam também as ideias, as categorias, ou seja, as expressões abstratas ideais dessas mesmas relações sociais”.

Agora, o pensamento não aparece como algo distinto e distante da vida, mas como parte dela. Raymond Williams (1979, p. 65) percebeu tal mutação e constatou a importância da atitude para a inauguração da perspectiva marxiana. Ele escreveu: “A consciência é vista do início como parte do processo social material humano, e seus produtos em ‘ideais’ são então parte desse processo, tanto quanto os próprios produtos materiais. Foi esse o peso central de toda argumentação de Marx”.

Para Marx e Engels não basta constatar que existência e consciência interagem sempre. Em famosas passagens, sempre citadas, eles definem uma relação de determinação entre existência e consciência contraposta àquela vigente na época. Tal mudança de horizontes é crucial para a passagem do idealismo a uma perspectiva materialista. Ainda em *A ideolo-*

4 “La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material [...] como el lenguaje de la vida real”.

gia alemã, eles afirmam: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2010, p. 97). A ideia fundante da transição está reafirmada em outros textos, a exemplo do livro *Contribuição à crítica da economia política* (1859), escrito por Marx (1973c, p. 28) oito anos antes de *O capital*. No livro de 1859, ele reafirma: “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”.

Firmado o ponto de vista materialista, é necessário explicitar algumas compreensões para evitar interpretações simplórias do tipo entender a consciência como mero epifenômeno da existência. Não se trata aqui de uma relação mecânica e unilateral. Octavio Ianni (1979, p. 22) faz uma interessante constatação a esse respeito: “Para Marx, a consciência social exprime e constitui, ao mesmo tempo, as relações sociais”, atitude que é muitas vezes afirmada em textos de Marx e de Engels. Uma das formulações mais expressivas em tal perspectiva aparece no texto marxiano sobre o 18 do Brumário de Luís Bonaparte:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (Marx, 1974a, p. 17).

Ao exprimir e agir, a consciência adquire certa autonomia em relação à existência. Tal autonomia relativa aparece reafirmada em diversos textos de Marx e, em especial, de Engels, devido a interpretações estreitas das conexões entre existência e consciência, inclusive de muitos marxistas. Lukács (1965b, p. 12), por exemplo, comentou que: “Nem ciência, nem os seus diversos ramos, nem a arte, possuem história autônoma, imanente, que resulte exclusivamente da sua dialética interior”, ou seja, o pensamento em suas diferenciadas áreas de conhecimento, além de terem que obedecer às suas próprias dinâmicas, também e necessariamente intera-

gem com a vida social e sofrem condicionamentos dela para seus desenvolvimentos, muito distinto do que acreditava o idealismo e imaginam os adeptos da cultura elitista, da arte pela arte e da ciência pura.

Destituída a postura de uma autonomia plena, Marx, Engels e marxistas posteriores afirmaram a autonomia relativa do pensamento, das artes e das ciências, pois todos devem também respeitar e mesmo superar as regras específicas das diversas áreas da cultura, aprimoradas através das histórias especializadas de cada uma delas. A consciência se move no intenso diálogo com as circunstâncias sócio-históricas, e a complexidade da autonomia relativa se expressa através de inúmeras possibilidades de concretização e expressão. Engels, atento à questão, pontuou: “Quanto mais o domínio que estudamos se afasta do econômico e se aproxima da pura ideologia abstrata, mais chegamos à conclusão que, quando mais o avanço histórico apresenta acasos, mais a sua curva se apresenta em ziguezagues” (Engels, 1894 *apud* Marx; Engels, 1974b, p. 42). Desse modo, qualquer análise simplista da autonomia relativa da consciência em relação à existência parece não obter acolhida em suas formulações.

Classes sociais e cultura

A transformação do pensamento de Marx e Engels, ao se distanciar do idealismo e se aproximar do materialismo, com sua atenção para as condições de vida e de produção, não só redefiniu as conexões entre existência e pensamento, mas trouxe para a cena ou inventou algumas noções que têm impacto relevante nas contribuições críticas de Marx, Engels e dos marxistas no campo dos estudos da cultura. Um desses conceitos se chama “classe social”.

Marx, em carta à Weydemeyer, explicou que: “[...] não me cabe o mérito de ter descoberto a existência das classes sociais na sociedade moderna ou a luta entre elas” (Marx, 1951 *apud* Marx; Engels, 1977a, p. 25). Entretanto, as noções de classes sociais e luta de classes passaram à história muito associados aos nomes de Marx e Engels e ao marxismo. Não

interessa aqui enfrentar tal discussão, mas mirar os enlaces entre cultura e classes sociais. Conforme a citação clássica:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. (aqui entre tais trechos) A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (Marx, 1974a, p. 17).

No *Manifesto comunista*, a ideia é retomada em termos próximos: “O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se modifica à proporção que se modifica a produção material? As ideias dominantes de uma época são sempre as ideias da classe dominante” (Marx; Engels, 1977b, p. 102). Marx, em seu principal livro, constata algo similar em relação ao capitalismo, alargando a potência da dominação simbólica: “Numa sociedade dominada pela produção capitalista, o próprio produtor não capitalista é dominado pelas concepções capitalistas” (Marx, 1951 *apud* Marx; Engels, 1974b, p. 199). Assim, ele não só ratifica o predomínio cultural da classe dominante, como amplifica a potencial hegemonia para atingir segmentos não capitalistas.

As conexões entre classes e cultura não se apresentam sem complexidades e fissuras. A famosa passagem sobre as dificuldades de compreender a persistência da arte grega e da epopeia já indicam que as determinações de classe sobre as manifestações culturais têm limitações. Elas podem transcender as marcações de classe, ainda que isso não seja possível para todas as manifestações culturais, mas aconteça em casos mais excepcionais e inventivos. A transcendência das fronteiras de classe também ocorre em relação aos indivíduos. No *Manifesto comunista*, Marx e Engels (1987, p. 43) formulam a hipótese ao propor que:

[...] uma pequena parte da classe dominante se desliga desta e se junta à classe revolucionária, à classe que traz nas mãos o futuro. Assim, tal como anteriormente uma parte da nobreza se passou para a burguesia, também uma parte da burguesia se passa para o proletariado, e nomeadamente uma parte dos ideólogos bur-

gueses que conseguiram elevar-se à compreensão teórica de todo movimento histórico.

As intensas transformações ocorridas na configuração das classes sociais, nem sempre de acordo com as previsões de Marx e Engels, não invalidam tais noções como chaves para analisar a contemporaneidade. A discussão do tema exige longo tempo de reflexão e foge às possibilidades do presente texto. Muitos podem ser as referências e argumentos acionados para demonstrar a relevância das classes para os estudos da cultura nos dias atuais. Melhor que exemplos de outros autores para reafirmar as conexões entre cultura e classes sociais, é recorrer a trechos de Marx e Engels de intensa atualidade. Em *A ideologia alemã*, eles escreveram algo que parece adequado para a compreensão fina do capitalismo em sua versão neoliberal, com a tentativa de imposição de seu pensamento único como verdade sem possibilidade de discussão:

Com efeito, cada nova classe que passa a ocupar a posição daquela que a dominava antes é obrigada, para atingir os objetivos que persegue, a apresentar o seu próprio interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, ou seja, expressando isto em termos ideais, para dar uma forma geral às suas ideias, para apresentar essas ideias como as únicas racionais dotadas de validade absoluta (Marx; Engels, 1974a, p. 52, tradução nossa)⁵.

Para concluir essa visitação às classes sociais como contributo para os estudos da cultura, um tema recorrente exige ser tratado, ainda que de maneira breve: a questão do sujeito da criação cultural. A oscilação entre uma visão individualista e outra coletivista parece marcar a história da cultura, ainda que nos últimos tempos o individualismo seja a tônica. Uma interpretação bastante livre da proposta de Lucien Goldmann de sujeito

5 “En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas da forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”.

transindividual pode ajudar a sair dessa armadilha. Depois dele esclarecer que “[...] não se trata em tudo isso de uma consciência coletiva que se situaria no exterior das consciências individuais” (Goldmann, 1973, p. 83), Goldmann (1973, p. 89) constata que

[...] cada vez que abordamos um texto cultural importante ou um acontecimento histórico, nos encontramos face a um objeto de estudo no qual o sujeito transindividual ou, se quisermos, o sujeito coletivo, se exprimiu num nível de coerência muito mais elevando que o atingido pela consciência dos indivíduos médios [...] e isto quer dizer num nível de estudo positivo que se pode abstrair o fator individual.

Em outros termos, ele sugere que alguns indivíduos, dada a sua capacidade e mesmo genialidade, podem sintetizar as concepções de mundo de um coletivo, grupo ou classe social. Não por acaso, muitas vezes, sentimos que alguns criadores e obras culturais exprimem de modo mais articulado e consistente aquilo que pensamos e/ou sentimos.

Ideologia, infraestrutura, superestrutura e determinação

A noção de ideologia também não nasce com Marx e Engels, ela surge como proposta de ciência para o estudo das ideias, formulada pelo filósofo francês Destutt de Tracy (1754-1836). Sobre a ideologia, Raymond Williams (1979, p. 60) afirma: “Mas é, evidentemente, um conteúdo importante em quase todo pensamento marxista sobre a cultura [...]”. O uso marxista da noção muda seu significado de maneira substancial. Muitos marxistas recorreram ao termo em suas análises, desde os próprios Marx e Engels, *vide* a famosa *A ideologia alemã* e outros textos, até autores como Antonio Gramsci e os aparelhos ideológicos e Louis Althusser, com sua transmutação em aparelhos ideológicos de estado, dentre inúmeros outros. Em geral, o sentido da noção, conforme Raymond Williams (1979, p. 71), “[...] oscila então entre ‘um sistema de crenças característicos de certa classe’ e ‘um

sistema de crenças ilusórias ou falsa consciência' [...]". Na opção inicial, ideologia significa concepção de mundo, construída a partir do pensar e do sentir de uma determinada classe social. Na segunda alternativa, ideologia aparece como falsa consciência, ou seja, consciência limitada pela incapacidade de entender a vida social de modo amplo e objetivo, devido aos interesses de classe específicos, que obstruem a percepção da totalidade social.

De acordo com pensador inglês algumas páginas adiante: "Todos esses usos variados de 'ideologia' persistem dentro da evolução geral do marxismo" (Williams, 1979, p. 73). Além dos sentidos já citados e de muitas outras variações de significado no âmbito plural dos marxismos, cabe citar mais uma alternativa para demonstrar a riqueza desse universo. Gabriel Cohn (1986, p. 11), em introdução ao pensamento de Theodor Adorno, considera que "Adorno desenvolve, ao longo de sua obra, uma concepção de ideologia que retoma temas básicos do marxismo". De acordo com ele, para o pensador da Escola de Frankfurt: "[...] a ideologia é precisamente a aparência socialmente necessária dos processos efetivos, e não é menos real nem menos importante do que eles" (Cohn, 1986, p. 13). O aprisionamento ao mundo fenomênico produz uma falsidade que se mostra intrínseca à ideologia, mas como assinala Cohn (1986, p. 12), "toda ideologia tem seu 'momento de verdade', insiste Adorno". Assim, ela exige uma crítica que seja imanente para que possa apanhá-la por dentro. Gisálio Cerqueira Filho (1983), em perspectiva aproximada, ao estudar *A ideologia alemã*, sugere que a ideologia combina ilusão – abstração e inversão – e alusão – pertinência à realidade não discursiva.

Qualquer que seja o entendimento do conceito de ideologia, ele surge como noção fundamental para as análises marxistas da cultura, sejam elas criativas ou problemáticas. Para além dos marxismos, a noção frequenta os estudos da cultura, ainda que ela tenha sido silenciada ultimamente. A invisibilização do termo e do uso da noção de ideologia é, sem dúvida, uma derrota para a imaginação crítica da sociedade e para os estudos da cultura.

As rápidas pinceladas acerca da noção de ideologia conduzem o texto aos correlatos registros da existência, da cultura e classes sociais, e agora também da infraestrutura e superestrutura, terminologia imanente do

marxismo e tão causadora de discordantes interpretações e de polêmicas em seu interior. Raymond Williams (1979, p. 79), mesmo preferindo iniciar o estudo por meio da afirmação de que o ser social determina a consciência, ressalta: “Qualquer abordagem moderna de uma teoria marxista da cultura deve começar pelo exame da proposição de uma infraestrutura determinante e uma superestrutura determinada”.

As duas alternativas não se excluem, mas a preponderância da primeira alternativa foi de tal modo significativa que se impôs. Como reconheceu, um pouco adiante do trecho, o próprio Williams (1979, p. 79): “Mas na transição de Marx para o marxismo, e no desenvolvimento da corrente principal do próprio marxismo, a proposição da infraestrutura determinante e da superestrutura determinada foi considerada, comumente, como sendo a chave da análise cultural marxista”. Maria Elisa Cevalco (2007, p. 47) agrega outra atitude que se torna dominante na transição entre Marx e os marxistas nos estudos da cultura: “[...] houve uma ênfase forte na proposição de que estudar cultura na tradição marxista era estabelecer as relações entre uma base cujas características eram bem conhecidas e seu reflexo em uma superestrutura que era dever do crítico especificar”. Enfim, passou a predominar nos marxismos oficiais uma visão da cultura que a reduzia a um epifenômeno da infraestrutura econômica.

Marx e Engels elaboraram inúmeros trechos voltados às relações entre infraestrutura e superestrutura. Uma das passagens de Marx mais citadas faz parte do prefácio da *Contribuição para a crítica da economia política*:

O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva a superestrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência (Marx, 1973, p. 29-30).

Engels, depois da morte de Marx, tentou se insurgir contra interpretação economicista, nem sempre com sucesso. Em correspondência à

Joseph Bloch, ponderou: “[...] Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto” (Engels, 1890 *apud* Marx; Engels, 1977, p. 34). Isso não significa que a economia seja o único fator determinante, conforme esclarece. De acordo com Engels:

Nós mesmos fazemos nossa história, mas antes de tudo com premissas e condições bem determinadas. Entre essas, são as condições econômicas as determinantes em última instância. Mas condições políticas etc., e certamente as tradições que assombram os cérebros dos homens, também desempenham um papel, embora não decisivo (Engels, 1890 *apud* Marx; Engels, 1977, p. 35).

O debate sobre tal temática tem vida longa e poderosa dentro e fora do marxismo, por meio de seus críticos, e não há possibilidade de acompanhar devidamente seu itinerário. Williams (1979, p. 82), que se debruçou sobre tal questão, verifica que: “Marx se insurge contra a separação entre consciência e pensamento, mas o marxismo ironicamente recai na separação entre infra e superestrutura”. Em texto ainda distante do marxismo, ele atribui a origem do problema à atitude do próprio Marx: “A dificuldade, porém, está na formulação original de Marx: aceitando os termos ‘estrutura’ e ‘superestrutura’ não como sugestiva analogia, mas na verdadeira descrição da realidade, os erros são inevitáveis” (Williams, 1969, p. 291). Isso significa que, ao invés de entender infraestrutura e superestrutura como categorias teóricas de análises da realidade, elas se transformam em realidade. Anos depois, o estudioso inglês imputa tal atitude aos “Analistas ortodoxos [que] começaram a pensar na ‘infraestrutura’ e ‘superestrutura’ como se fossem entidades concretas separáveis” (Williams, 1979, p. 85). Enfim, para ele, infraestrutura e superestrutura “[...] são indissolúveis, não no sentido que não se podem distinguir para finalidade de análise, mas no sentido decisivo de que não constituem áreas ou elementos separados, mas o todo, as atividades e produtos específicos de homens reais” (Williams, 1979, p. 84).

Emerge aqui outra categoria vital do marxismo: a noção de totalidade concreta. Marx (1973, p. 230), na introdução à *Contribuição para a crítica da economia política*, elucida que a totalidade concreta enquanto totalidade pensada é “[...] produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação”. Já o jovem Lukács (1975) assume tal categoria e a coloca como essencial para distinguir o marxismo de outras correntes de pensamento. O pensador húngaro, anos depois, ao comentar a referência a Shakespeare em um texto de Engels, comenta que: “[...] não só o convite a figurar sempre a totalidade concreta da sociedade no seu movimento, mas também uma precaução contra o isolamento elegante da literatura burguesa que se fecha aos elementos ‘não oficiais’, plebeus da sociedade” (Lukács, 1979, p. 139). A noção de totalidade concreta e sua dialética é tratada de modo inventivo por Karel Kosik em seu livro *Dialética do concreto* (1976).

A concepção do marxismo como centrado na totalidade concreta passa a ter vigência para as análises culturais que se distanciam dos marxistas oficiais e seu economicismo. Michael Löwy (2023, p. 35) observa que

Toda uma escola ‘dissidente’ de sociologia marxista da cultura iria privilegiar, desde Lukács, a categoria dialética da totalidade, em detrimento do reflexo. Segundo Lucien Goldmann, por exemplo, o grande princípio de método da sociologia marxista é o do ‘caráter total da atividade humana e o vínculo indissolúvel entre a história dos fatos econômicos e sociais e a história das ideias’.

Para pensar ideologia, infraestrutura e superestrutura, ainda resta a noção fundamental de determinação. Raymond Williams (1979, p. 87) chega a escrever: “Nenhum problema da teoria cultural marxista é mais difícil do que o de ‘determinação’”. O não enfretamento dessa questão abre flancos às críticas endereçadas por adversários teóricos e políticos de que o marxismo nada mais é que um determinismo econômico. Por conseguinte, torna-se imprescindível o debate do tema, ainda mais porque, o autor acrescenta: “Um marxismo sem um conceito de determinação é, com efeito, destituído de validade” (Williams, 1979, p. 87).

Em 1969, ele havia visitado o problema em texto anterior intitulado “Marxismo e cultura”. Nele, o estudioso inglês, um dos criadores dos Estudos Culturais, escreveu:

[...] uma teoria marxista da cultura admitirá diversidade e complexidade [...] [e] aceitará o acaso e certas autonomias limitadas; mas, com essas ressalvas, considerará os fatos da estrutura econômica e as relações sociais deles decorrentes como o fio condutor que entretece uma cultura e, acompanhando-o, é que podemos compreendê-la (Williams, 1969, p. 279).

Páginas adiante, ele próprio faz uma constatação bastante desconcertante: “O ponto básico, tal como de hábito se põe, está em saber se o elemento econômico é, de fato, determinante. [...] Penso, porém, que se trata de problema insolúvel” (Williams, 1969, p. 289). Logo ele, que havia também assinalado pouco antes nas folhas iniciais do texto, como justa razão, que: “Reconhecer essa complexidade é o primeiro elemento de controle de qualquer tentativa válida de elaborar uma teoria marxista da cultura” (Williams, 1969, p. 278).

Nas reflexões desenvolvidas anos depois, a questão aparece em toda sua complexidade, e o autor a trata de maneira bem mais madura. Para se distanciar da concepção do marxismo economicista oficial da determinação como sendo causa impositiva, ele busca descortinar os sentidos possíveis para superar tal visão reducionista. Ele constata que “[...] ‘determinação’ é vista como ‘fixação de limites’” (Williams, 1979, p. 89). Aqui, já aparece uma primeira demarcação: fixar limites não se confunde com impor unilateralmente um dado sentido. Em seguida, ele aprimora o sentido do conceito ao introduzir outro componente para sua elucidação, propondo que, “Na prática, a determinação não é nunca apenas fixação de limites, mas também existência de pressões” (Williams, 1979, p. 91). O processo de construção conceitual possibilita ao autor sugerir que “Esse tipo de determinação – processo complexo e interrelacionado de limites e pressões – está na própria totalidade do processo social, e em nenhum outro lugar” (Williams, 1979, p. 91). Novamente, reaparece a totalidade

como imanente ao marxismo na sua compreensão da realidade e na sua construção de noções para analisar a realidade.

Juarez Guimarães, em texto recente, revisitou as variadas tentativas de Engels para esclarecer melhor o procedimento da determinação, explicações que foram retomadas de maneira intensa na história do marxismo. Ele concluiu que Engels relativizou em diversos aspectos a questão da determinação em última instância, pois: 1) outros fatores políticos, legais, culturais e ideológicos exercem também sua atuação sobre a sociedade; 2) tais fatores interagem entre si e com a economia configurando reações recíprocas; 3) a política, a cultura e a ideologia possuem uma autonomia relativa ao econômico; 4) as atuações se dão de forma indireta, através de mediações; e 5) o condicionamento do econômico se exerce mais a longo prazo e menos nas circunstâncias e acasos imediatos (Guimarães, 2023, p. 18).

A proposta de Guimarães parece expressar com fidelidade as variadas intervenções de Engels acerca do assunto. Cabe acionar um exemplo para confirmar a boa capacidade de síntese do autor:

O desenvolvimento político, jurídico, filosófico, literário, artístico, etc. apoia-se no desenvolvimento econômico. Porém, estes elementos interatuam entre si, reagindo também sobre a base econômica. Não é verdade, portanto, que a situação econômica seja a causa, que só ela seja ativa e tudo mais passivo. Pelo contrário, existe um jogo de ações e reações sobre a base da necessidade econômica, que acaba sempre por se impor em última instância (Engels, 1890 *apud* Marx; Engels, 1977a, p. 46).

Para tratar o polêmico tópico, podem ser lembradas também contribuições de outros marxistas. Antonio Gramsci, por exemplo, sugere que em instantes de crise, fora da “normalidade” aparente da sociedade capitalista, podem acontecer certas alterações nos procedimentos ordinários de determinação, com a sobredeterminação de fatores políticos, culturais, sociais, ambientais e ideológicos em conjunturas especiais. Mas Gramsci é outro capítulo deste livro.

Karel Kosik (1976, p. 109) também se debruçou sobre a temática, ponderando que: “A economia não gera a poesia, nem direta, nem indiretamente, nem imediata, nem imediatamente: é o homem que cria a economia e a poesia como produtos da praxis humana”. Um pouco adiante elucida que “O primado da economia não decorre de um superior grau de realidade de alguns produtos humanos, mas do significado central da praxis e do trabalho na criação da realidade humana” (Kosik, 1976, p. 109), depois de expor que a praxis humana “[...] é o cenário onde se opera a metamorfose do objetivo no subjetivo e do subjetivo no objetivo[...].” (Kosik, 1976, p. 114), ele conclui:

Assim, a praxis compreende – além do momento laborativo – também o momento existencial: ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana, na qual os momentos existenciais, como a angústia, a náusea, o medo, a alegria, o riso, a esperança etc., não se apresentam como ‘experiência’ passiva, mas como parte da luta pelo reconhecimento, isto é, do processo de realização da liberdade humana (Kosik, 1976, p. 204).

Subsunções e cultura

A atenção principal de Marx e Engels com o desvelamento dos mistérios da produção material, não impediu a reflexão sobre as conexões entre elas e a produção simbólica, nem de pensar as singularidades vivenciadas pela cultura na sociedade capitalista. Pelo contrário, ela conformou um inovador olhar sobre as configurações culturais do novo mundo, admirável e controverso. Em *Teorias da mais-valia – história crítica do pensamento econômico*, Marx afirmou: “Se não abordarmos a produção material sob uma forma histórica específica, jamais conseguiremos distinguir o que há de característico na produção intelectual que lhe corresponde e a interação entre ambas” (Marx, 1894 *apud* Marx; Engels, 2010, p. 150). Antes, ele e

Engels, no *Manifesto comunista*, já haviam anunciado a tendência comum à internacionalização: “E isto se refere tanto a produção material, quanto à espiritual. Os produtos espirituais de cada nação tornam-se patrimônio comum” (Marx; Engels, 2010, p. 149). Os processos compartilhados não excluíam singularidades.

No livro *A liberdade de imprensa*, que acolhe textos marxianos sobre o jornalismo, pode-se encontrar sua defesa intransigente de que a mais primordial liberdade de imprensa consiste em que ela não seja um negócio (Marx, 1980), como também reflexões sobre o ofício de escritor, “[...] que não considera de nenhuma maneira seus trabalhos como meios”. Para ele, “O escritor, certamente, deve ganhar sua vida a fim de existir e poder escrever, mas não deve de nenhuma maneira existir e escrever a fim de ganhar a vida” (Marx, 1980, p. 52). Mais tarde, nas *Teorias da mais-valia*, Marx assinala: o “capital mercantil comum dos livreiros [...] nada tem a ver com o modo de produção capitalista em sentido estrito” (Marx, 1980 *apud* Marx; Engels, 2010, p. 153). Nesse livro, ele confessa que as produções culturais sob o capitalismo, comparadas à produção em seu conjunto, “[...] são tão pouco significativas que não podemos dedicar-lhes maior atenção” (Marx, 1980 *apud* Marx; Engels, 2010, p. 154).

Apesar da afirmação, faz reflexões sobre a produção simbólica e seus horizontes no capitalismo. Em *O capital livro I capítulo VI (inédito)*, ele considera que na produção simbólica feita para a troca e que produza mercadorias, existem duas possibilidades:

1. O resultado são mercadorias [...] que podem circular como mercadorias no intervalo entre a produção e o consumo [...]. A produção capitalista só se aplica aqui em forma muito limitada [...] [e] constitui apenas uma forma de transição para o modo de produção apenas formalmente capitalista [...].
2. O produto não é separável do ato de produção. Aqui, também, o modo capitalista de produção só tem lugar de maneira limitada, e [...] não se dá em algumas esferas (Marx, 1978a, p. 79).

Essas ponderações permitem que, ainda hoje, Isabelle Garo (2023, p. 473) anote: “[...] era a ideia de Marx de que o trabalho do artista escapa de

forma duradoura ao processo de subsunção real” e “Embora as atividades artísticas e culturais estejam se tornando mais próximas do que antes de outras atividades que estão sujeitas à lei do valor, elas continuam a escapar dessa lei em parte, mesmo que também se submetam e a ela em parte [...]” (Garo, 2023, p. 478). Sem dúvida, a produção simbólica, inclusive as artes possuem entraves à plena subsunção ao capital, mas é preciso considerar processos em curso desde o final do século XIX, quando Marx e Engels escreveram, como a tendência, assinalada por eles, da expansão do capitalismo, com todas suas contradições, avanços e mazelas. Marx (1978a, p. 67) escreveu: “Simultaneamente, a produção capitalista tende a conquistar todos os ramos industriais [...] nos quais ainda [se dá] apenas a subsunção formal”.

No capítulo 14 do livro um de *O capital*, Marx fala das subsunções, formal e real, do trabalho ao capital. Marx entende a subsunção formal do trabalho ao capital em dois sentidos: em sentido geral, como trabalho inserido no processo, que visa a produção de mais-valia; em patamar específico, como trabalho subsumido apenas formalmente, sem que o processo de produção, do ponto de vista técnico, tenha ainda se modificado (Napoleoni, 1981, p. 68). No dizer de Marx (1978a, p. 57): “No próprio modo de produção não se observa qualquer diferença nessa etapa. O processo de trabalho, do ponto de vista tecnológico se faz exatamente como antes, só que agora no sentido de processo de trabalho subordinado ao capital”; esse modo de produção se diferencia dos anteriores apenas em termos formais. No entanto, a relação do trabalhador como o capitalista se torna monetária e as condições objetivas – meios de produção – e subjetivas de trabalho – meios de subsistência – passam a ser monopólio do capitalista (Marx, 1978a, p. 56): “o mestre agora já não é capitalista, por ser mestre; mas, mestre, por ser capitalista” (Marx, 1978a, p. 62). Na subsunção formal, o trabalhador continua sendo um artesão, mas com seu trabalho aumentado; ele, entretanto, perde o controle sobre o trabalho total, que se torna mais coletivo com a organização manufatureira. Essa organização divide em partes simplificadas o trabalho, antes dominado pelos artesãos e mestres: nenhum indivíduo domina todo processo. Na subsunção formal, o capital

passa a controlar a organização do trabalho, já que ocupa a direção. A nova organização do trabalho, ainda sem novidades tecnológicas, aumenta a produtividade, que permite a passagem à subsunção real do trabalho ao capital.

Na subsunção real, o capital domina formal, material e tecnicamente o processo de trabalho (Napoleoni, 1981, p. 73). Conforme Marx (1978a, p. 58), “[...] a subsunção real do trabalho ao capital [cria] o *modo de produção capitalista propriamente dito* [...]”. A conformação dele exige grandes capitais, revolução que transforma “[...] toda figura real do modo de produção, e surge (inclusive do ponto de vista tecnológico) um modo de produção especificamente capitalista, sobre cuja base [...] se desenvolvem ao mesmo tempo as relações de produção, correspondentes ao processo de produção capitalista [...]” (Marx, 1978a, p. 55). Pela primeira vez, surge o modo de produção especificamente capitalista, depois de séculos de seu processo de constituição. Agora “[...] se ergue um *modo de produção tecnologicamente específico que metamorfoseia a natureza real do processo de trabalho e suas condições reais: o modo capitalista de produção*. Somente quando este entra em cena, se dá a subsunção real do trabalho ao capital” (Marx, 1978a, p. 66). Marx enfatiza a transformação social e econômica, que ocorre em tal momento histórico: “Com a subsunção real do trabalho ao capital, dá-se uma revolução total [...] no próprio processo de produção, na produtividade do trabalho e na relação entre capitalista e operário” (Marx, 1978a, p. 66).

A subsunção pode ser captada no terreno econômico, mas também no terreno material como surgimento da máquina. Em uma visão prospectiva e mesmo futuroológica, Marx pontificou:

Mas, uma vez assumido no processo produtivo do capital o meio de trabalho percorre diversas metamorfoses, a última das quais é a máquina, ou melhor dizendo, um sistema automático de máquinas, movimentado por um autômato, força motriz que move a si mesma; esse autômato é constituído de numerosos órgãos mecânicos e intelectuais, de modo que os próprios operários são determinados como órgãos conscientes desse autômato (Marx, [19--] *apud* Napoleoni, 1981, p. 87).

Para Marx, antes do capitalismo, o trabalho agia sobre a natureza por meio do instrumento de trabalho. No capitalismo, a relação é invertida e o trabalho é que se torna instrumento: a relação das máquinas com a natureza é mediada pelo trabalhador. “Em outras palavras: a própria essência da tecnologia capitalista reside no fato de que é invertida a relação entre o trabalho e o instrumento [...]” (Napoleoni, 1981, p. 88).

Agora, o trabalho se transforma em instrumento da relação produtiva entre a máquina e a natureza. Então, o trabalhador se torna em coisa, subordinado a outra coisa, que é a máquina. As condições objetivas de produção separam o trabalhador do próprio trabalho, e o conhecimento antes proveniente da subjetividade do trabalhador, agora se instala na máquina, como coisa exterior que comanda a relação produtiva. Desse modo, “[...] o trabalho e o conhecimento, são separados, não estão mais juntos; e, então, o trabalho se tornou uma mera ação mecânica e a ciência se colocou fora da subjetividade de quem trabalha; [...] encontra-se presente não em quem trabalha, mas dentro de uma coisa, pois é isso que é a máquina” (Napoleoni, 1981, p. 93). Assim, “[...] a máquina, enquanto tal, é ligada à alienação do trabalho” (Napoleoni, 1981, p. 94). Uma nova sociedade exige máquinas, tecnologias e ciências modificadas e adequadas a ela.

A produção e distribuição de bens culturais esteve fora da enorme transformação do capitalismo, mas não totalmente. Produtos passaram a ser distribuídos pela lógica de mercado, ainda que sua produção estivesse fora da lógica capitalista. Eles só se tornavam mercadoria através da circulação e distribuição; fora isso, mantinham quase intacto seu modo de produção. Em meados do século XIX, a consolidação do modo de produção material especificamente capitalista, com as máquinas, abre a possibilidade social e técnica do avanço do capital(ismo) sobre a produção cultural. A antiga prensa adaptada por Johann Gutenberg, no século XV, para a impressão de folhetos, jornais e livros, passa a ser substituída pela prensa mecânica com o aumento vertiginoso nas tiragens. Os jornais opinativos dão lugar aos jornais informativos, cada vez mais organizados como empresas. O capitalismo invade a esfera da produção da cultura e altera seu modo de produção. Para a invasão ocorrer não basta a mecanização da

prensa, mas enormes mudanças sociais são imprescindíveis: aumento do tempo livre, a partir das lutas dos trabalhadores por menores jornadas de trabalho, por aumentos salariais e pela universalização da escola pública. Sem tais condições não seria possível o desenvolvimento da imprensa de amplas tiragens.

De meados do século XIX até o século XXI, a humanidade vive uma explosão de novos meios de produção e distribuição de bens e serviços culturais, expressão mais rigorosa que meios de comunicação. Em verdade, não se trata só de comunicar, mas de produzir e distribuir bens simbólicos. Desde então, floresceram: cinema, rádio, televisão, vídeo, audiovisual, redes digitais/informáticas e plataformas, como assinala Nick Srnicek em *Platform capitalism* (2016). Inúmeros autores se debruçaram sobre tais temáticas – e aqui é impossível tratar deles –, mas nos cabe destacar dois: Theodor Adorno e Walter Benjamin, ambos estaladas nas fronteiras do marxismo. Suas análises tratam o tema com angulações diferenciadas.

Walter Benjamin, em seu famoso ensaio intitulado *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (2019), analisa dimensões político-estéticas. Ele questiona a antiga estética, baseada na obra original e única, não reprodutível, possuidora de aura, demandadora uma atitude de contemplação para sua fruição. De acordo com Benjamin, a capacidade de reprodutibilidade técnica, possível pelo avanço do capitalismo na produção cultural com a incorporação de tecnologias, coloca em xeque a velha estética e exige outra, sintonizada com o valor de exibição e não o valor de culto, próprio do momento anterior. A perspectiva de Benjamin foca no ponto de vista da adequação estética, e a novidade de suas reflexões produz enorme influência sobre os estudos da cultura contemporânea.

Já Adorno e Horkheimer assumem outra abordagem, quando formulam o termo “indústria cultural”, inscrito na *Dialética do Iluminismo*, em 1947; na tradução brasileira, o texto foi intitulado *Dialética do esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1986). A noção será retomada por Adorno, interessando a ele desvelar o processo de mercantilização da cultura. Nesse sentido, traçar um diálogo com o processo de subsunção da cultura ao capital faz sentido. Sem uma análise mais exaustiva, é possível reter

sua abordagem a partir de uma citação no texto sobre a indústria cultural: “As produções do espírito no estilo da indústria cultural não são também mercadorias, mas o são integralmente” (Adorno, 1971, p. 289). Quando ele assinala que a obra de arte não é somente mercadoria, relampeja a ideia de subsunção formal dela, por intermédio de sua submissão ao mercado, preservada a autonomia de seu instante de produção. Quando afirma que, no âmbito da indústria cultural, a obra de arte é integralmente mercadoria, abre-se uma situação nova, na qual a própria produção se submete à lógica da mercadoria, isto é, agora o capital penetra no próprio momento da produção. Interpretar o termo “indústria cultural” pela chave analítica da subsunção parece bem mais potente que reduzir a indústria cultural a apenas produção industrializada da cultura, como ocorre na noção de sentido tão distante, como a de indústrias culturais, hoje talvez com mais vigência que a noção adorniana.

Cabe lembrar um texto de Bertolt Brecht, que antecipa transformações tecnológicas necessárias: “Teoria de la radio”. Elaborado entre 1927 e 1932, Brecht não deixa sua imaginação se paralisar pela ascensão do nazismo e sua utilização do rádio, maior aparato ideológico da época. No texto, Brecht (1981, p. 56-57, tradução nossa) propõe: “[...] temos que transformar o rádio, convertê-lo de dispositivo de distribuição em dispositivo de comunicação. O rádio seria o mais fabuloso aparelho de comunicação que se possa imaginar na vida pública, um fantástico sistema de canalização, isto é, seria se soubesse não só transmitir, mas também receber”⁶. O autor anteviu outra tecnologia de produção e distribuição de bens culturais, na qual a emissão e recepção não fossem separadas e entronizadas pelo capital como poder e não poder.

6 “[...] hay que transformar la radio, convertirla de aparato de distribución em aparato de comunicación. La radio sería el más fabuloso aparato de comunicación imaginable de la vida pública, un sistema de canalización fantástico, es decir, lo sería si supiera no solamente transmitir, sino también recibir”.

Alienação, fetichismo e reificação da cultura

O desenvolvimento do capitalismo trouxe à cena um conjunto de manifestações, captadas por novos conceitos marxistas, que ampliaram os horizontes de análise, possibilitando antever questões, problemas e alternativas. Termos como “alienação”, “fetichismo” e “reificação”, dentre outros, acolheram estudos da cultura na contemporaneidade. No âmbito do presente texto, cabe apenas rabiscar um breve panorama de tais olhares sobre a cultura.

No livro *A teoria da alienação em Marx*, István Meszáros (2016, p. 40) afirma: “Se o ser humano está ‘alienado’, ele tem que estar alienado *de algo*, como resultado de certas *causas* [...] que se manifestam em um quadro de referência histórico”. Assim, alienação está associada à perda de controle e à presença de uma “força alienígena que se confronta com os indivíduos como poder hostil e potencialmente destrutivo” (Meszáros, 2016, p. 14). Bem antes, Leandro Konder publicou, em 1965, o livro *Marxismo e alienação*, com o subtítulo “Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação”. O brasileiro observou que “A teoria marxista da alienação custou a ter sua importância reconhecida” (Konder, 1965a, p. 23), inclusive entre os marxistas, devido às polêmicas acerca da continuidade ou descontinuidade entre o Marx jovem e o maduro. Meszáros traça o percurso do termo, desde a abordagem judaico-cristã até a modernidade, envolvendo pensadores como Rousseau, Diderot, Hegel, Feuerbach etc. O itinerário demonstra mudanças significativas de percepção do fenômeno: de uma perspectiva positiva para uma visão crítica a partir de meados do século XVIII. Tal atitude crítica abarca o Iluminismo, pensamento essencial para a modernidade e suas contradições. Meszáros (2016, p. 50) anota: “[...] ao mesmo tempo em que as conquistas do Iluminismo se realizaram, elas também eram liquidadas. Tudo tinha que se ajustar ao modelo de ‘Homem Racional’ definido em termos estreitos e ambíguos”. Ele acredita que a noção adquiriu importância crescente na modernidade (Meszáros, 2016).

Marx tratou em diversos trabalhos do tema da alienação, o qual aparece em sua tese de doutorado. Depois, o alemão associa a crítica da alienação à questão do estado, até chegar à descoberta da conexão entre alienação e trabalho. Para isso, ele recorre a diversas contribuições, inclusive de Engels. O conceito de alienação então, assume “[...] lugar central no pensamento de Marx, como ponto de convergência de múltiplos problemas socioeconômicos e políticos [...]” (Meszáros, 2016, p. 73), e a noção de trabalho alienado se contrapõe à noção marxista de trabalho. De acordo com Konder (1965a, p. 26), “[...] a concepção do homem como autocriação, como ser que se produz a si mesmo pelo trabalho humano, é um dos fundamentos essenciais da filosofia marxista”. Em contraposição ao trabalhador, a atividade alienada “[...] se tornou objeto, adquirindo existência exterior a ele, mas este trabalho se torna estranho a ele e se ergue diante dele como potência autônoma” (Konder, 1965a, p. 27). Diante disso, Marx “[...] preocupou-se em saber por que e como se haviam criado condições nas quais o trabalho, de condição natural para a realização do homem, chegara a se tornar o seu algoz” (Konder, 1965a, p. 26-27).

Uma obra adquire lugar especial para a transição da maneira de Marx imaginar a alienação. Maria Orlanda Pinassi (2016, p. 10) anota um “[...] importante ponto de inflexão representado pelos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*: a alienação a partir da centralidade do trabalho”, e sua observação tem afinidade com a visão de Meszáros (2016, p. 17): “O conceito-chave desses *Manuscritos* é o de alienação”. A noção de trabalho, similar ao conceito de atividade, comporta tanto um sentido positivo, como objetivação, autodesenvolvimento e mediação do ser humano com a natureza, como um sentido negativo, como alienação (Meszáros, 2016). Nos *Manuscritos*, a conexão entre alienação e trabalho não só “lançam os fundamentos do sistema marxiano centrados no conceito de alienação” (Meszáros, 2016, p. 91), como também antecipam “de maneira adequada o Marx tardio [...]” (Meszáros, 2016, p. 25).

Pinassi lembra que Marx escreveu: “do ponto de vista de uma grande ideia sintetizadora: ‘a alienação do trabalho’ [...] [é] a causa que está na raiz de todo o complexo de alienações” (Pinassi, 2016, p. 9). Reiterando,

Konder (1965, p. 28) afirma que: “Marx estava seguro de ter encontrado na alienação econômica a raiz do fenômeno global da alienação”. Assim, a teoria marxista da alienação entende o fenômeno como algo abrangente, contaminando a sociedade. Marx, nos *Manuscritos*, havia escrito: “[...] tudo que aparece no trabalhador como atividade de alienação aparece no não-trabalhador como condição de alienação” (Marx, 1844 *apud* Konder, 1965a, p. 27).

Leandro Konder (1965a, p. 28) recorre a um outro termo para expressar a expansão: “A pluridimensionalidade é fundamental na alienação, tal como o fenômeno é visto pelos marxistas”. Pouco adiante, complementa: “O materialismo histórico é constatativo e não normativo. Não prescreve o primado do econômico para todo sempre [...]” (Konder, 1965a, p. 31), buscando distanciar o marxismo da sua interpretação vulgar.

As artes podem ser elucidativas do caráter expansivo da alienação no capitalismo: para Marx, a arte é conhecimento, que revela e plasmar o ser humano. Leandro Konder (1965a, p. 127) recorre a uma citação de Marx, na “Introdução à crítica da economia política”.

A educação dos cinco sentidos é obra de toda história universal até nossos dias. O sentido constrangido pela necessidade prática bruta é um sentido limitado. Para o homem esfomeado, não existe a forma humana do alimento e sim apenas a sua existência abstrata como alimento.

Meszáros (2016, p. 183), após afirmar que “Marx se contrapõe com veemência à tradição idealista que atribui um lugar inferior ao sensível, e, conseqüentemente, também à arte”, aponta que as “Considerações estéticas ocupam um lugar muito importante na teoria de Marx” (Meszáros, 2016, p. 175).

A alienação vulnerabiliza as artes, pois na sociedade capitalista, “[...] o ser humano não se apropria ‘de toda sua essência como homem total’, mas limita sua atenção à esfera da mera utilidade” (Meszáros, 2016, p. 185); nada casual que “[...] quase todo o romance moderno [gire] em torno de problemas intimamente relacionados a alienação” (Konder, 1965a, p. 205),

alienação que age sobre o próprio artista, o tema de sua obra e o público (Meszáros, 2016, p. 186-187). Marx enfatizou a “[...] necessidade de liberar as atividades vitais [...] das leis férreas da economia capitalista, que afetam a arte tanto quanto tudo o mais” (Meszáros, 2016, p. 193). Isabelle Garo (2023, p. 467), após observar que, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, a atividade artística está inscrita na análise marxista da alienação humana, propõe: “A criação artística foi uma das formas pelas quais essa essência histórica humana se manifestou, tornando possível medir [...] o grau de alienação ordinária do trabalho explorado”.

A noção de alienação de Marx só se tornou conhecida, em 1931, com a edição inédita dos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*. Anos antes, Lukács havia publicado seu livro *História e consciência de classe*, em 1923, no qual, sem conhecer o trabalho de Marx, desenvolve sua noção de reificação, que dialoga com ideias desenvolvidas por Marx (Lukács, 1975). A proximidade permite a certos autores intercambiarem tais noções. Sobre as conexões entre alienação e fetichismo, Konder (1965a, p. 24) esclarece: “[...] não cremos que fosse difícil demonstrar que o ‘fetichismo da mercadoria’ estudado em *O Capital* representa o aprofundamento de um aspecto da alienação, isto é, da *alienação econômica sob a sociedade capitalista*”. Adiante, ele assimila as noções de alienação e reificação ao pontuar que: “[...] parece-nos ouvir um eco do pensamento do jovem Marx nos *Manuscritos de 1844* naquilo que Lukács escreveu em algumas passagens de *História e consciência de classe* a respeito do fenômeno da reificação” (Konder, 1965a, p. 25). Cabe lembrar que *res* em latim tem o significado de “coisa”. Daí que, na tradução espanhola de *História e consciência de classe*, da Grijalbo, o capítulo se intitule “La cosificación y la conciencia del proletariado” e não “Reificação e consciência do proletariado”, como ocorre em outras traduções. István Meszáros (2016, p. 40) compartilha das aproximações afirmando que:

A alienação [...] é caracterizada pela extensão universal da [...] transformação de tudo em mercadoria; pela conversão dos seres humanos em ‘coisas’, [...] em outras palavras: a ‘reificação’ das relações humanas; e pela fragmentação social em ‘indivíduos isolados [...]

Em *O capital*, Marx procede a investigação do fetichismo da mercadoria e do dinheiro, definindo o fetichismo como “Uma relação social definida, estabelecida entre homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 1979, p. 160). Ao invés de aparecer como resultante do trabalho humano, a mercadoria esconde as relações sociais que lhe são próprias, que transparecem como sendo relações entre coisas; o valor de troca se impõe ao valor de uso do produto. Para o valor de uso importa o concreto, a qualidade e a utilidade, para o valor de troca o relevante é o abstrato e a quantidade, que possibilita a troca entre os produtos. O valor de troca tende a esconder o trabalho para a elaboração do produto e ele, como mercadoria, parece ter vida própria, ter valor em si e se torna em coisa que domina a vida no trabalho e na sociedade.

Tal percepção se potencializa com a emergência da forma dinheiro. Ele nasce no processo que vai da escolha de algo como objeto para facilitar a troca até sua materialização em moeda, equivalente universal para o intercâmbio. O percurso do dinheiro obedece ao roteiro: troca mercadoria por mercadoria > troca de mercadoria por equivalente geral > troca de mercadoria por dinheiro > dinheiro como coisa > dinheiro com vida própria > dinheiro domina a sociedade. Marx (1979, p. 164) constata: “É, porém [...] a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, em consequência, as relações sociais entre produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência”. O dinheiro passa a ser percebido como coisa, que comanda a sociedade: expressões como “o dinheiro pode tudo”, “o dinheiro manda”, “o dinheiro traz felicidade”, dentre muitas outras, reiteram o fetichismo na cultura do capitalismo. O uso recorrente na atualidade do termo “mercado”, como agente político tudo poderoso, é expressão contemporânea do fetichismo do dinheiro, transmutado em capital financeiro. O fetichismo se espraia na sociedade capitalista, com forte envolvimento da cultura. Um exemplo recente aparece no livro de Bauman, *Vida para consumo – a transformação das pessoas em mercadorias*, com a noção de fetichismo da subjetividade (Bauman, 2008).

Os termos “fetichismo” e “reificação” aparecem conectados nas formulações de diversos autores. Lucien Goldmann (1967a) na sua aná-

lise marxista do valor vê como ligados o fetichismo de Marx e a reificação de Lukács. Mais recentemente, Axel Honneth (2018, p. 10) associou reificação com o fetichismo: “[...] o fenômeno da reificação advém essencialmente da questão do fetichismo da mercadoria”. Para ele, a reificação envolve também contribuições de Max Weber e sua teoria da racionalização (Honneth, 2018). Cevasco (2007, p. 50) agrega outro fator na construção conceitual de reificação: “O descarte de Romantismo no caso de Lukács é especialmente problemático porque uma de suas grandes contribuições ao pensamento marxista, a teoria da reificação, pode ter sua origem traçada na recusa romântica do modo de vida capitalista”.

Maar (2007, p. 59) lembra outra contribuição de Lukács para o marxismo: “[...] para Lukács o diferencial do marxismo não é a centralidade sob a perspectiva econômica, mas o prisma da totalidade”. Lukács dota o marxismo de poderoso questionamento totalizante do modo de vida e da cultura capitalistas; as teses da totalidade e da reificação repercutem em diferentes autores de modo distintos. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e, em especial, Adorno, dialogaram de modo intenso com a noção de reificação em suas formulações. Autores como Henri Lefebvre, Leo Kofler, Lucien Goldmann e Karel Kosik, por exemplo, tiveram a mesma atitude.

A análise de Goldmann (1967a) acerca da reificação se direciona para as consequências psíquicas e intelectuais. Uma delas é mascarar as relações sociais entre os homens e as realidades espirituais, dando-lhes aspecto de atributos naturais das coisas e leis naturais. A reificação consiste, segundo Goldmann (1967a), na substituição do qualitativo pelo quantitativo, do concreto pelo abstrato e tende a se apoderar de todos os domínios da vida social, substituindo as diferentes formas de consciência. Diversos fenômenos afetam a estrutura psíquica dos homens no capitalismo: um deles leva à ruptura das relações imediatas entre os homens e a natureza, aos aspectos sensíveis e diversos das coisas naturais; outro induz ao predomínio do quantitativo sobre as esferas qualitativas da vida humana.

Em resumo, a economia mercantil e em particular a capitalista, tende a substituir na consciência dos produtores o valor de uso pelo valor de troca e as relações humanas concretas e significati-

vas por relações abstratas e universais entre vendedores e compradores; tende, assim, a substituir no conjunto da vida humana, o qualitativo pelo quantitativo (Goldmann, 1967a, p. 125).

Honneth recupera, critica e pretende atualizar a tese da reificação de Lukács, dada a atualidade e relevância que percebe na temática. Para ele, as formulações de Lukács são insuficientes e é preciso complementá-las. Honneth (2018, p. 115-116) recorre à teoria do conhecimento para dar nova vida ao conceito: “[...] ‘reificamos’ os outros seres humanos apenas se perdermos de vista o reconhecimento prévio de sua qualidade de pessoa. Não cabe aqui detalhar sua tese, mas anunciar suas principais críticas às formulações de Lukács. Elas se concentram, em especial, sobre a “[...] tese central de seu estudo, segundo a qual no capitalismo, a reificação se tornaria uma ‘segunda natureza’ dos seres humanos: para todos os sujeitos que participam na forma de vida capitalista” (Honneth, 2018, p. 34). Algumas restrições aos argumentos de Lukács são enumeradas, por exemplo, a “[...] tese de que a universalização do valor de troca capitalista é única causa para todos os fenômenos de reificação” (Honneth, 2018, p. 115). Ainda conforme o autor, tal “[...] estratégia conceitual naturalmente não é suficiente para justificar a representação da ‘reificação’ como uma ‘segunda natureza’” (Honneth, 2018, p. 34-35), lembrando a retomada crítica da reificação de Habermas (Honneth, 2018). Impossível aqui discutir a qualidade das críticas; importa, na verdade, ver a persistência viva da noção na atenção de autores contemporâneos.

Considerações finais

A amplitude dos marxismos, com seus acertos e erros, possibilitariam outras abordagens relativas à cultura. Como pensamento e ação inscrita e devedora da modernidade, o marxismo contém alguns elementos que podem propiciar questionamentos à própria modernidade, para além da sua superação enquanto sociedade capitalista. Engels chegou a escrever: “Hoje sabemos que esse reino da razão não era mais que o reino idealizado

da burguesia” (Engels, 1890 *apud* Marx; Engels, 2010, p. 107). Trata-se de imaginar outros fundamentos para civilização e razão, que não se submetam à dialética do Iluminismo, em mito e razão transmutáveis. Mesmo a noção de ideologia, como falsa consciência, por vezes desprezada, pode apontar para uma razão que não se imagine capaz de iluminação plena, mas desconfie da capacidade, limitada por interesses, e da possibilidade do total desencantamento do mundo, abrindo espaço para uma relação mais humana com mundo e história. A suspeita da mítica razão, todo poderosa abre alternativas de conhecimento, troca de saberes e vida mais demasiadamente humanas. Outro plausível itinerário seria analisar as políticas culturais imaginadas e implementadas pelos diferentes marxismos, que ocuparam posições em governos revolucionários, reformistas e reformistas revolucionários, no dizer de Carlos Nelson Coutinho. Tais experimentos históricos têm muito a dizer acerca das relações entre marxismos e cultura, mas escassa elaboração dos marxismos acerca das políticas culturais está aquém das demandas históricas.

No momento que o capitalismo neoliberal amplia as desigualdades sociais, acalentando a extrema-direita e neofascismos mundo afora, com guerras violentas e guerras culturais, contra o inventado “marxismo cultural”, é possível imaginar que os marxismos possam ajudar a superar tais perigos, se colocando radicalmente a favor da democracia ampla e radical da sociedade. Marcello Musto, em seu movimento de renascimento do marxismo, apontou: “O planeta está em apuros por causa do capitalismo, e Karl Marx, libertado dos grilhões do ‘socialismo real’, está sendo redescoberto por todo mundo como pensador que nos forneceu sua crítica mais perspicaz”. Novos marxismos têm emergido pelo mundo: com as imensas mutações do mundo do trabalho; o Ecosocialismo em um mundo de descontroles ambientais e climáticos; os feminismos marxistas contra a secular opressão das mulheres; as críticas dos marxismos negros aos esquecimentos dos negros, da África, da escravidão negra como pilar da acumulação primitiva do capitalismo e ao eurocentrismo do marxismo clássico; os marxismos selvagens, que buscam dialogar com povos primitivos, suas cosmovisões e movimentos; as muitas opressões existentes na

sociedade, etárias, de orientação sexual, de nacionalidades etc; enfim, com novos marxismos, que se inspiram, debatem criticamente e renovam hoje os marxismos.

Entretanto, dificuldades persistem, inclusive na esfera da cultura. Nos 100 anos de Marx, em 1983, foi publicado no Brasil, um livro comemorativo intitulado *Por que Marx?* Nele foram tratados múltiplos temas, alguns deles inovadores na época, tais como: meio-ambiente, feminismo, imprensa e o amor, mas foi esquecida a cultura. Hoje, no volumoso livro dedicado às novas interpretações do marxismo, editado sob o título *O renascimento de Marx*, novamente a cultura está de fora e o texto voltado à arte fica sem tematizar os contemporâneos impactos da subsunção da cultura ao capital, apresentando formulações ambíguas e antigas a esse respeito. Preocupante que, depois de contribuições ao tema ensejadas por noções como ideologia, alienação, fetichismo, reificação, subsunção e hegemonia, e depois de um conjunto admirável de reflexões, com destaque para Lukács, Gramsci e Williams, a temática ainda não seja contemplada pelos marxismos, que se pretendem “renascedores”. O apego à noção restrita de cultura, circunscrita às artes e ao patrimônio, ainda povoa marxistas e marxismos, mesmo os com pretensões renovadoras. Parece que a constatação de Williams (1969, p. 291) não foi auscultada como seria imprescindível: “Parece que os marxistas deveriam logicamente empregar o termo ‘cultura’ no sentido de um processo integral de vida, ou de um processo geral de caráter social, já que dão ênfase à interdependência de todos os aspectos da realidade social e definida importância à dinâmica da mudança social”. Em tempos de guerras culturais, tal esquecimento é por demais perigoso. Ainda bem que o marxismo, como ação e pensamento, possivelmente “[...] só será ‘superado’, como observou Rosa de Luxemburgo, quando o capitalismo deixar de existir como sistema planetário de exploração, dominação e destruição” (Löwy, 2023, p. 13).

Referências

- ADLER, Max. El socialismo y los intelectuales. In: ADLER, Max. *El socialismo y los intelectuales*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980. p. 117-186.
- ADORNO, Theodor. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel (org.). *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. p. 287-295.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALBERT, André (org.). *Marx pelos marxistas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.
- ARNATOV, Boris. *Arte y producción: el programa del productivismo*. Madri: Alberto Corazon Editor, 1973.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era da sua reprodutividade técnica*. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- BOGDANOV, Alexandre. *La Science, l'art et la classe ouvrière*. Paris: Maspero, 1977.
- BRECHT, Bertold. Teoría de la Radio (1927-1932). In: BASSETS, Lluís (org.). *De las Ondas rojas a las radios libres*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981. p. 48-61.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio. Marx e ideologia. In: KONDER, Leandro; CERQUEIRA FILHO, Gisálio; FIGUEIREDO, Eurico de Lima (org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 109-119.
- CEVASCO, Maria Elisa. Cultura: um tópico britânico do Marxismo ocidental. In: LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo (org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Ed. UNESP: FAPESP, 1998. p. 145-171.

- CEVASCO, Maria Elisa. Intelectuais engajamento. *In*: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (org.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões de um intelectual insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 43-52.
- COHN, Gabriel. Introdução - Adorno e a teoria crítica da sociedade. *In*: COHN, Gabriel (org.). *Theodor Adorno*. São Paulo; Ática, 1986. p. 7-30. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 54).
- COSTA, Iná Camargo. *Dialética do marxismo cultural*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- COUTINHO, Carlos Nelson. O marxismo no Brasil. *In*: COUTINHO, Carlos Nelson. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006a. p. 139-149.
- COUTINHO, Carlos Nelson. O marxismo no mundo de hoje. *In*: COUTINHO, Carlos Nelson. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006b. p. 123-138.
- DANGEVILLE, Roger (org.). *Karl Marx e Friedrich Engels: crítica da educação e do ensino*. Lisboa: Moraes Editores, 1978.
- ENGELS, Friedrich. Carta a Joseph Bloch. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 34-36.
- ENGELS, Friedrich. Karl Marx (1877). *In*: ALBERT, André (org.). *Marx pelos marxistas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019a. p. 177-187.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos filosóficos*. Lisboa: Editorial Presença, 1974. p. 15-113.
- ENGELS, Friedrich. Marx, Karl Heinrich (1892). *In*: ALBERT, André (org.). *Marx pelos marxistas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019b. p. 189-196.
- FACIOLI, Valentim (org.). *Breton-Trotsky: por uma arte revolucionária independente*. São Paulo: Paz e Terra: CEMAP, 1985.

FAVRE, Pierre; FAVRE, Monique. *Les marxismes après Marx*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

GAARDER, Jostein. Marx...um espectro ronda a Europa. In: GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GARO, Isabelle. Arte. In: MUSTO, Marcello (org.). *O renascimento de Marx: principais conceitos e novas interpretações*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023. p. 465-478.

GIANNOTTI, José Arthur. Marx (1818-1883) vida e obra. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 103-125. (Coleção Os pensadores).

GOLDMANN, Lucien. A reificação. In: GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967a. p. 105-152.

GOLDMANN, Lucien. *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

GOLDMANN, Lucien. O sujeito da criação cultural. In: GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967b. p. 75-97.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUIMARÃES, Juarez. Rumo a um Marx livre. In: MUSTO, Marcello (org.). *O renascimento de Marx: principais conceitos e novas interpretações*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023. p. 9-28.

HAUPT, Georges. Marx e o marxismo. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 347-375.

HOBSBAWM, Eric. A divulgação das obras de Marx e Engels. In: HOBSBAWM, Eric. *Como mudar o mundo*. Marx e o marxismo, 1840-2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. p. 164-181.

HOBSBAWM, Eric. A fortuna das edições de Marx e Engels. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 423-443.

HOBSBAWM, Eric. *Como mudar o mundo*. Marx e o marxismo, 1840-2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

HOBSBAWM, Eric. Marx e Engels. In: HOBSBAWM, Eric. *Como mudar o mundo*: Marx e o marxismo, 1840-2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. p. 13-24.

HONNETH, Axel. *Reificação*: em estudo da teoria do reconhecimento. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.

IANNI, Octávio. Introdução. In: IANNI, Octavio. *Marx*. São Paulo: Ática, 1979. p. 7-42. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (org.). *As utopias de Michael Löwy*: reflexões de um intelectual insubordinado. São Paulo: Boitempo, 2007.

JONES, Gareth Stedman. Retrato de Engels. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 377-421.

KAUTSKY, Karl. La inteligencia y la socialdemocracia. In: ADLER, Max. *El socialismo y los intelectuales*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980. p. 255-281.

KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.

KONDER, Leandro. *Intelectuais brasileiros & marxismo*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.

KONDER, Leandro. Marx e o amor. In: KONDER, Leandro; CERQUEIRA FILHO, Gisálio; FIGUEIREDO, Eurico de Lima (org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 209-216.

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965a.

KONDER, Leandro. *Os marxistas e a arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

KONDER, Leandro. Sobre Georg Lukács. In: LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965b. p. 1-8.

KONDER, Leandro; CERQUEIRA FILHO, Gisálio; FIGUEIREDO, Eurico de Lima (org.). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. São Paulo: Hucitec: Ed. UNESP, 2000.

LAFARGUE, Paul. Recordações pessoais sobre Karl Marx. In: ALBERT, André (org.). *Marx pelos marxistas*. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 73-88.

LENIN, Vladimir. *Cultura e revolução cultural*. Moscou: Editorial Progresso, 1981.

LIFSCHITZ, Mikhail. Prólogo. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 39-62.

LOSURDO, Domenico. *O marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo (org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Ed. UNESP: FAPESP, 1998.

LÖWY, Michael. *El marxismo olvidado*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1978.

LÖWY, Michael. *Marx, esse desconhecido*. São Paulo: Boitempo, 2023.

LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965a.

LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1975.

LUKÁCS, Georg. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965b. p. 11-42.

LUKÁCS, George. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Lisboa: Editora Nova Crítica, 1979.

LUKÁCS, Györg. Introdução aos estudos estéticos de Marx e Engels. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 11-38.

- LUNATCHÁRSKI, Anatoli. *Revolução, arte e cultura*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A Revolução Russa*. Lisboa: Ulmeiro, 1975.
- MAAR, Wolfgang Leo. A dialética da inserção social dos intelectuais. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (org.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões de um intelectual insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 57-67.
- MARRAMAO, Giacomo. Entre bolchevismo e socialdemocracia: Otto Bauer e a cultura política do austro-marxismo. In: HOBBSAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. p. 277-343.
- MARX, Eleonor. Karl Marx: páginas avulsas. In: ALBERT, André (org.). *Marx pelos marxistas*. São Paulo, Boitempo, 2019.
- MARX, Karl. *A liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- MARX, Karl. Carta a J. Weydemeyer. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977a. p. 25-26.
- MARX, Karl. Carta a Paul V. Annenkov. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977b. p. 13-24.
- MARX, Karl. Fetichismo e reificação (O capital). In: IANNI, Octavio. *Marx*. São Paulo: Editora Ática, 1979. p. 159-172. (Coleção Grandes cientistas sociais).
- MARX, Karl. Introdução à crítica da economia política. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 103-125. (Coleção Os pensadores).
- MARX, Karl. Introdução à crítica da economia política. In: MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973a. p. 209-241.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974a.
- MARX, Karl. *O capital livro I capítulo VI (inédito)*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978a.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. Prefácio. In: MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973b. p. 27-31.

MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973c.

MARX, Karl. Prefácio: Contribuição para a crítica da economia política. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. p. 127-132. (Coleção Os pensadores).

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978c. p. 51-53. (Coleção Os pensadores).

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos filosóficos*. Lisboa: Editorial Presença: Livraria Martins Fontes, 1974b. p. 7-11.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão popular, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Marx & Engels on the means of communication*. London: I. G. Editions, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1974a. p. 15-70.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Grijalbo, 1977b. p. 83-116.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Moscou: Progresso, 1987.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre literatura e arte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974b.
- MEHRAV, Perez. Socialdemocracia e austro-marxismo. In: HOBBSAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. p. 251-276.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MESZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MUSCO, Marcello. Prefácio. In: MUSTO, Marcello (org.). *O renascimento de Marx: principais conceitos e novas interpretações*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023. p. 31-34.
- MUSTO, Marcello (org.). *O renascimento de Marx: principais conceitos e novas interpretações*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023a.
- MUSTO, Marcello. O renascimento de Marx. In: MUSTO, Marcello (org.). *O renascimento de Marx: principais conceitos e novas interpretações*. São Paulo: Autonomia Literária, 2023b.
- NAPOLEONI, Claudio. *Lições sobre o capítulo sexto (inédito) de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- PAGGI, Leonardo. Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la segunda internacional. Aspectos y problemas. In: ADLER, Max. *El socialismo y los intelectuales*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980. p. 7-114.
- PALMIER, Jean Michel. *Lênine, l'art et la revolución*. Paris: Payot, 1975.
- PAULO NETTO, José. *Lukács: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2023.
- PAULO NETTO, José; YOSHIDA, Miguel. Nota a esta edição. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 7-10.
- PEIXOTO, Fernando. *Brecht: Vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor: Paz e Terra, 1974.

- PINASSI, Maria Orlanda. Apresentação. In: MESZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 9-12.
- PLEKHANOV, George. *A arte e a vida social*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. A Revolução Russa e a criação das políticas culturais. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas. *Políticas culturais: diálogos possíveis*. São Paulo: Edições SESC, 2022. p. 125-144.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil. In: MORAES, João Quartim de (org.). *História do marxismo no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1998. p. 305-382.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Las ideas estéticas de Marx*. Habana: Instituto Cubano del Libro, 1972.
- SRNICEK, Nick. *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Presse, 2016.
- STRADA, Vittorio. Da “revolução cultural” ao “realismo socialista”. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a. p. 109-150.
- STRADA, Vittorio. Do “realismo socialista” ao zhdanovismo. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b. p. 151-219.
- THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo?* São Paulo: Boitempo, 2012.
- TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- TROTSKY, Leon. *Questões do modo de vida*. Lisboa: Edições Antídoto, 1979.
- WILLET, John. Arte e revolução. In: HOBSBAWM, Eric (org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 77-108.
- WILLIAMS, Raymond. Marxismo e cultura. In: WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 276-293.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.



Freud e a cultura

URANIA TOURINHO PERES

Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar.

O jovem Sigmund Freud, aos 15 anos de idade, funda com o amigo Eduard Silberstein a “Academia Espanhola – A.E”, sociedade secreta, inicialmente chamada de Spanische Sprache-Schule (S.S.S.), voltada para o estudo da língua espanhola e que tinha como únicos membros, os fundadores. Toda comunicação entre os dois devia realizar-se na língua de Cervantes, cuja leitura do Don Quixote o havia tocado profundamente. Apelidaram-se, então, de Don Cipião e Don Berganza, nomes atribuídos aos dois cachorros especiais, personagens no livro. O primeiro, inteligente, dotado de espírito crítico e pedagógico; o segundo, aventureiro e contador de histórias. Coube a Freud ser Don Cipião.

As cartas escritas ao longo da vida encontram-se na Biblioteca do Congresso, em Washington, fazendo parte dos Arquivos Sigmund Freud. Uma estimativa feita por Gerhard Fichtner chega ao número aproximado de 20 mil cartas escritas e enviadas durante a vida, o que nos leva a pensar que hoje, seguramente, seria Freud um usuário habitual das ditas redes sociais. Passemos a palavra ao jovem, vivendo o fim de sua adolescência, antecipando o caminho a trilhar na vida. Ele escreve:

Que cada um de nós que somos os únicos porta-estandartes da A.E. escreva em cada domingo, ao outro, uma carta, que não será menos que uma enciclopédia da semana que passou, e cuja enciclopédia compreenderá, em respeito escrupuloso à verdade, à narração de tudo o que nós iremos fazer ou não, assim como os fatos e os gestos daqueles ao contato dos quais nós vivemos, com o acréscimo de todos os nossos pensamentos e observações dignas de ser notadas, pelo menos uma espécie de esboço de nossos sentimentos, coisa que não há lugar para deixar de lado [...]. Nossas cartas, o ano uma vez transcorrido, constituirão, sem dúvida, o ornamento dos arquivos da A.E. e serão cheias de variedades como as nossas próprias vidas (Freud, 1990, p. 76-77).

Não é difícil perceber a semente da psicanálise que germinará um dia. Se Freud estivesse hoje vendo a televisão, lendo nossos jornais, ficaria perplexo e pensaria com uma onda de orgulho, mas também de tristeza, a sua capacidade de analisar a conduta dos homens através dos tempos. Sim, ele sempre destacou o grau de agressividade humana, chegando mesmo a dizer que os homens não são criaturas gentis que querem ser amadas e, que, quando muito, podem defender-se quando atacadas; ao contrário, são criaturas que a dotação de agressividade está presente de uma maneira mais extensiva do que esperaríamos. Lembremos da questão colocada por Einstein, a interrogação sobre a guerra: por que os homens fazem a guerra? A que Freud respondeu fazem e continuarão a fazer. A disputa de poder continuará. Talvez, pudéssemos considerar a travessia que o homem realiza do reino animal para o cultural, da natureza para a cultura como um momento matricial, um primeiro grande trauma e castração fundante. O jovem Don Cipião tornou-se o descobridor do inconsciente e o inventor da psicanálise. Descobriu o inconsciente e inventou o método de acesso a ele; o inconsciente, uma questão do falar, do uso das palavras. Quero dizer com isso que, em cada um de nós, o acesso as palavras, esse dicionário que todos possuímos, nem sempre diz o que de fato estamos a dizer. Uma verdade oculta permanece, algo da ordem de uma repressão.

Freud fez carreira médica, optando pela neurologia, e recém-formado tornou-se assistente de um dos mais famosos médicos clínicos de

Viena, Dr. Breuer. Acompanhou o mestre no tratamento de uma paciente que recebeu o nome de Anna, quando da publicação de seu caso clínico. Essa paciente, aqui tenho que ser muito breve, tinha uma maneira singular de lidar com o seu médico. Pedia para falar e se referiu à necessidade de “desentupir uma chaminé”, ou seja, dizer o que nunca havia sido dito, e chamou o seu tratamento de cura pela palavra (*talking cure*). Em uma das sessões, anunciou ao Dr. Breuer que estava grávida e que o filho era dele. O médico assustado abandonou a paciente e a entregou à Freud, seu assistente.

Uma questão importante a assinalar é que enquanto Breuer realiza uma leitura do acontecimento de uma maneira banal, um delírio da paciente que o comprometia, Freud se interroga sobre o acontecido e considera que aquele amor, singular ao médico, poderia significar a chave do tratamento. Tem início a pesquisa sobre os efeitos da fala em um tratamento de sintomas de repercussão física, e um amor ao médico resultado de uma singular relação que iria no futuro ocupar o lugar central no tratamento psicanalítico, o amor de transferência. Trago esse momento fundante, originário, para apresentar um estilo de pensamento criativo. Breuer abandona o inesperado, Freud valoriza o inesperado, característica do pensamento inovador. Podemos então afirmar que a *talking cure* foi o bebê da psicanálise que então teve seu nascimento.

Chegamos ao ponto germinal do que chamamos psicanálise: um saber que ultrapassou fronteiras e se consolidou como um tratamento, por excelência, do sofrimento mental, as doenças ditas do espírito, as dores da alma, se quisermos.

Sigo destacando três textos, muito embora sabendo que o nosso tema perpassou toda a obra freudiana, ou seja, a cultura como causa ou efeito da relação homem-natureza. São eles: *Totem e tabu*, *O futuro de uma ilusão* e *O mal estar na civilização*. *Totem e tabu* é por muitos considerado o romance antropológico de Freud, e que ele próprio admitia ser o livro que mais o entusiasmara e que foi severamente criticado pelos antropólogos e etnólogos da época.

Ainda que o conhecimento do homem pré-histórico nos tenha chegado por meio de monumentos, utensílios encontrados, que de alguma maneira refletem aspectos sobre sua arte, religião, concepção de vida, assim como as tradições, lendas, mitos e fábulas, o que nos surpreende é a constatação de vestígios da mentalidade, dos povos primitivos em nossos próprios usos e costumes, e nosso autor acrescenta: além de tudo, ele (o homem primitivo) ainda é, em certo sentido, nosso contemporâneo e, assim sendo, conclui Freud, uma comparação entre a psicologia dos povos da natureza – tal como é ensinada pela etnografia – e a psicologia dos neuróticos – tal como foi revelada pela psicanálise – mostrará numerosas coincidências e nos permitirá ver sob nova luz fatos já conhecidos nas duas disciplinas. Ainda que a vida sexual sofra menos limitações morais entre os povos da natureza, eles se impuseram uma interdição fundamental ao incesto e criaram a figura do Totem, que pode ser um animal inofensivo, até comestível, ou um animal perigoso, mas, raramente, uma força da natureza (chuva, água), e que tenha uma especial relação com o clã. O Totem transmitido por linha paterna ou materna é um ancestral protetor dos próprios filhos. Aos membros do clã, é proibido matá-lo. Quase sempre onde vigora o totemismo, existe a proibição da relação sexual entre os membros do mesmo clã e casamento entre eles, ou seja: impõem a exogamia. Diferenças existem na organização dos clãs, mas temos que ser breves e focalizar a nossa atenção no fundamental: o horror ao incesto e a proibição de matar o pai representado pelo Totem como pontos matriciais ao surgimento da primeira organização social e, conseqüentemente, primórdios da cultura.

Duas características do totemismo são importantes: a identificação ao animal totêmico e a ambivalência em relação a ele, características que levaram Freud a concluir pela relação Totem/Pai. O pai é introduzido no lugar do animal totêmico. Assim sendo, conclui: não matar o Totem e não ter relações com uma mulher do Totem, proibições que coincidem com os dois crimes do Édipo, que matou o pai e tomou a mãe como esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo despertar forma o núcleo de todas as psiconeuroses. Acrescentado

as ideias de Robertson Smith sobre o ritual de sacrifício e a refeição totêmica, Freud elabora um mito: os filhos subjugados pelo poder do pai tirânico e possuidor das mulheres reúnem-se, matam e comem o pai, em um processo de identificação e admiração (não esquecer que são canibais). Surge, então, o arrependimento, a culpa, assim como o temor de que sobre eles aconteça o mesmo que aconteceu ao pai. A partir do remorso, da consciência de culpa e arrependimento, surgem os imperativos da moralidade: não matarás e não cometerás o incesto. Assim, as primeiras organizações sociais, as restrições morais e a religião iniciam o processo de fundação da dualidade natureza/cultura.

Freud, ao tempo em que realiza um trabalho de leitura minuciosa do que, até então, havia sido dito sobre o desenvolvimento da humanidade, estabelece um paralelo aos achados de sua clínica, a concordância entre os tabus fundamentais do totemismo e os dois desejos reprimidos do “Complexo de Édipo”. Sobretudo, a neurose obsessiva e seus tabus é uma grande herdeira dos acontecimentos primordiais da humanidade. A observação e análise de crianças é de fundamental importância na teorização desse acontecer.

Em *Totem e tabu*, a explicação central se dirige à origem do Totem em sua relação com o pai; não existe ainda preocupação com a gênese da religião. Em 1930, na etapa final de sua vida, Freud escreve o seu texto *O mal-estar na civilização*, enumerando três fontes de onde surgiriam o nosso sofrer: a prepotência da natureza; a fragilidade de nosso corpo; e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade. Não podemos deixar de nos surpreender com a acuidade da leitura que realizada há mais de 100 anos evidencia o que hoje sofremos: enchentes, *tsunamis*, vendavais, a natureza mostrando sua força, uma epidemia a atestar a fragilidade de nosso corpo, subjugado pela força de minúscula partícula proteica, um vírus, a covid-19 e, finalmente, a dificuldade dos vínculos humanos nos trazendo o horror das guerras na Ucrânia e no Oriente Médio. Poderíamos afirmar ser Freud um visionário se ele também não tivesse enfrentado a guerra, a epidemia da gripe espanhola, pela qual perdeu uma filha, e a própria fragilidade do câncer que o

martirizou. Supomos, então, que a presença desse mal-estar gerado pela civilização é permanente e repetitivo e se insere na relação do homem com a natureza ou na relação do homem com o homem.

Podemos nos deter nessa força do destino, nesse choque entre forças vitais e destruidoras, que se repete nas três fontes de nosso mal-estar, mas temos que seguir em nosso propósito e tentar um breve percorrido pela obra de Freud no que se refere à cultura de uma maneira prioritária, na certeza de que, assim fazendo, vamos encontrar elementos que justifiquem a trilogia do nosso sofrer: impossível domínio da natureza; impossível superação de nossa fragilidade e morte; e, finalmente, impossível domínio da hostilidade entre os homens. Freud foi um grande pesquisador. O que observava no divã de seus pacientes ele ia buscar antecedentes em conhecimentos outros que dariam consistência a teoria psicanalítica, *vide* o trabalho sobre sonhos para o qual ele afirmou a leitura de tudo o que já havia sido escrito sobre o tema ao que agregou o que escutava em sua clínica.

Será no texto que comentaremos em seguida, *O futuro de uma ilusão*, que foi escrito em 1927, que vamos encontrar mais claramente definidas suas ideias sobre a cultura.

Em carta ao amigo, o pastor Pfister, ele escreve: “Quando ponho em dúvida que o destino da humanidade seja chegar a uma maior perfeição pelo caminho da cultura, quando vejo em dúvida, em sua vida, uma luta contínua entre o amor e o instinto de morte, não creio expressar com isso nenhum dos meus traços constitutivos próprios nem de minhas disposições afetivas adquiridas. Não sou um masoquista nem uma pessoa ‘pesada’, com todo gosto desejo para mim mesmo, tanto como para os outros, algo bom e me pareceria mais agradável e reconfortante poder contar com um futuro brilhante. Mas parece tratar-se novamente de um caso de pugna entre ilusão e conhecimento”.

A atualidade dessa carta é surpreendente. Tomemos a sua definição de ilusão. Surge a ilusão quando o desejo sobrepõe a realidade. Ela ocorre, portanto, entre o confronto do desejo e a sua impossibilidade de realização, e, se pararmos para pensar essa disparidade entre o desejo e sua possibilidade de realização, vamos encontrar uma fonte segura para o nosso

mal-estar. A cultura surge em muitos momentos como interdição ao desejo. Se por um lado estimula o desejo – pensemos nas propagandas –, por outro lado, impõe restrições severas. Freud considera como cultura tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais, em que se diferencia da vida animal e ele se recusa a distinguir cultura de civilização. Na medida em que o desenvolvimento da humanidade se efetuou sobre restrições e perdas, o destino humano, se assim posso dizer, não se tornou fácil. Ainda que as conquistas culturais sejam almeçadas, elas provocam restrições que impelem os homens a lutarem contra elas. Para ele, a civilização tem que ser defendida contra o indivíduo, e todos os seus regulamentos, instituições e decretos são postos a serviço dessa tarefa; objetivam não apenas efetuar certa distribuição de bens, mas também mantê-la, e, de fato, têm de proteger, dos impulsos hostis dos seres humanos, tudo aquilo que serve ao domínio da natureza e à produção de bens. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a técnica, responsáveis por sua existência, podem ser utilizadas também para a aniquilação.

Freud nos fala, então, de “patrimônio psíquico da civilização”. Ao lado dos bens produzidos e sua distribuição, pelo fato de toda cultura ser produto do trabalho e renúncia à uma satisfação instintual, torna-se necessário criar meios defensivos para a cultura. Chama então a atenção para três consequências, surgidas do acultramento: frustração, o instinto não pode ser satisfeito; proibição, a regulamentação que determina; e a privação como resultado, ou seja, o estado produzido pela proibição. Com essa trilogia – frustração, proibição e privação –, a cultura impõe ao homem reações de oposição cuja aceitação varia em cada cidadão ou grupo de cidadãos, e de certa forma marca a separação do homem de sua condição animal. Esses três operadores constituem o “âmago da hostilidade para com a civilização”. E como fontes do processo educativo, três desejos instintuais são interditados: o desejo ao canibalismo, o incesto e a ânsia de matar. Afirmo Freud que apenas o canibalismo parece ter sido proscrito universalmente, inteiramente dominado, ainda que ele, pela psicanálise, não compartilhe totalmente essa ideia. As renúncias, como primitivas

renúncias, marcam um momento de transformação, de humanização do advento de um ser moral e social. A coerção externa vai gradativamente se internalizando, e essa internalização da lei marca o surgimento de uma realidade interna. Além disso, ilusão, diz Freud, não é a mesma coisa que um erro, ela deriva dos desejos humanos e, nesse sentido, aproxima-se dos delírios psiquiátricos que se acham em contradição com a realidade. Uma crença pode ser uma ilusão quando a realização de desejo é o que predomina na sua motivação, tal como a ilusão despreza a realidade e não apresenta condições de verificação. Ainda que sendo crítico da religião, não há nos casos clínicos de Freud qualquer indício de interferência sobre a questão religiosa.

Voltemos então ao seu texto de 1930, *O mal-estar na civilização*, no qual Freud estabelece uma distinção entre religião e religiosidade. Para ele, é no homem comum que devemos situar a “verdadeira religião”, um sistema de doutrinas e promessas que explicam os enigmas deste mundo com perfeição, garantindo providência, cuidado de sua vida e compensação em uma existência futura de frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Freud chama a atenção para o fato de a religião ser colocada como a única possibilidade de dar propósito à vida, o sentido da vida se forma e se desmorona com o sistema religioso. Essa busca do sentido e da felicidade leva o homem, muitas vezes, a um “remodelamento delirante da realidade” e conclui que “as religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo”. Ao escrever esse texto, encontrava-se em intenso estado de sofrimento físico, portador de um câncer na mandíbula, com insucesso em cirurgias, e sofria dores e dificuldades para falar. Não podemos deixar de pensar o momento trágico em que vivia o psicanalista: a guerra, a perseguição nazista aos judeus e a proximidade da morte. Situa, então, no centro de seu pensamento, a questão do complexo paterno, do desamparo e a necessidade de proteção, uma linhagem que parte da criança e toda a sua teorização sobre a religião prossegue nessa linha.

O primeiro objeto de amor e proteção é a mãe, que em seguida vem a ser substituída por ele. Mas a relação com o pai é ambivalente: a criança teme, admira e anseia pelo pai. Entretanto, quando o homem percebe que a proteção paterna não permanece com o mesmo poder, ele cria os deuses. Muito da teorização freudiana parte da criança que fomos.

O psicanalista austríaco, então, conclui: as ideias religiosas são ensinamentos, enunciados sobre fatos e condições da realidade externa ou (internas) que dizem algo que a pessoa não descobriu por si e que exigem a crença. A dimensão da verdade chega ao homem pela significação da ideia de “pai”. Não há uma evidência dos sentidos para atestar a paternidade, portanto, ela é uma questão de fé e de crença. Uma palavra ou um exame laboratorial, o pai é, antes de mais nada, um dado da cultura, e é exatamente por isso que Freud nos diz que o pai é um pai morto, e o mito do parricídio original é fundamental para a compreensão da sua doutrina, na medida em que tanto a religião como a teoria da cultura apresentam um pensamento centralizado em torno do conceito de pai, uma construção mítica, o assassinato do pai primitivo, ou seja, o pai que tem a ver com a origem. O conceito de pai é um conceito de algo que se vincula a um ato inicial. Lacan faz uma observação pertinente: o assassinato primordial deve ser dirigido ao orangotango na medida em que a paternidade é uma construção cultural. O ancestral exterminado é o ancestral da natureza, o animal.

Freud nos alerta: se interrogarmos os homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Contudo, o projeto de que o homem seja feliz não se encontra no plano da “Criação, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição”. O princípio do prazer, quando atinge a satisfação de uma necessidade “altamente represada”, o que ocorre de modo repentino, produz bem-estar, entretanto, apenas como um “fenômeno episódico”, pois a continuidade da satisfação tende a produzir somente um “morno bem-estar”. Podemos fruir do contraste, porém a fruição não se transformará em um estado, ou seja, uma condição perma-

nente. Em 1920, confirmou a concepção dualista dominante na psicanálise e pontua a polaridade, instintos de vida e instintos de morte. Diz, então: é embaraçoso que até agora a psicanálise nos tenha apontado apenas instintos libidinais quando, em verdade, o amor (afeição) e o ódio (agressão) estão presentes em muitas situações.

A procura da felicidade, os mecanismos e procedimentos para encontrá-la e desfrutá-la têm sido tema recorrente nos tempos atuais. Preocupando filósofos e políticos, a questão retorna, curiosamente, no momento em que as estatísticas mostram o maior índice de depressões já registrado em todos os tempos, indicando que a tristeza do homem e a busca da felicidade caminham juntas, não existindo, pois, nenhuma contradição na simultaneidade da tristeza sentida e na procura da felicidade almejada. Observamos no homem contemporâneo uma tendência a considerar que as crises que nos acompanham são sempre mais graves que as de outrora crises de todas as naturezas: religiosa, política e econômica, assim como os valores morais e éticos defendidos. Contudo, essa percepção de maior gravidade resulta um incremento de uma posição questionadora de pouca eficácia para o que quer que seja de resolutivo. Trabalham na direção do incremento das neuroses.

A concepção dualista passa a ser dominante na psicanálise, e Freud pontua a polaridade, instintos de vida e instintos de morte, considerando, entretanto, estarem essas últimas longe de qualquer evidência, criando uma impressão quase mística. Confessa ser embaraçoso que até agora a psicanálise nos tenha apontado apenas instintos libidinais quando em verdade o amor (afeição) e o ódio (agressão) estão presentes em muitas situações. Afirmando o seu desencanto com a humanidade, chega, entretanto, a enumerar o que chamou de métodos pelos quais os homens se esforçam em obter felicidade: a intoxicação pela química, o isolamento, a vida na quietude, o domínio e apaziguamento das pulsões, a sublimação, a vida de reclusão; e cita o eremita, cujo afastamento da realidade o aproxima da loucura e da religião com o “delírio das massas”.

Em todos os caminhos, Freud observa o distanciamento da realidade e, por último, vai nos introduzir, como um sopro de esperança, ao que ele

se refere como *técnica da arte de viver* “baseada no valor da felicidade do amor”. Eliminando o afastamento do mundo exterior, uma intensa ligação aos objetos e uma forte relação afetiva produzem como consequência a felicidade. Nessa técnica, o movimento não é apenas de evitar o desprazer, como nas anteriores, mas empenha-se no “esforço original, apaixonado, por uma realização positiva de felicidade”, “aquela orientação da vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação do amar e ser amado” (Freud, 1930, p. 38-39). Freud estabelece, claramente, uma ligação entre amor e a felicidade, apontando a direção seguida por alguns pensadores da atualidade, que procuram enfatizar a importância do afeto a partir da constatação da fragilidade desse vínculo no mundo atual. Para Alain Badiou (2009, p. 9-26), o amor encontra-se ameaçado, um risco inútil de ser vivido, encurralado entre uma conjugalidade fragilizada e encontros sexuais prazerosos; entretanto, chama a atenção que é no amor onde se situa “a experiência da passagem possível da pura singularidade do acaso a um elemento que tem valor universal, uma experiência que é a diferença”.

Para Michel Foucault (1984, p. 615), o domínio de si, o cuidado de si, tornou-se um tema importante, pois considera a vida uma obra de arte e alerta para a possibilidade de criação de novas formas de viver, concluindo “que a vida porque ela é mortal, tem que ser uma obra de arte”. Lamentavelmente, se pensamos o momento em que vivemos, somos lançados em um mar de conflitos, guerras e disputas de poder, e não podemos deixar de lembrar que perdemos a nossa integração à natureza quando do advento da palavra e que o homem carrega seu ganho e sua perda. A condição humana substitui a condição animal, mas sem deixar de produzir sequelas, ou seja, um quanto de animalidade permanece em suas diferenças. O animal mata e come, o homem diversifica sua animalidade dando origem à crueldade. O homem cria máquinas para matar movido pela ganância e nem sempre movido como o animal para se defender e se sustentar. O homem, também, pela sua crueldade, pode produzir ataques mortíferos tendo como instrumento apenas a palavra. Elimina o adversário sem sequer tocá-lo fisicamente, a verdadeira crueldade.

Vivemos um momento em que somos surpreendidos pelas guerras, assassinatos e violências de várias ordens. Os homens não são as criaturas gentis que as crianças pensam, conclui Freud.

Referências

FREUD, Sigmund. *Lettres jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.

BADIOU, Alain avec; TROUNG, Nicholas. *Eloge d'Amour*. Paris: Flammarion, 1909.

FOUCAULT, Michel. *Dit et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil: ("o homem dos lobos")*: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 14).

FREUD, Sigmund. *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (Obras completas)

FREUD, Sigmund. *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister (1909-1939)*. Paris: Gallimard, 1966. (Obras completas)

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia o futuro de uma ilusão (1926-1929)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1927. (Obras completas, v. 17)

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1930. (Obras completas, v. 18)



Cultura na sociologia durkheimiana

PAULO CÉSAR ALVES | MIRIAM RABELO

Introdução

Ao longo de sua trajetória intelectual, Émile Durkheim (1859-1917) mostrou um nítido interesse por fatos que podemos chamar de “culturais”, embora na sua obra o conceito de cultura esteja ausente. Durkheim comparou sociedades e grupos a partir de suas diferentes constelações de ideias, explorou as relações entre “representações coletivas” e fatos da “morfologia social” e na sua grande obra de maturidade, *As formas elementares da vida religiosa*, publicada em 1912, defendeu a centralidade dos símbolos – e rituais – nos processos de constituição e manutenção da vida social.

Durkheim é tido como um clássico da sociologia, mas o que significa “ser um clássico”? Em primeiro lugar, esse conceito está associado às ideias de “referência” e de “conservação”. Em outras palavras, designar alguém como “clássico da sociologia” é outorgar-lhe o privilégio de ser um “fundador” de esquemas conceituais para o entendimento científico do mundo social. Nesse sentido, suas ideias são preservadas, constantemente retomadas e renovadas. Portanto, se estabelece uma univocidade ou continuidade – mas sempre reconstruída – entre o passado e o presente.

Conforme argumenta Gadamer (1997), “clássico” explicita tradições ou linhagens que são constituídas por laços incertos e mutáveis entre grupos, instituições e “modelos cognitivos”¹. Assim, ao longo do tempo, o legado da obra de Durkheim trilhou caminhos bastante diversos, e, deve-se levar em conta, cada leitura feita sobre o seu pensamento lhe associa um conjunto de diferentes atributos.

A “escola sociológica” criada por ele em conjunto com seus discípulos e seguidores perdeu influência entre as duas guerras mundiais. Mas, por outro lado, o sulco aberto por Durkheim nos anos 1930 foi aproveitado amplamente por geógrafos, historiadores e etnólogos, a exemplo de Radcliffe-Brown, Malinowski e pesquisadores envolvidos com a “Escola dos Annales”, com Marc Bloch, Lucien Febvre etc. Seu pensamento renasce, com muita força, entre as décadas de 1940 a 1970. É nesse momento que se universaliza uma cultura sociológica que definiu, até o último quartel do século XX, um modelo paradigmático de ensino e pesquisa para vários centros acadêmicos que geograficamente se espalhavam no mundo pós-guerra (Picó, 2003). Nesse contexto, Durkheim é alçado como clássico da sociologia e a interpretação da sua obra desenvolvida nesse período torna-se, em certo sentido, paramétrica até o último quartel do século XX.

Com o advento de novas orientações teórico-metodológicas na sociologia a partir dos fins do século XX, muitos dos pressupostos ontológicos (o que é o social/cultural?) e epistemológicos (como se conhece os fenômenos sociais/culturais?) dominantes até então passam a serem revistos.

1 A referência a Durkheim no Brasil vem dos princípios do século XX. A menção a ele já aparece no primeiro livro didático em sociologia publicado no Brasil (1900), *Sociologia criminal*, de Paulo Egydio de Oliveira Carvalho, importante divulgador das ideias de Durkheim nas faculdades de direito de São Paulo (Meucci, 2011). Desde então, vários cientistas sociais brasileiros têm incorporado diferentes aspectos do pensamento durkheimiano nos seus estudos, como no caso, entre muitos outros, de Fernando de Azevedo e Florestan Fernandes. No Brasil, como observam Weiss e Benthien (2017), o interesse acadêmico por Durkheim declina entre as décadas de 1970 e 1990, mas volta ocupar uma posição de destaque a partir dos inícios do presente século. Exemplo significativo são as publicações e pesquisas desenvolvidas pelo Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Nesse processo, a obra de Durkheim é posta sob novo escrutínio; há uma maior preocupação com os dados históricos/biográficos relacionados ao autor e com a análise da lógica interna do seu pensamento.

No presente trabalho não pretendemos traçar as nuances da “linha-gem sociológica durkheimiana”, nos limitaremos apenas a apresentar o contexto intelectual de Durkheim, a sua discussão relacionada à noção de cultura e uma breve nota sobre a recepção da sua obra no pós-guerra.

O positivismo francês

A teoria durkheimiana dialoga diretamente com o positivismo francês, particularmente com o “organicismo positivista” da segunda metade do século XIX². No entanto, deve-se levar em consideração que, embora atraído pelo positivismo e pelas ciências exatas – cujos métodos quis ampliar para as ciências sociais –, Durkheim se opôs às especulações abstratas desenvolvidas por Auguste Comte (1798-1857) e pelos rumos tomados pelos seus seguidores. Mais recentemente, alguns críticos da sua obra, como Whitney Pope (1975), defendem que Durkheim não pode ser considerado um positivista. O caráter analítico, empírico, da sua perspectiva sociológica o distancia, em alguns aspectos, das premissas comtianas. Contudo, não se pode negar totalmente as aproximações do pensamento durkheimiano com o organicismo positivista.

A principal preocupação de Auguste Comte (1798-1857) ao conceber a sociologia – termo criado por ele para sintetizar os diversos saberes das ciências sociais e humanas – era encontrar uma solução definitiva para superar a crise espiritual e social da sociedade provocada com a Revolução Francesa. Comte acreditava que uma nova ordem social deveria ser fun-

2 O termo “organicismo positivista” refere-se a uma tendência de pensamento, muito influente nos meados do século XIX, que interpreta o mundo social sobre um modelo orgânico. Noutros termos, a realidade social é entendida como uma espécie de organismo ou que tenha as mesmas propriedades deste, no sentido de que todas os elementos que compõem uma sociedade estão intrinsecamente ligados com as demais – formam um sistema, como um organismo biológico.

dada por uma reforma intelectual do ser humano e por certezas científicas, indiscutíveis, baseada na regularidade e generalização deduzidas da observação. Para Comte, o caos, a anarquia, a desorganização social são resultados da falta dos estudos científicos sobre os problemas da sociedade.

Em termos gerais, o positivismo comtiano está fundamentado nos seguintes princípios: (a) a superioridade da sociedade sobre o indivíduo; (b) a existência do “mundo real” fora do pensamento; (c) a tarefa do cientista em descobrir as “leis naturais” – o verdadeiro estado das coisas – subjacentes a uma dada realidade; (d) a integração do indivíduo na ordem intelectual, ideal e social; e (e) o progresso como o desenvolvimento gradual da ordem.

A influência comtiana em diversos campos de conhecimento foi um fenômeno marcante ao longo do século XX, mas não gerou um programa disciplinar, um consenso entre os intelectuais sobre a institucionalização do saber sociológico. Contudo, deve-se notar, os estudos socioantropológicos de inspiração comtiana que se desenvolvem nos meados do século XIX – como no caso do organicismo positivista – explicavam as condutas e ações humanas dentro de um grande modelo epistemológico: o “paradigma naturalista”. Dois pressupostos estão subjacentes a esse paradigma: primeiro, a sociedade é concebida como uma espécie de organismo supraindividual – um “sistema” com características de ordem biopsicológica – de ideias, representações, entendimentos e volições; o segundo, a explicação do fenômeno social deve seguir, nos seus fundamentos, os procedimentos metodológicos das ciências naturais. As teorias evolucionistas, o darwinismo social, a biocriminologia – que compreendem a “cultura” dentro dos paradigmas de “raça”, “constituição cerebral”, “hereditariedade” – são exemplos significativos.

A partir dos anos 1880, o paradigma naturalista começa a sofrer transformações. Dois aspectos, entre outros, podem ser observados nesse processo. Surge, na França, um conjunto de pensadores que procuraram tornar a sociologia uma ciência autônoma em relação às abordagens biologicizantes ou psicologizantes que dominavam as teorias sociais (Mucchielli, 2001). Há, nesse momento, uma grande preocupação em traçar os limi-

tes, as fronteiras de cada saber científico em face aos demais e em definir o tema propriamente dito de cada ciência. Além do mais, com o declínio dos estudos que analisavam as desigualdades culturais pela perspectiva da “antropologia racial”, muitos teóricos e pesquisadores voltaram suas preocupações para questões relacionadas às crenças, aos modos de pensar, aos valores sociais. A temática da solidariedade, da busca de coerência ideológica, passou a ocupar um lugar de destaque nos trabalhos sociológicos.

Durkheim e a “Escola Sociológica Francesa”

Durkheim nasceu em 1859, na região de Lorena (França) e estudou filosofia na prestigiosa École Normale Supérieure (ENS) de Paris. Desde cedo, lecionou filosofia em vários liceus de províncias francesas e seus primeiros artigos tratavam de questões epistemológicas nas ciências sociais. Em 1885, foi estudar na Alemanha, onde cresceu seu interesse pela sociologia, particularmente pela sociologia da educação. Em 1887, foi indicado para ministrar o primeiro curso de Ciências Sociais na França – da Université de Bordeaux. Interessante observar que sua primeira aula versou sobre a solidariedade social.

Em Bordeaux, começou a formar uma equipe de pesquisadores, recrutando principalmente filósofos e jovens recém-formados da ENS. Juntos, fundaram a revista de grande sucesso, *Année Sociologique*. Essa revista reúne artigos sobre pesquisas na psicologia, história, geografia, linguística, geografia, entre outras, para analisá-las ou criticá-las do ponto de vista sociológico. Nesse sentido, desempenhou um importante papel para fundamentar um consenso nas orientações teórico-metodológicas entre seus colaboradores: a chamada “Escola Sociológica Francesa”³. É também em Bordeaux que Durkheim publica três das suas quatro grandes obras: *A divisão social do trabalho* (1893); *As regras do método sociológico* (1895) e *O suicídio* (1897). Como chama atenção Rodrigues (1978, p. 14), “talvez o curto lapso de tempo entre suas obras tenha propiciado uma notável coe-

3 Para um estudo detalhado sobre a “escola durkheimiana”, ver Massella (2009).

rência na elaboração e na aplicação de uma metodologia com sólidos fundamentos teóricos”.

A consagração acadêmica de Durkheim ocorreu em 1906, quando torna-se professor na cadeira de Ciências da Educação na Sorbonne Université, onde em 1910, funda a cátedra de Sociologia. Seu quarto grande estudo – *Formas elementares da vida religiosa* – é publicado em 1912.

A Escola Sociológica Francesa se afasta do “pai fundador da sociologia” – Auguste Comte – em vários aspectos, principalmente pelo fato dele ainda estar preso a um conjunto de pressupostos filosóficos. Um deles diz respeito ao caráter evolutivo da sociedade e o conhecimento científico decorrente desse processo. A ideia de evolução aponta para um devir, um sentido previamente determinado da história, portanto, uma concepção de ordem filosófica que pressupõe uma concepção totalizante da história, um princípio universal que rege qualquer sociedade. Logo, estabelece uma homogeneidade nos distintos processos evolutivos das sociedades. Para Durkheim, a sociologia é uma ciência empírica e, portanto, deve se ater aos “fatos sociais” e não a concepções totalizantes e generalizações abstratas sobre a sociedade.

Durkheim, contudo, compartilha – e renova – alguns pressupostos do “paradigma naturalista-positivista”: (a) a separações entre os campos de saber – ciência, filosofia e arte – e o estabelecimento da sociologia como uma disciplina rigorosamente objetiva, com características próprias; (b) a necessidade de se estabelecer uma metodologia que, embora seguindo o rigor do conhecimento científico da natureza na busca de regularidades, frequências e causas dos fenômenos, possa descrever, classificar as especificidades do mundo social. Isso significa que, para se constituir como ciência autônoma, a sociologia deve se ocupar de um domínio de fatos ou coisas que possuam um estatuto externo independente do entendimento de quem os conhece. O “fato social” – um conceito central na sua obra – está diretamente relacionado com a questão da ordem social, de “consenso”, de “crença comum”, de “solidariedade social”.

A discussão sobre cultura na obra de Durkheim

Como já observado, embora Durkheim não trabalhe com o conceito de cultura, sua obra apresenta uma reflexão sistemática sobre a dimensão significativa (ideacional-moral) da vida social. A seguir, examinaremos o desenvolvimento dessa reflexão em alguns de seus principais textos.

Em *As regras do método sociológico* (1895), doravante referido como *Regras*, Durkheim oferece uma definição do “fato social”, conceito-chave ou elementar de sua sociologia, que deixa claro o quanto seu entendimento da sociedade implica forçosamente também um entendimento da cultura. Fatos sociais, propõe o autor, são “maneiras de agir, pensar e sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências sociais” (Durkheim, 2010, p. 38). Segundo essa definição, são fatos sociais não só as formas pelas quais uma sociedade se organiza – suas subdivisões internas, seus modos de produzir e reproduzir a existência coletiva, seu aparato tecnológico e seu acervo material acumulado –, mas também seus hábitos de pensamento, seus valores e concepções e a estrutura mesma de suas emoções.

Como não poderia deixar de ser, a inclusão dessa última classe de fenômenos (ideais/morais e afetivos) no campo dos fatos sociais delinea uma abordagem geral à questão da cultura, assim como uma direção para seu estudo. Podemos examinar esse primeiro aspecto à luz das duas principais características definidoras do fato social: exterioridade e coercitividade⁴.

Com a ideia de exterioridade, Durkheim buscava ressaltar que os fatos sociais não são o resultado de um trabalho solitário, efeitos da psicologia individual ou expressão de tendências inatas da espécie. Ao abordar modos de pensar e sentir como exteriores aos indivíduos, estabelece assim uma distinção-chave entre formas sociais e formas individuais, que se desdobra em um conjunto de dicotomias associadas: indivíduo e socie-

4 Durkheim inclui uma terceira característica, a generalidade, mas observa que ela é subordinada às duas outras.

dade; subjetividade e objetividade; consciência individual e consciência coletiva; representações individuais e representações coletivas. Justamente porque são exteriores, modos de agir, pensar e sentir coletivos se generalizam pela coerção que exercem sobre os indivíduos.

Juntos, os dois termos – exterioridade e coerção – reforçam a ideia da sociedade como uma realidade de nível superior que se impõe sobre os indivíduos de fora, produzindo conformidade através de regras e sanções diversas, da educação e da força do que Durkheim (2010, p. 40) chama de “correntes sociais” – manifestações emocionais “de entusiasmo, de indignação e de piedade” – capazes de arrastar os indivíduos.

Lukes (1973) observa que depois das *Regras*, Durkheim deixou de dar ênfase à coerção como critério definidor da relação da sociedade com os indivíduos e, dentre as formas de exercício da coerção citadas nelas, passou a concentrar sua atenção sobre as correntes sociais e a educação. Bem diferente da sujeição produzida por medo da sanção – que de fato se aproxima mais do sentido da palavra “coerção” –, essas são instâncias em que a sociedade penetra no indivíduo, modelando suas maneiras de agir, pensar e sentir – tema-chave da sociologia de Durkheim.

Abordar formas de pensar e sentir comuns como fatos sociais exige um tipo de estudo que, afastando-se de questões psicológicas ou das chamadas manifestações individuais dos fenômenos sociais – nos modos particulares e idiossincráticos pelos quais os indivíduos entendem e elaboram os conteúdos sociais – se apoie firmemente no meio social em que essas formas emergem e do qual elas se nutrem. Assim, “as causas geradoras das representações coletivas, não são certos estados da consciência dos particulares, mas as condições em que se encontra o corpo social em seu conjunto” (Durkheim, 2010, p. 131).

Trata-se, sem dúvida, de um movimento arrojado: libera a sociologia para tratar dos fatos ideacionais/morais independentemente da psicologia, substituindo o vínculo causal entre psiquê e significado pelo vínculo entre meio social e cultura, mas é também um movimento que abdica, ao menos expressamente, de investigar as relações entre subjetividade e vida coletiva. E, como veremos, na medida em que o meio social – base mor-

fológica da sociedade – se converte em chave explicativa mestra da sociologia, a abordagem durkheimiana termina por se tornar pouco equipada para tratar dos processos de criação e de emergência do novo, limitando-se a entendê-los como efeitos de mudanças na base morfológica.

Esse tema geral é também explorado nos estudos que publicou dois anos antes e dois anos depois das *Regras: A divisão social do trabalho social* (1893), doravante referido como *Divisão do trabalho*; e *O suicídio* (1897). No primeiro, Durkheim lança mão do conceito de “consciência coletiva” não só para circunscrever analiticamente os conteúdos ideais comuns que correspondem à “sociedade vivendo e agindo em nós”, como para sublinhar a autonomia desse campo com respeito aos fatos da consciência individual. A construção tipológica desenvolvida em *Divisão do trabalho* para caracterizar e comparar sociedades tradicionais (de solidariedade mecânica) e modernas (de solidariedade orgânica) envolve uma interessante incursão nos fatos da consciência coletiva. Conforme observa Durkheim, no primeiro tipo, a religião perpassa todos os aspectos da vida social e provê um significado transcendente para a sociedade, vista como portadora de características sobre-humanas. Enquanto nas sociedades tradicionais o religioso-transcendente é o eixo que dá sentido e organiza a vida moral, nas sociedades modernas esse eixo é o indivíduo: o ideário que anima a vida social – exemplificado pela centralidade que assumem questões relativas à dignidade do indivíduo, à igualdade dos direitos e à justiça social – está enraizado em uma nova configuração que Durkheim denomina de “individualismo moral”.

Em *O suicídio*, as figuras do egoísmo, anomia e altruísmo que nomeiam diferentes tipos de “mortes voluntárias” são empregadas em estreita conexão com as configurações morais identificadas na *Divisão do trabalho*. Assim, os suicídios egoísta e anômico são desdobramentos nocivos do individualismo, enquanto o suicídio altruísta tem afinidade com o culto à sociedade que caracteriza a moralidade nas sociedades tradicionais. Conforme observa Durkheim, esses tipos de suicídio são menos o “avesso” ou a negação das formas morais que dominam nas sociedades modernas e tradicionais, respectivamente, do que exacerbação ou

deturpação de virtudes cultivadas em cada uma delas: a disposição para respeitar a integridade do outro e defender sua autonomia, no caso das primeiras; a prontidão para o sacrifício de si em prol do coletivo, no caso das segundas, ou ainda: a compaixão pelo sofrimento do outro, nas sociedades modernas, e a coragem e auto-abnegação face às exigências do grupo, nas sociedades tradicionais. Como o autor observa, já próximo à conclusão do estudo, “o suicídio é simplesmente a forma obrigatória que, em circunstâncias particulares, toma cada uma das diferentes constituições morais” (Durkheim, 1977b, p. 435).

II.

Se o tema da cultura – abordado em termos de concepções de mundo e estruturas de valores e emoções – está fortemente presente nessas primeiras grandes obras de Durkheim, resta-nos perguntar que peso têm os fatos culturais na lógica explicativa desses estudos. Em linhas gerais, Durkheim tende a conferir prioridade aos fatos da “morfologia social”, tanto na explicação dos mecanismos que mantêm as sociedades coesas e conduzem à sua transformação, quanto na identificação das causas sociais do suicídio. Entretanto, essa afirmativa precisa ser mais bem qualificada.

Em *Divisão do trabalho*, Durkheim vincula diretamente as formas de solidariedade mecânica e orgânica à estrutura das sociedades onde essas formas vigoram. Nos tipos segmentares – sociedades constituídas de unidades (segmentos) semelhantes e relativamente autônomas, de baixa densidade populacional e com escasso contato entre si –, o indivíduo é totalmente engolfado pela sociedade, fixado no seu ambiente local e, assim, preso ao poder da tradição. Nos tipos organizados – a alta divisão do trabalho, o crescimento das cidades e da densidade populacional, a intensa mobilidade e multiplicação dos contatos –, criam-se condições para a projeção do indivíduo. Na medida em que gera interdependência de funções, a divisão do trabalho é, para Durkheim, a fonte por excelência da solidariedade nessas sociedades.

Apesar disso, Durkheim não deixa de delinear caminhos analíticos em que sobressai o papel dos fatos culturais na produção e reprodução

das sociedades. A coesão social nas sociedades tradicionais, ele mostra, depende em grande medida da força da consciência coletiva, cuja força é garantida pela punição: mecanismo que canaliza uma reação passional da sociedade contra atos que ofendem sentimentos coletivos, agindo, assim, para reacender esses sentimentos. Interessante notar que nessa explicação Durkheim aponta para dois temas retomados em *As formas elementares da vida religiosa*: a relação estreita entre sentimentos comuns – vistos como fatos sociais, é bom lembrar – e moralidade, e os efeitos da mobilização de emoções para o fortalecimento de valores.

Todavia, se nas sociedades tradicionais a consciência coletiva funciona como fonte de solidariedade, nas sociedades modernas, o papel causal da cultura parece claramente diminuído. Conforme ressalta Durkheim, a solidariedade nessas sociedades advém não da força moral das ideais compartilhadas, mas da própria divisão do trabalho. “É a divisão do trabalho que, cada vez mais, desempenha o papel que outrora a consciência comum desempenhava; é ela principalmente que sustém em conjunto os agregados sociais dos tipos superiores” (Durkheim, 1977a, p. 201). A consciência coletiva, outrora forte, perde espaço frente à crescente importância da personalidade individual.

Embora esse seja, sem dúvida, o argumento forte da *Divisão do trabalho*, Lukes (1973, p. 166) discerne uma certa indecisão, por parte do autor, quanto ao papel do individualismo moral na produção da solidariedade nas sociedades modernas. Os trechos a seguir, citados por Lukes e retirados de um mesmo parágrafo de *Divisão do trabalho*, dão uma medida dessa indecisão:

Isso não é dizer, aliás, que a consciência comum está ameaçada de desaparecer totalmente. [...] Há efetivamente um ponto onde ela se torna mais firme e precisa, é a forma como encara o indivíduo. À medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas tomam um caráter cada vez menos religioso, o indivíduo torna-se objeto de uma espécie de religião. Fazemos da dignidade da pessoa um culto que, como todo culto forte, tem já as suas superstições [...] se [esta fé] é comum enquanto é partilhada pela sociedade, é individual pelo seu objeto. Se dirige todas as

vontades para o mesmo fim, esse fim não é social. Possui assim uma situação absolutamente excepcional na consciência coletiva. É efetivamente da sociedade que retira tudo que lhe dá força, mas não é à sociedade que ela nos liga: é a nós próprios (Durkheim, 1977a, p. 200).

Em *As regras do método sociológico*, publicado em 1895, mantém-se a ênfase na “morfologia social” enquanto chave explicativa dos fatos sociais: “a origem primeira de qualquer processo social de certa importância deve ser procurada na constituição do meio social interno” (Durkheim, 2010, p. 137). Essa constituição remete a dois elementos-chave: “o número de unidades sociais, ou aquilo que chamamos o volume da sociedade, e o grau de concentração da massa, ou aquilo que chamamos a densidade dinâmica” (Durkheim, 2010, p. 138).

Há duas observações importantes a serem feitas a esse respeito. Primeiro, cabe notar que a concepção de “morfologia social” enunciada nas *Regras* expande e modifica seu sentido original na *Divisão do trabalho*. Enquanto nesta a densidade material (concentração populacional) e a densidade moral (quantidade de relações intrassociais) estavam estreitamente relacionadas – a primeira funcionando com clara expressão da segunda, e constituindo sua precondição –, nas *Regras*, a densidade moral não só ganha definição mais precisa (refere-se ao número de indivíduos que mantêm relações “não só comerciais, mas morais”) como assume autonomia relativa com relação à densidade material (vista agora como auxiliar daquela ou mesmo sua consequência):

Deve-se entender por este último termo [densidade dinâmica], não o estreitamento puramente material do agregado que não pode ter efeito se os indivíduos, ou melhor, os grupos de indivíduos, se mantiverem separados por vácuos morais, mas o estreitamento moral de que o anterior é apenas o auxiliar e, bastante geralmente, a consequência. A densidade dinâmica pode definir-se, para um volume igual, em função do número de indivíduos que efetivamente têm relações não só comerciais, mas morais; isto é, que não só trocam serviços ou fazem concorrência entre si, mas também vivem uma vida comum (Durkheim, 2010, p. 138).

Ao conferir peso às relações morais na sua concepção de morfologia, Durkheim afrouxa a linha demarcatória entre “fatos morfológicos” e “fatos da consciência coletiva” (domínio ideacional). O meio social interno, onde devem ser buscadas as causas dos processos sociais, inclui a dimensão moral do viver uma vida comum – dimensão não redutível à simples concentração da população.

Segundo, como já observado, a concepção de “fato social” enunciada nas *Regras* deixa clara a importância que Durkheim confere ao campo da moralidade, das representações e dos sentimentos coletivos: esse campo não é elemento secundário na conformação da vida social. Como observa Némedi (2000, p. 84), enquanto na *Divisão do trabalho* o termo “consciência coletiva” é utilizado para sinalizar um modo específico de integração social – característico das sociedades tradicionais –, nas *Regras* desponta como uma condição geral da sociedade.

Embora Gane (1988, p. 111) argumente de forma consistente que “a primazia metodológica do morfológico em detrimento de outras características sociais é um traço verdadeiramente estável do programa de Durkheim”, é possível dizer que, a partir de *Regras*, ele confere mais atenção ao tema das representações coletivas, ao mesmo tempo em que se afasta de modelos que postulam uma relação de determinação estreita entre base morfológica e representações coletivas, explorando, ao invés, suas complexas e mediadas formas de relação⁵.

O suicídio (1977) é um bom exemplo desse desenvolvimento. É um trabalho que aborda a relação entre o meio social – expresso aqui no grau de integração da sociedade – e a propensão dos indivíduos de pôr fim à própria vida – expressa nas taxas de suicídio – e que, ao fazê-lo, mantém a prioridade explicativa da morfologia. Mas, ao mesmo tempo, é também um estudo que, ao explorar as conexões entre formas de vida, moralidade, concepções de mundo e estados afetivos, trata de cadeias causais compostas de mais de um fator, em que concepções de mundo e valores, apesar de estreitamente relacionados à base morfológica da sociedades, atuam

5 Ver a esse respeito Lukes (1973), Gardner (1987) e Némedi (2000).

como causas não diretamente redutíveis a ela. Além disso, em *O suicídio*, Durkheim avança na sua concepção da sociedade como realidade fundamentalmente moral, que funciona não só para regular e impor limites aos apetites e paixões humanas, como para prover os ideais que animam as existências individuais, vinculando-as a um só tempo ao grupo e à vida.

E é aí que encontramos uma das formulações mais enfáticas de Durkheim sobre a centralidade das representações coletivas na vida social. Conforme podemos perceber a partir da citação a seguir, central no seu projeto de sociologia e, portanto, à sua definição de fato social, é menos uma separação rígida entre os domínios material e ideal da sociedade, do que uma distinção entre fatos individuais e sociais:

No entanto, apesar de separarmos desta forma a vida social e a vida individual, não temos de forma alguma a intenção de afirmar que ela não tem nada de psíquico. *É evidente que, pelo contrário, é essencialmente formada por representações.* Simplesmente, as representações coletivas são de natureza muito diferente das representações individuais (Durkheim, 1977b, p. 366, grifo nosso).

No Prefácio à segunda edição das *Regras*, de 1901, Durkheim (2010, p. 26) volta a essa questão:

Os factos sociais não diferem apenas qualitativamente dos factos psíquicos; *têm um outro substrato*, não evoluem no mesmo meio, não dependem das mesmas condições. Isto não significa que não sejam também, de certo modo, psíquicos, visto consistirem todos em maneiras de pensar ou de agir.

E mais adiante, ao procurar esclarecer para seus críticos, a diferença entre a coerção que opera no meio físico e aquela que caracteriza o meio social, Durkheim (2010, p. 31) chama atenção para o caráter moral da segunda: “O que há de inteiramente especial na obrigação social é o facto de ela se dever, não à rigidez de certos arranjos moleculares, mas ao prestígio de que estão investidas certas representações”.

Mas é o no texto de 1903 – em “Algumas formas primitivas de classificação”, escrito com Marcel Mauss – que as representações, nesse caso as formas de classificação, figuram não só como expressão dos arranjos sociais dos quais emergem, mas também vetores para a constituição de novos arranjos. Assim, referindo a certos sistemas de classificação australianos, os autores observam:

O que caracteriza essas últimas [classificações] é que as ideias são aí organizadas segundo um modelo fornecido pela sociedade. Mas uma vez que a organização da mentalidade coletiva existe, ela é susceptível de reagir sobre sua causa e contribuir para modificá-la (Durkheim; Mauss, 1981, p. 189).

III

Publicada em 1912, *As formas elementares da vida religiosa*, doravante referida como *Formas*, apresenta a que talvez seja a principal contribuição de Durkheim ao estudo da cultura: uma reflexão poderosa sobre a dimensão significativa/ideacional da vida coletiva e, em particular, sobre o papel dos símbolos na sustentação e constituição mesma da sociedade. Podemos, para efeitos de exposição, dividir essa reflexão em três linhas de argumentação associadas.

A primeira delas é aquela que apresenta a religião como expressão simbólica da sociedade. Trata-se de argumento já enunciado por Durkheim em outros textos, mas que aqui ganha um tratamento novo, desenvolvendo-se a partir de um exame do totemismo australiano, tomado por Durkheim como a forma mais simples (elementar) de religião⁶, aquela que exhibe, portanto, mais diretamente, a essência do fenômeno religioso. No entanto, Durkheim não reedita simplesmente uma ideia já formada sobre a religião. Ao mostrar que as crenças totêmicas têm um referente real e que esse referente é a sociedade, ele avança numa concepção bem mais complexa da sociedade com realidade moral, ao mesmo tempo que oferece um tratamento do totemismo que está em nítido contraste com

6 Para Durkheim, a forma religiosa mais elementar é aquela encontrada nas sociedades morfologicamente mais simples – baseadas em divisão de clãs.

visões correntes na época. Enquanto estas tendiam a reduzir as crenças totêmicas à adoração de espécies animais ou vegetais, Durkheim apresenta o totemismo como um sistema de classificação, que guarda, ao lado de seu sentido cognitivo, uma dimensão fortemente moral: não só agrupa a diversidade do mundo em categorias gerais, como pressupõe um vínculo moral entre todas as coisas reunidas em uma mesma categoria. Em jogo no totemismo australiano, ele propõe, está o postulado de uma força anônima – equivalente ao “mana melanésio” – dispersa entre todas as coisas dos mundo e nunca inteiramente contida nelas. Essa força, mostra Durkheim, é, a um só tempo, imanente e transcendente, interior e exterior, espiritual/ideal e material, abstrata e concreta. Ela existe fora dos indivíduos e se impõe sobre eles, mas também é sentida como fazendo parte do âmago de cada um que com ela comunga. Além disso, se expressa de formas bem concretas, mas abarca uma realidade – ou poderíamos dizer experiência – por demais abstrata para ser contida em qualquer uma dessas expressões. Embora produza efeitos materiais, enquanto força moral, se nutre do respeito que é capaz de suscitar nos indivíduos⁷. A ambiguidade do princípio totêmico, conclui Durkheim, é também a ambiguidade da sociedade (que ele representa). As citações a seguir dão uma boa dimensão do quão distante estamos de uma descrição da sociedade como exterior e inteiramente independente dos indivíduos sobre os quais exerce sua ação coercitiva:

[...] a força religiosa não é outra coisa senão a força coletiva e anônima do clã. [...] Mas o clã, como toda espécie de sociedade, não pode viver senão nas e pelas consciências individuais que o compõem. Se, pois, a força religiosa, sendo concebida como incorporada ao emblema totêmico, aparece como exterior aos indivíduos e dotada, frente a eles, de uma espécie de transcendência, pode, de outro lado, realizar-se – assim como o clã de quem é símbolo – somente neles e por eles; nesse sentido, portanto, ela lhes é ima-

7 “Mas na realidade, o domínio que ela exerce sobre as consciências, vincula-se muito menos a supremacia física de quem o privilégio do que à autoridade moral de que está investida. Se nos submetemos às suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar das nossas resistências, é, antes de tudo, porque constitui o objeto de autêntico respeito” (Durkheim, 1989, p. 261).

nente e eles a concebem necessariamente com tal (Durkheim, 1989, p. 277).

Já que é por vias mentais que a pressão social se exerce⁸, ela não podia deixar de dar ao homem a ideia de que existe fora uma ou mais forças, morais e eficazes ao mesmo tempo, das quais depende. [...] [Mas] Porque a força coletiva não nos é totalmente exterior; ela não nos move totalmente de fora, mas como a sociedade só pode existir nas consciências individuais e através delas, é preciso que ela penetre e se organize em nós; torna-se assim parte integrante do nosso ser e, por essa razão, o educa e o faz crescer (Durkheim, 1989, p. 263-264).

Em estreita relação com essa linha de argumentação, Durkheim empreende uma reflexão sobre o lugar das representações coletivas na vida social. Depois de concluir que a vida religiosa tem afinidade com o delírio, ele estende essa qualidade para todo o tecido de representações sociais que se sobrepõe à mera realidade física das coisas e investe o mundo de significado:

Se chamamos de delírio qualquer estado no qual o espírito aumenta os dados da intuição sensível projetando seus sentimentos e suas impressões nas coisas, talvez não exista representação coletiva que não seja delirante em certo sentido... Todo meio social nos aparece povoado de forças que, na realidade, só existem em nosso espírito... as representações coletivas atribuem muitas vezes às coisas às quais se referem propriedades que aí não existem sob nenhuma forma e em nenhum grau. Do objeto mais vulgar, podem fazer um ser sagrado e muito forte. [...] Entretanto, ainda que puramente ideais, os poderes que lhe são assim conferidos agem como se fossem reais; determinam a conduta do homem com a mesma intensidade que as forças físicas. [...] *Há assim uma região da natureza onde a fórmula do idealismo aplica-se quase que ao pé da letra: é o reino social* (Durkheim, 1989, 283-284, grifo nosso).

8 Interessante notar aqui a ideia, já enunciada no Prefácio à segunda edição das *Regras*, de que a coerção social se dá não pelo exercício de força física, mas “por vias mentais”.

Não se pode concluir dessa passagem que, em seu trabalho maduro, Durkheim finalmente substituiu o determinismo da morfologia pela determinação das representações coletivas. Há diversas outras passagens do livro em que ele retorna à tese, já referida anteriormente, de que a religião é uma representação da sociedade. Entretanto, pode-se afirmar que, nas *Formas*, Durkheim acentua o caráter eminentemente simbólico da vida social. Essa é justamente a questão que constitui o fulcro do que estamos chamando aqui de terceira linha de argumentação: a natureza e função do simbolismo.

Como vimos, em sua análise do totemismo australiano, Durkheim mostra que as características definidoras do princípio totêmico correspondem justamente àquelas que definem a sociedade. Entretanto, se isso lhe permite concluir que a religião representa a sociedade, cabe-lhe ainda explicar por que essa relação de representação é necessária. Essa questão aparece ainda sob outra forma, que toca diretamente no papel dos símbolos na vida social – entendidos nas *Formas* como os emblemas materiais do grupo/sociedade: objetos de culto, nomes, gestos e cantos rituais etc. O totem, Durkheim acredita ter mostrado, é um emblema ou símbolo do clã. Resta-lhe ainda mostrar porque emblemas como o totem, ao invés de simples adereços, são de fato essenciais para a existência continuada do clã.

Durkheim oferece três respostas a essa questão; cada uma ilumina uma dimensão do simbolismo. A primeira é uma dimensão propriamente cognitiva. As representações religiosas funcionam como “um sistema de noções através dos quais os indivíduos compreendem a sociedade de que são membros e as relações, obscuras mais íntimas, que mantêm com ela” (Durkheim, 1989, p. 281). Depois de afirmar que os sentimentos que a sociedade desperta em nós são naturalmente transferidos, como que por contágio, para os emblemas materiais que a representam, Durkheim (1989, p. 75) observa:

Mas esse contágio, que em maior ou menor grau sempre se produz, é muito mais completo e mais marcado todas as vezes que o símbolo é algo simples, definido, facilmente representável, enquanto a coisa, parece, devido às suas dimensões, pelo número

das suas partes e pela complexidade de sua organização, difícil de ser abarcada pelo pensamento. De fato, não poderíamos ver em uma entidade abstrata, que só laboriosamente e confusamente conseguimos representar, a origem dos sentimentos fortes que experimentamos. Não podemos explicá-los a nós mesmos senão relacionando-os a objeto concreto cuja realidade sentimos vivamente.

Partindo da ideia de que a sociedade é uma realidade por demais complexa para ser abarcada pelo nosso entendimento, Durkheim postula que o símbolo – por sua simplicidade e concretude – é que possibilita nosso acesso cognitivo a ela.

Além de suportes à cognição, os símbolos também têm uma dimensão expressiva: exibem de forma viva e imediata os laços que ligam os indivíduos ao grupo, reforçando os sentimentos de pertença e de identificação entre seus membros. Sobre os ritos imitativos em que os membros de um clã assumem a aparência do animal totêmico, Durkheim (1989, p. 428-429) observa:

O totem é sua bandeira de agrupamento: por essa razão, como vimos, eles o desenham sobre o corpo; mas não é menos natural que procurem assemelhar-se a ele pelos gestos, pelos gritos, pela atitude. Já que são emas ou cangurus, comportar-se-ão, pois, como animais do mesmo nome. Assim, testemunham-se mutuamente que são membros da mesma comunidade moral e tomam consciência do parentesco que os une.

Ao dar expressão aos vínculos sociais, símbolos e ritos – ações simbólicas por excelência – funcionam, tal qual a punição nas sociedades tradicionais, para reacender os sentimentos coletivos e assim garantir a manutenção do grupo.

Embora essa função de reforço e manutenção dos vínculos sociais tenha sido muito ressaltada em análises do simbolismo influenciadas por Durkheim, ele mesmo não lhe confere centralidade: “Que um emblema seja, para toda espécie de grupo, importante elemento de união, é algo que é inútil demonstrar. Ao exprimir a unidade social sob forma material, tor-

na-a mais perceptível a todos [...]” (Durkheim, 1989, p. 286). Para ele, a função dos símbolos estava muito além de simplesmente reforçar os sentimentos coletivos sob os quais repousa a sociedade; dizia respeito à própria constituição desses sentimentos e, portanto, à constituição da sociedade, vista como realidade moral⁹. O argumento através do qual o autor desenvolve essa ideia é, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre o papel do simbolismo na vida social e uma teorização sobre a própria origem da sociedade:

Para que o intercâmbio que se estabelece entre elas (as consciências individuais) possa se tornar comunhão, isto é, fusão de todos sentimentos particulares em um sentimento comum, é preciso, pois, que os sinais que os manifestam venham fundir-se em uma só e única resultante. É a aparição dessa resultante que indica aos indivíduos que estão em uníssono e que os faz tomar consciência de sua unidade moral. [...] É soltando o mesmo grito, pronunciando a mesma palavra, executando o mesmo gesto relativo ao mesmo objeto que eles (os indivíduos) se colocam e se sentem de acordo. [...] as representações coletivas [...] supõem o agir e o reagir das consciências umas sobre as outras; derivam dessas ações e dessas reações que só são possíveis graças a intermediários materiais. Estes, entretanto, não se limitam a revelar o estado a que estão associados; contribuem para produzi-lo. Os espíritos particulares só podem se encontrar e comungar com a condição de sair de si mesmos; mas só podem se exteriorizar sob a forma de movimentos. A homogeneidade desses movimentos dá ao grupo o sentimento de si e, por conseguinte, o faz existir. [...] Muito fortes enquanto os homens estão reunidos e se influenciam reciprocamente, terminada a assembleia, [os sentimentos sociais] [...] vão empalidecendo cada vez mais... Mas se os movimentos, pelos quais esses sentimentos se exprimiram, se inscrevem sobre coisas que duram eles próprios se tornam duráveis (Durkheim, 1989, p. 287-288).

9 “[...] o emblema não é apenas um procedimento cômodo que torna mais claro o sentimento que a sociedade tem de si mesma: serve para constituir esse sentimento: é, ele próprio, um de seus elementos constitutivos” (Durkheim, 1989, p. 286-287).

Vale a pena nos determos nessa passagem. Aqui Durkheim desenvolve a ideia de que a sociedade é uma realidade emergente da produção e continuidade de um sentimento de grupo, ele mesmo dependente da possibilidade de comunicação entre as consciências individuais. Não se trata, é claro, de uma negação do argumento que percorre toda sua obra – de que a sociedade não é soma de indivíduos – ou mesmo de uma inversão da ideia de ascendência do social sobre o individual. Trata-se antes de um esforço para precisar os caminhos pelos quais a realidade individual pode ser suplantada pela experiência da sociedade, ou nos termos do autor, pelo qual as consciências individuais podem entrar em comunhão, agindo e reagindo umas sobre as outras. E aqui encontramos uma ideia fundamental: sem intermediários materiais, esse caminho não se completa. Esses intermediários são, em um sentido mais elementar, movimentos – corpos em movimento que se sintonizam, gestos que se espelham, vozes que soam em uníssono – mas, para além dos movimentos, também as coisas duráveis sobre as quais eles se inserem e através das quais os sentimentos que foram capazes de produzir adquirem durabilidade. “Sem símbolos, os sentimentos sociais só poderiam ter uma existência precária”, assevera Durkheim (1989, p. 287).

As situações de agregação social referidas em passagens como a que acabamos de citar são descritas por ele como situações de efervescência: reunidos, os indivíduos são arrastados por correntes de intensa exaltação coletiva, levados a experimentar os efeitos bem concretos de uma força transcendente que os invade. Conforme já vimos, para o estudioso, essa força, que está na raiz da experiência religiosa, é a força da sociedade; sociedade e religião, no entanto, compartilham um berço comum: ambas repousam sobre experiências de efervescência coletiva e dependem da produção e reprodução continuada de sentimentos coletivos. A vida social depende não só do suporte de símbolos, mas da realização periódica de eventos – rituais – em que símbolos são mobilizados como focos de sentimento e ação. Esses eventos não só instauram um meio moral, como agem sobre seus participantes individuais.

Em as *Formas elementares*, Durkheim (1975, p. 284) põe em evidência o que mais tarde, em uma conferência proferida em 1914, chamará de “influência dinamo-gênica da religião”: sua capacidade de produzir efeitos bem concretos sobre a existência dos indivíduos, de funcionar como vetor de transformação. No ritual, Durkheim parece encontrar a chave para entender como essa influência opera: arrebatado pela força da coletividade, portando as marcas materiais externas de uma existência diferente da sua – máscaras, ornamentos, vestes –, o indivíduo percebe-se como um novo ser. Percebe-se outro, porque de fato tornou-se outro: os emblemas dessa transformação não só a representam, mas contribuem para produzi-la. De modo semelhante é a efervescência coletiva de situações de intenso contato social que infunde certos indivíduos dos poderes excepcionais que, aos olhos do observador, parecem advir de sua constituição individual. Temos assim uma análise que inspira e antecipa toda uma série de discussões posteriores sobre o poder mobilizador dos símbolos e a eficácia dos rituais enquanto eventos transformativos.

Se voltarmos nossa atenção para o percurso intelectual de Durkheim, agora sob o ponto de vista oferecido por uma de suas principais obras de maturidade, *As formas elementares da vida religiosa*, podemos dizer que Durkheim manteve uma linha coerente de argumentação geral sobre os fatos que podemos chamar de culturais – fatos de ordem ideacional-moral. Propôs uma distinção entre representações individuais e representações coletivas e concebeu essas últimas como dimensão essencial da vida social, ancorada não na psicologia, mas nas características do meio social. Além disso, percebeu desde cedo que a sociedade se configura como realidade moral e traçou um programa de pesquisa em que iluminou processos de sustentação e de enfraquecimento dessa realidade moral. Mas se as *Formas* representam uma continuidade das preocupações que percorrem a obra do autor, também revelam um esforço para desdobrar questões, depurar conceitos e produzir um entendimento bem mais sofisticado da dimensão significativa do mundo social. Nas *Formas*, Durkheim mantém

um entendimento da religião como representação da sociedade¹⁰, ainda que proponha, em um movimento teórico radical, que os símbolos são, mais que expressão do meio social, elemento central na sua constituição. Antecipa assim a proposta do antropólogo Clifford Geertz (1978) de que os símbolos religiosos figuram tanto como um modelo de sociedade quanto um modelo para a sociedade.

Notas finais: o renascimento do durkheimianismo

Como já chamado a atenção, as leituras das obras de Durkheim são múltiplas. Após um período no qual a sua “escola” perdeu um pouco da sua influência nos estudos sociológicos, sua perspectiva teórico-metodológica reassume um papel de destaque a partir dos anos 1940, quando a sociologia passa por um autêntico renascimento após forte erosão institucional das ciências sociais europeias entre as duas guerras mundiais, como a pulverização da sociologia alemã pelo nazismo, a ascensão do totalitarismo e a emigração de muitos sociólogos para os Estados Unidos e Inglaterra. É a partir da Segunda Guerra que são (re)definidas as ciências sociais como disciplinas acadêmicas e (re)construídas as organizações corporativas – como as associações e congressos – que, a nível internacional, preservavam e perpetuavam a institucionalização da prática e do saber científico sobre o mundo social. Com os desarranjos socioculturais provocados pela guerra, a sociologia passa a ter uma utilidade pública: a de fornecer as bases científicas para a reconstrução e planejamento da sociedade. Nesse aspecto, a universalização da cultura sociológica – promovida pelos Estados Unidos, Inglaterra, França e Alemanha, quatro grandes acadêmicos da época – torna-se um modelo paradigmático de ensino e pesquisa em diversos centros acadêmicos destinados a essa ciência (Picó, 2003).

Entre os diferentes teóricos que se proclamavam como herdeiros legítimos do pensamento durkheimiano, cabe destacar Talcott Parsons (1902-

10 Embora, como vimos, ao fazê-lo também modifica ou complexifica seu entendimento acerca da sociedade.

1979). Como observam Joas e Knöbl (2017, p. 37), Parsons “se tornou o sociólogo mais respeitado, e sem dúvida o mais importante, das décadas de 1950 e de 1960, não apenas nos Estados Unidos, mas por todo o mundo, sendo que sua influência chegou mesmo à União Soviética”. Em 1937, quando publica *A estrutura da ação social*, ele elege Durkheim, o alemão Max Weber, o inglês Alfred Marshall e o italiano Vilfredo Pareto como os grandes cânones da sociologia. Argumenta que esses pensadores “descobriram” o significado da ordem social normativa, da força supraindividual, do controle social que é determinante em qualquer sociedade.

A análise da obra de Durkheim realizada por Parsons tornou-se canônica até o último quartel do século XX, na qual ele procura identificar em Durkheim determinadas características da teoria social que desenvolve a partir da *A estrutura da ação social*. Conforme Pizarro-Noel (2017), Parsons estabeleceu a tese de “dois Durkheims”: (a) uma fase dominante – denominada de “realismo social” –, a qual é fundamentalmente positivista por tratar a sociedade como uma parte da natureza e submetida à mesma ordem de determinismo causal que os demais componentes da natureza; e (b) uma fase madura, quando publicadas *Sociologia e filosofia* e *A educação moral* – escritas na passagem para o século XX, mas somente publicadas em 1924 e 1925, respectivamente – e ultrapassados os argumentos positivistas (exterioridade, a coerção exercida sobre os atores pela realidade social) para acatar questões da “interiorização”, ao reconhecimento da importância da subjetividade, da vontade, do componente moral interiorizado. Em outras palavras, Parsons se apropria de Durkheim para içá-lo como um “fundador” da teoria da ação.

De forma bastante esquemática, correndo o risco de uma interpretação simplista, podemos dizer que um dos pontos mais importantes de Parsons, principalmente após o seu livro *O sistema social*, publicado em 1951, foi a questão da ordem na sociedade, a qual é entendida em termos culturais e normativos. Para a teoria parsoniana, a ordem é mantida na sociedade por um sistema cultural centrado na integração entre indivíduos devido ao fato deles terem internalizado um conjunto de ideias e normas por diferentes meios da socialização. Parsons e seus seguidores procu-

ram integrar a cultura (as “pautas de valores comuns”) à personalidade (as “disposições de necessidades”). Como as pessoas têm pauta valorativas comuns em suas mentes, como resultados de processos de socialização, elas são capazes de determinar se atuam contra ou a favor do sistema de valores comum. Isso quer dizer que, para escolher os meios adequados para atingir um determinado fim, é necessário que o indivíduo se adeque a determinadas normas. O autor argumenta que uma ação só é social quando fins e normas podem ser reconhecidos num dado contexto de interação. Em síntese, o que garante a ordem social é, por um lado, a motivação para realização de um fim e, por outro, a interiorização dos modelos culturais. Assim, toda ação social é um esforço para se conformar às normas. Nesse sentido, ao enfatizar os aspectos teleológicos, voluntaristas da própria ação – o fato de que o ser humano é essencialmente uma criatura ativa, criativa e avaliativa –, Parsons se opõe às concepções que explicam a ação em termos de reação a um estímulo externo, como é o caso, para ele, do positivismo.

Em síntese, no processo de universalização da cultura sociológica pós-guerra, muitos autores apresentam suas teorias como herdeiras legítimas das interpretações desenvolvidas por Durkheim acerca dos fenômenos sociais, ou seja, apropriado como um interlocutor, inspiração ou mesmo fonte das concepções sobre o social germinadas naquele momento, Durkheim teve sua obra sujeita a um complexo conjunto de associações elaborados pelos seus “intérpretes”. Somente a partir do último quartel do século XX, autores como Steven Lukes, William Pickering, Mike Gane, Don Gardner e Dénes Némédi têm desenvolvido novas reflexões sobre o legado durkheimiano. Como chamam atenção Weiss e Massela (2009), esses “novos paradigmas interpretativos”, elaborados a partir de problemas e olhares contemporâneos, têm se esforçado para derrubar alguns “mitos” que circundam a teoria durkheimiana.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. *Twenty Lectures*. New York: Columbia University Press, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *A divisão do trabalho social*. Lisboa: Editorial Presença, 1977a. v. 1.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Lisboa: Editorial Presença, 2010.
- DURKHEIM, Émile. O Futuro da Religião. In: DURKHEIM, Émile. *A ciência social e a acção*. São Paulo: Difel, 1975. p. 281-287.
- DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. Lisboa: Editorial Presença, 1977b.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação: contribuição ao estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 399-455.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997. v. 1.
- GANE, Mike. *On Durkheim's Rules of the Sociological Method*. Londres: Routledge, 1988.
- GARDNER, Don. Durkheim on culture. In: AUSTIN-BROOS, Diane (ed.). *Creating Culture: profiles in the study of culture*. London: Allen & Unwin, 1987. p. 73-86.
- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 101-142.
- IZZO, Alberto. *História do pensamento sociológico*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. *Teoria social*. Petrópolis: Vozes, 2017.

- LUKES, Steve. *Émile Durkheim: his life and work: a critical study*. Hamondsworth: Penguin Books, 1973.
- MASSELLA, Alexandre. Leituras da Escola Durkheimiana. In: MASSELLA, Alexandre (org.). *Durkheim: 150 Anos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009. p. 69-89.
- MEUCCI, Simone. *Institucionalização da Sociologia no Brasil: primeiros manuais e cursos*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2011.
- MUCCHIELLI, Laurent. O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 41, p. 35-54, 2001.
- NÉMEDIS, Dénes. A Change in Ideas: collective consciousness, morphology, and collective representations. In: PICKERING, W. S. F. (org.). *Durkheim and Representations*. Londres: Routledge, 2000. p. 83-97.
- PICÓ, Josep. *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003
- PIZARRO-NOEL, François. O interminável (falso) debate em torno da obra de Durkheim: de Parsons a Alexander. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 19, n. 44, p. 92-127, 2017.
- POPE, Whitney. Durkheim as a functionalist. *The Sociological Quarterly*, Columbia, v. 16, p. 361-379, 1975.
- RODRIGUES, José Albertino. *Durkheim: Sociologia (Introdução)*. São Paulo: Ática, 1978.
- WEISS, Raquel; BENTHIEN, Rafael. Apresentação. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 19, n. 44, p. 16-36, 2017. (Dossiê 100 anos sem Durkheim, 100 anos com Durkheim).
- WEISS, Raquel; MASSELLA, Alexandre. Introdução. In: MASSELLA, Alexandre (org.). *Durkheim: 150 Anos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009. p. 9-20.



Wittgenstein e a cultura

JOÃO CARLOS SALLES

*para José Augusto Cabral Barretto Bastos, que sabia decifrar
incompreensíveis e bárbaros inimigos.*

Wittgenstein desconfiava do esperanto. Indignava-se até: “[...] ele falou de um amigo que era um entusiasta do esperanto. *Ele* não conseguia suportar isso. Uma linguagem sem sentimento algum, sem riqueza. Estranho, ele disse. Como um homem sendo ofendido, repellido pela saliva de outro homem” (Bouwsma, 1986, p. 47). Na verdade, ele desconfiava mesmo de qualquer linguagem artificial. Ao contrário da paixão de um Carnap pelo projeto de criação de línguas artificiais – tanto para propósitos lógico-demonstrativos, quanto como meios auxiliares para comunicação –, Wittgenstein não via com bons olhos tais pretensões que, supostamente, favoreceriam caminhos de entendimento entre os seres humanos a partir de elementos objetivos e racionais.

A percepção de Wittgenstein sobre línguas artificiais é diametralmente oposta à cultura do Círculo de Viena, não sendo Carnap o único entusiasta desses projetos¹. Otto Neurath, outro destacado membro do

1 Carnap (1963, p. 68) registra uma clivagem no campo da “filosofia analítica”, que bem merece atenção: “Só lentamente reconheci quão extensa é a divergência entre as visões das duas alas da filosofia analítica na questão da oposição entre

Círculo de Viena, foi bem longe, chegando a desenvolver um projeto de educação visual, o International System of Typographic Picture Education (Isotype) – uma linguagem propícia à apresentação de estatísticas, cujo propósito seria, a um só tempo, político e científico.

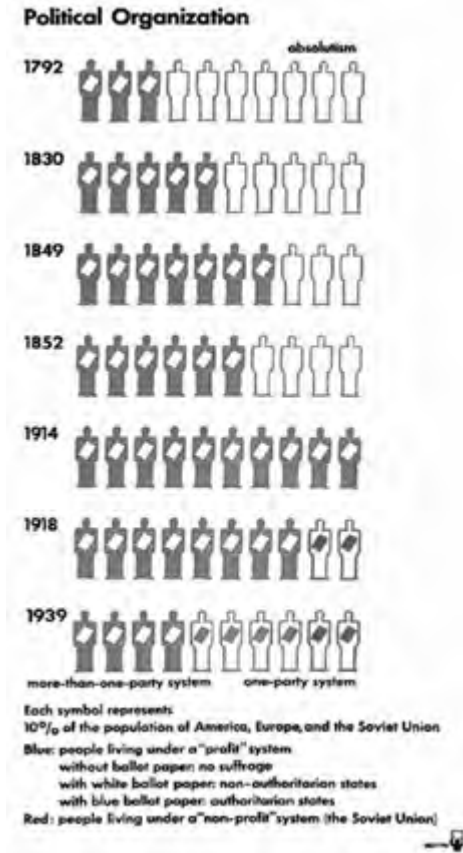
Em 1925, Neurath aponta como um objetivo da educação visual a “educação dos iletrados”, para cujo propósito, por sua neutralidade e independência, ela seria superior à educação pela palavra: “Palavras dividem, imagens unem”. Propósito político, sem dúvida, e científico-pedagógico, com pretensões iluministas de afastar as trevas da “Idade Média”:

[...] O método de educação visual tem uma importante contribuição a dar à educação geral: fornecer informações fundamentais e estritamente científicas para a compreensão social mesmo aos menos instruídos, sem deprimi-los como o fazem os livros eruditos e as tabelas estatísticas. Os gráficos condensam as informações sem gerar confusão. A educação visual pode até introduzir analfabetos em amplos campos de conhecimento e compreensão, sem que seja necessário qualquer treinamento prévio (Neurath, 1973, p. 217).

A participação em uma cultura comum – em conformidade com padrões científicos e, logo, únicos – seria uma condição para as trevas medievais serem dissipadas, alimentando tal projeto os sonhos mais radicais da razão iluminista. Um exemplo dos seus cartazes didáticos, publicado em Cat (2003):

as línguas naturais e as construídas: a visão que partilhei com os meus amigos do Círculo de Viena e mais tarde com muitos filósofos nos Estados Unidos, e a visão dos filósofos influenciados principalmente por G. E. Moore e Wittgenstein”.

FIGURA 1 - Exemplo de cartaz do Isotype



Fonte: Cat (2003).

O projeto é exposto com uma inocência tal que sequer suspeitaríamos serem os positivistas lógicos os mais progressistas no cenário austríaco. O Isotype conjugaria política e filosofia, ambas colocadas em prol da educação científica, sendo reafirmada mais adiante uma certa intenção civilizatória, sem que Neurath sequer pressinta a extensa participação de muitos dos “mais bem educados” em tarefas afins à barbárie:

Quando a Idade Média vai terminar? Nós não sabemos. Vemos a guerra, o conflito de homens contra homens, em vez da luta comum contra uma ameaça comum e a construção coletiva de

uma civilização melhor. Mas também vemos novas forças em ação e novas possibilidades. Para que estas possam agir livremente, precisamos de mais canais de comunicação e compreensão. Aqui, acredito, o método visual é um avanço significativo (Neurath, 1973, p. 226).

A linguagem de símbolos seria como “uma bênção para o viajante em uma terra estrangeira”. E, mesmo em seu próprio país, ela seria como “a base para uma vida cultural comum e uma comum relação cultural” (Neurath, 1973, p. 226), residindo sua maior promessa em oferecer clareza, exatidão, neutralidade: “Precisamos de uma nova forma de transmitir informações, de um método que seja simples de ensinar e de aprender e, ao mesmo tempo, abrangente e exato” (Neurath, 1973, p. 224). Tais ilusões caracterizam a tradição do empirismo lógico, sendo-lhe quase natural a apologia da cientificidade desse instrumento de expressão de dados, proporções, medidas.

O Isotype certamente é apropriado para mostrar a quantidade de carvão produzida na Alemanha e relacionar esses dados com diversos outros, mas certamente traduziria mal a mentalidade do povo alemão. Ou melhor, certamente a traduziria, mas deslocando para outro campo o jogo da interpretação e sem a objetividade pretendida por Neurath. O Isotype é também, à semelhança do esperanto, um projeto de produção de consensos, a partir da objetividade irrecusável de conteúdos univocamente compreendidos.

O lema de Neurath – “Palavras dividem, imagens unem!” – é afim aos propósitos de uma língua cunhada na pretensão “inocente” de que a comunicação é capaz de suprimir os conflitos. Em geral, com esse espírito, Carnap chega a ver uma afinidade psicológica entre o projeto de criação de linguagens lógicas e o esperanto. Seu entusiasmo é bem conhecido. Ele participou de congressos, considerando-se fluente nessa língua. Por sinal, uma experiência pessoal de viagem por diversos países do leste europeu, em companhia de um estudante búlgaro, só lhe confirmou a intuição:

Nós nos hospedamos com esperantistas hospitaleiros e fizemos contato com muitas pessoas nesses países. Conversamos sobre todos os tipos de problemas, tanto da vida pública quanto da pri-

vada – sempre, claro, em Esperanto. Para nós essa língua não era um mero sistema de regras, mas simplesmente uma língua viva. Depois de experiências desse tipo, não posso levar muito a sério os argumentos daqueles que afirmam que uma língua auxiliar internacional apenas poderia ser adequada para assuntos comerciais e talvez para ciências naturais, mas não poderia servir como um meio adequado de comunicação em assuntos pessoais, para discussões nas ciências sociais e nas humanidades, e menos ainda para a ficção ou o drama (Carnap, 1963, p. 69).

Adiante, em sua louvação, Carnap pretende inclusive antecipar respostas ao que seriam objeções culturalistas próprias de um Wittgenstein – que, por sua feita, só poderia julgar inculca tamanha louvação instrumental de uma linguagem infensa ao colorido intenso de cada cultura. A louvação de Carnap tem, todavia, o sabor de um explícito paradoxo. Primeiro, precisa reconhecer que um pano de fundo cultural é necessário, não deixando a língua artificial de satisfazer tal condição. Por outro lado, transforma a louvação em apologia, tornando uma cultura particular, a cultura ocidental bafejada pela ciência, em medida superior e critério último das demais culturas:

Tal pano de fundo é a cultura ocidental, mais especificamente, sua ciência e tecnologia modernas, que tiveram origem no Ocidente, mas que são agora, junto com sua terminologia científica, propriedade comum de muitas nações em todo o mundo (Carnap, 1963, p. 70).

Ao combater o culturalismo em favor de um padrão único, Carnap espousa um eurocentrismo irrestrito, colocando a ciência e a técnica em seu núcleo. Um projeto, pois, de hegemonia da razão científica e de preponderância dominadora de uma forma de cultura sobre outras, ao qual resistiríamos hoje com boas razões. Entretanto, tal posição serve-nos aqui como um bom pano de fundo para entendermos as posições de Wittgenstein – no caso, sua bem mais sofisticada defesa da cultura e sua compreensão bem mais rica da linguagem.

O contraponto é instrutivo, permitindo-nos uma aproximação à visão de Wittgenstein sobre essa dimensão que não pode ser reduzida artificialmente, nem unificada universalmente, qual seja, a cultura. Desse modo, ao apresentarmos os traços mais salientes da visão wittgensteiniana da cultura, estaremos sugerindo que suas posições sobre a cultura sugerem: (a) uma crítica ao cientificismo; (b) uma negação da ligação entre necessidade e universalidade; (c) uma afirmação das linguagens naturais como imersas em formas de vida; (e) uma posição perspectivista (mas não relativista!) acerca da cultura, de sorte que, ao fim e ao cabo, Wittgenstein radicaliza a virada linguística iniciada com o *Tractatus logico-philosophicus* (1994), aprofundando então, em sua obra derradeira, uma espécie singular de revolução copernicana.

Oposta à adoração de Neurath e Carnap por esses meios auxiliares de instrução ou comunicação, a rejeição filosófica de Wittgenstein a línguas artificiais é explícita.

Esperanto. O sentimento de repulsa quando pronunciamos uma palavra inventada, com sílabas derivadas também inventadas. A palavra é fria, não tem associações e, no entanto, desempenha um papel de 'linguagem'. Um sistema de sinalização apenas escrito não nos enojaria tanto (Wittgenstein, 2000, MS 132, p. 69).

E tal crítica se estende às construções artificiais – esperanto e *basic english*, mencionados explicitamente – que selecionam um aspecto da linguagem, com independência de seu uso.

Para Wittgenstein, temos uma ligação intensa e inteira com a linguagem, a ponto de sentirmos uma mudança ortográfica como um sacrilégio. Essa ligação seria tamanha que, com efeito, não é de estranhar que alguns de nós tenham sentido a violenta extinção do trema como a perda de um parente próximo. Um ultraje, sem dúvida: “Basta pensar na dificuldade que sentimos quando a ortografia é alterada. Tais mudanças são percebidas como um sacrilégio” (Wittgenstein, 2000, MS 138, p. 14b).

O artifício é então simples perda, não podendo ser transpostos gestos instalados fundamente na linguagem por expressões anódinas:

Pensemos no Esperanto e como nos parece estranho ouvir uma expressão afetuosa traduzida nessa linguagem artificial. Também poderíamos substituir arbitrariamente o aperto de mão por outro sinal de despedida (Wittgenstein, 2000, MS 150, p. 1-2).

Além desse traço, em nada desimportante, de nossa instalação emotiva na linguagem e das imagens que se lhe associam relativas à natureza do anímico, a crítica essencial está, ao selecionar um aspecto, em função de algum propósito independente das circunstâncias de uso; as forças próprias da linguagem enquanto forma de vida se anulam e seus jogos são reduzidos de modo unilateral.

A crítica, enfim, é explicitamente dirigida a Carnap e a seu projeto mais amplo de linguagem formal, bastante afastado das importantes sutilezas filosóficas da linguagem ordinária e, como o estivera o *Tractatus*, doente de uma pobreza de exemplos. Assim, após mencionar distintas formas de reação à alteração de uma fisionomia, comenta entre parênteses – recurso característico de uma reflexão de segunda ordem: “((Há mesmo muito mais jogos de linguagem do que Carnap e outros podem sonhar))” (Wittgenstein, 2000, p. 406).

Uma linguagem artificialmente construída implica redução controlada das variações cujo sentido liga-se a ações concretas. Mesmo breves, as referências deixam ver como a experiência com a linguagem para Wittgenstein nada pode ter de artificial, mobilizando nossa instalação no mundo e nossa identidade cultural. Essa perspectiva, de alguma forma culturalista, o leva a afastar-se bastante de posições como a do Círculo de Viena – que, de resto, inspirara –, e também de sua primeira obra-prima.

O *Tractatus logico-philosophicus* realizara uma verdadeira virada linguística. Em feição crítica, como se herdeiro indireto do legado kantiano, parece também pretender traçar os limites do que, em geral, pode ser pensado. Não talvez como o projeto kantiano, que antes teria distinguido o que pode ser conhecido em relação ao inteiro pensamento, Wittgenstein pretende traçar um limite para o pensamento em geral, mas deslocando tal demarcação para a própria expressão dos pensamentos, ou seja, para o interior da linguagem, uma vez que, “a fim de traçar um limite para o

pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)” (Wittgenstein, 1994, p. 131).

Os limites seriam traçados, portanto, dentro da linguagem. Dependariam, por conseguinte, do que compreendemos por linguagem e seriam obviamente afetados em seu alcance, caso tenhamos, como no *Tractatus*, uma visão limitada da linguagem. Afinal, no campo dessa primeira revolução linguística, a construção do espaço lógico – do espaço do significativo – seria restrita ao conjunto de proposições descritivas do mundo, mas também, ao mesmo tempo, seria feita de modo universal, sendo a demarcação do significativo “intocável e definitiva” (Wittgenstein, 1994, p. 133).

Trataremos adiante esses dois aspectos que limitavam a força da solução apresentada pelo *Tractatus*, pois eles serão objeto de crítica pelo próprio Wittgenstein. Porém, desde logo, não podemos esquecer que mesmo essa primeira demarcação do significativo jamais implicou uma adoração da ciência ou da técnica. Com efeito, fazendo coincidir o que pode ser dito significativa e verdadeiramente com a totalidade das ciências naturais, o *Tractatus* pareceria um libelo científico, um documento de luta contra a metafísica.

Nada mais distante, porém, do propósito de Wittgenstein. Sabemos bem que, no *Tractatus*, o significativo não recobre o relevante e o relevante não é significativo. Por um lado, o que para o *Tractatus* poderia ser dito – e dito com clareza – é a totalidade das proposições, a própria linguagem, que representaria simplesmente a existência e a inexistência dos estados de coisas. Desse conjunto, interessariam as proposições verdadeiras, de sorte que “a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)” (4.11).

Por outro lado, esse conjunto de proposições verdadeiras sequer tocaria nossos problemas de vida (6.52), afirmando-se como mais importante exatamente não o que pode ser dito, mas sim o conjunto de valores, a dimensão da ética, da estética, em suma, a dimensão transcendental sobre a qual devemos calar. Como sintetiza no Prefácio: “Poder-se-ia talvez apañhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral

dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1994, p. 131).

Wittgenstein não nutre encanto algum pela ciência. Por sua feita, os membros do Círculo de Viena contestavam a evocação do silêncio quanto ao essencial, entrevendo nele a concessão a alguma esfera metafísica, imune aos instrumentos ou proposições científicas. Porém, mais que uma veledade de Wittgenstein, podemos ver aqui uma persistente crítica às pretensões científicizantes do positivismo lógico e a seu modo de tratamento da cultura.

No *Tractatus*, Wittgenstein não nos oferece – e não pode mesmo nos oferecer – uma visão cultural mais marcada, vez que se voltava às condições de possibilidade de uma linguagem qualquer que esteja em ordem perante um mundo qualquer que possa ser dito.

Entretanto, é curioso notar que, tendo abandonado momentaneamente a filosofia e se tornado professor em uma escola primária (de 1921 a 1926), ele logo deu mostras de sagaz sensibilidade para com a língua concreta e sua efetiva instalação em condições culturais particulares. Ele elaborou então um dicionário para seus alunos, pois pretendia, primeiro, prepará-los para um acesso aos “bens culturais mais elevados”. Queria, afinal, que seus alunos lessem Grimm, Lessing, Tolstoy, mas não se ateuve a essa definição mais restrita de cultura.

Uma outra definição de cultura já se insinua, parecendo-lhe mesmo a essencial. Recolheu, então, palavras do dia a dia, aquelas palavras simples da vida cotidiana, associando-as, ademais, por meio de certos grupamentos, em função de seu uso (Wittgenstein, 1993, p. 18).

A familiaridade dos estudantes com as palavras e suas respectivas condições de aprendizado passam igualmente a ser importantes, bem como a cor local dos austriacismos. Afinal, uma linguagem, sendo condição e expressão da cultura, não poderia ter a artificialidade da mera invenção. Tão só por isso nossa língua cobra de cada um de nós uma adesão, um sentimento de responsabilidade por nossa instalação em uma cultura, que não se reduz a qualquer cálculo ou se prende a alguma virtude sintática. Um pequeno passo parece ter sido dado nesse momento, mas com ele a

dimensão pragmática da linguagem começa a ultrapassar o próprio legado do *Tractatus*.

Wittgenstein retorna à filosofia em 1929. Percebera que o modelo veritativo-funcional de uma linguagem referencial tal como postulado no *Tractatus* era por demais limitado. Não conseguia expressar, por exemplo, as dimensões qualitativas da experiência, os fenômenos da percepção que envolvem uma continuidade e mesmo alguma vagueza constitutiva.

Duas intuições se afirmam doravante. Primeiro, a de que a pergunta isolada pela significação de uma palavra estava longe de oferecer-nos uma boa resposta; melhor seria voltar os olhos às suas condições de uso, entre as quais estariam os expedientes de que nos servimos para explicar o significado de uma palavra.

Em segundo lugar, voltando-nos ao uso, estamos longe de pensar a linguagem como a combinação de aspectos semânticos e sintáticos, por meio dos quais poderíamos enunciar com correção proposições sobre a realidade e fazer derivar com correção as consequências de nossas premissas. Em suma, o modelo essencial de uma linguagem não é um tribunal no qual teses são confrontadas e, em última instância, as proposições mais simples são cotejadas com a realidade, derivando-se as mais abstratas ou afastadas da experiência por meio de seguros procedimentos demonstrativos ou razoáveis expedientes inferenciais.

Essas duas intuições levam-nos a uma visão de outra ordem sobre a realidade, de sorte que a antiga construção do *Tractatus*, mesmo não sendo demolida, mais parece o mapa de uns poucos trajetos em meio a uma cidade bem mais ampla e fascinante – uma cidade cujos limites sequer foram ou podem vir a ser traçados por completo.

Assim, a linguagem não diz apenas como as coisas estão, não mais sendo redutível à experiência do mundo (a ser dito e vivido) a um conjunto de proposições das ciências naturais. Um parágrafo central das *Investigações filosóficas* afasta a visão estreita dos lógicos, criticando duramente a pobreza de exemplos do próprio *Tractatus* e associando a linguagem às dimensões múltiplas da vida humana, que podem ser cifradas como traços característicos de uma cultura e inteligíveis tão somente em seu contexto:

A expressão ‘jogo de linguagem’ deve enfatizar aqui que o falar de uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Ponha diante de si a multiplicidade de jogos de linguagem por estes e outros exemplos:

Dar ordens e agir segundo ordens –

Descrever um objeto segundo a aparência ou por medição –

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –

Informar um acontecimento –

Fazer conjecturas sobre um acontecimento –

Propor uma hipótese e prová-la –

Apresentar os resultados de um experimento mediante tabelas e diagramas –

Inventar uma história; e ler –

Atuar em teatro –

Cantar cantigas de roda –

Adivinhar enigmas –

Fazer uma piada; contá-la –

Resolver a comprovação de um cálculo aplicado –

Traduzir de uma língua para outra –

Solicitar, agradecer, blasfemar, cumprimentar, rezar.

– É interessante comparar a multiplicidade de ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade de tipos de palavra e de sentença, com o que os lógicos dizem sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*) (Wittgenstein, 2017, I, § 23).

O emprego, sempre embebido em vida e cultura, mostra-nos agora uma diversidade de caminhos, remetendo-nos a essa dimensão humana, sem a qual não teríamos critério para aceitação de valores e proposições.

Opera-se aqui algo similar à revolução que inspirara Kant, mas como uma radicalização da virada linguística. Em Kant, a revolução copernicana estaria em regular nosso conhecimento dos objetos pelo que podemos levar a eles. Nesse caso, porém, Kant servir-se-ia de estruturas supostamente mais universais, próprias à humanidade, como uma espécie de psicologia transcendental do conhecimento.

Agora, com Wittgenstein, não poderemos entender o que não estiver posto em nossa cultura, ou melhor, em nossos jogos de linguagem, que se travam em específicas formas de vida. Exploremos um pouco mais o sentido dessa revolução copernicana em meio à virada linguística de Wittgenstein.

Estamos instalados na linguagem. Ela não é um instrumento insípido e neutro, de modo que, por meio dela, poderíamos todos participar de um debate racional, remontando a soluções que sobreviveriam ao escrutínio de um auditório universal, ou seja, de um auditório no qual nossos interesses importariam menos que nossas ideias e nossa história não seria determinante de nossa possibilidade de compreensão, convívio ou entendimento.

Temos, com isso, um movimento em duas direções. Primeiro, a atividade humana enquanto tal, porquanto envolve uma comunicação, não é a soma de exercícios solitários de pensamentos, de monólogos desenvolvidos em separado. Na ação porque se tecem critérios, temos a própria possibilidade de uma linguagem. Em segundo lugar, qualquer jogo de linguagem projeta a sombra de possíveis relações intersubjetivas, não sendo a complexidade dos jogos independente da complexidade das ações. No § 19 das *Investigações filosóficas*, encontramos então a célebre fórmula:

Pode-se facilmente imaginar uma linguagem que consista somente de ordens e informes numa batalha. – Ou uma linguagem que consista somente de perguntas e de uma expressão de afirmação e de negação. E de inúmeras outras. – E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida (Wittgenstein, 2017).

A noção de formas de vida passa a ser um termo técnico. Ela cifra o modo como linguagem e ação se mesclam. Entretanto, a noção passa a ocupar exatamente o lugar de uma noção mais vaga e, não obstante, bas-

tante clara: a noção de cultura. Basta conferir uma versão anterior, elaborada por volta de 1935, sendo correlata ao parágrafo anterior:

Imagine um uso da linguagem (uma cultura) no qual haja um nome comum para verde e vermelho, de um lado, e para amarelo e azul, do outro. [...] Nós poderíamos também facilmente imaginar uma linguagem (e isso de novo significa uma cultura) na qual não exista uma expressão comum para um azul claro e um azul escuro (Wittgenstein, 1965, p. 134)².

Em suma, imaginar uma linguagem equivale a imaginar uma cultura – doravante nos textos, uma forma de vida. A linguagem como que secreta uma ontologia, qual um templo que antecipa os deuses que o podem habitar. Por outro lado, a estrutura da linguagem não pode ser pensada como um artifício, com semântica e sintaxe definidas com independência dos componentes pragmáticos que, estes sim, podem restringir-lhe o alcance e as possibilidades significativas.

Embora Wittgenstein não faça ciência aqui, ou seja, embora ele não se preocupe em registrar circunstâncias precisas de usos das palavras e mesmo possa servir-se de exemplos de ficção para o esclarecimento conceitual³, ele não deixa de estar em sintonia com a novidade própria de uma antropologia, que, então, enquanto disciplina, precisava reconhecer a ver-

2 Boncompagni (2022) oferece-nos uma apresentação panorâmica e detalhada das ocorrências diversas da expressão “formas de vida”.

3 “[...] [N]ada é mais importante do que a criação de conceitos fictícios: só eles nos ensinam a compreender os nossos” (Wittgenstein, 1998, p. 110). Com Wittgenstein, temos um historicismo sem história, uma antropologia sem remissão a relações concretas, não estando ele preocupado em recuperar laços causais ou de dados antropológicos. Afinal, faz filosofia. “Se a formação de conceitos pode ser explicada por fatos da natureza, não deveríamos estar interessados não na gramática, mas sim na sua base na natureza? – Também estamos, de fato, interessados na correspondência entre conceitos e fatos mais gerais da natureza. (Fatos tais que, na sua maioria, não nos impressionam por conta de sua generalidade.) Porém, o nosso interesse não é, por isso, dirigido a essas possíveis causas da formação de conceitos; não estamos fazendo ciências naturais; nem ainda história natural – já que também, para nossos propósitos, podemos inventar uma história natural fictícia” (Hacker, 2010, p. 21).

dade própria de seu objeto e a pregnância da cultura na determinação da significação⁴.

A dimensão cultural, ou melhor, as formas de vida não são algo passível de substituição por alguma instância neutra ou, quem sabe, *horribile dictu*, por uma “cultura científica”. Em sendo assim, não podemos imaginar que algum acordo (ou desacordo) possa ser formulado sem o compartilhamento de procedimentos e valores, sem alguma concordância no modo como nos instalamos no mundo.

A linguagem perde sua transparência. Não é mais um meio cristalino que decantaríamos do solo rude de suas ocorrências. Em sendo assim, uma de suas frases enigmáticas afigura-se clara e mesmo incontornável: “Se um leão pudesse falar, não seríamos capazes de compreendê-lo” (Wittgenstein, 2009b, PPF, xi, § 327). A capacidade de uso da linguagem é um desses fatos gerais e incontornáveis, mas o leão mais loquaz não seria compreendido.

Uma necessidade perspectiva gera confusões, sendo importante distinguir ou matizar o uso do termo “universal”. O universal, quando temos em conta formas de vida, não atravessa todos os mundos possíveis, pois pertence internamente a alguma forma. Ele não se refere mais à totalidade

4 Para nos valermos de uma referência contemporânea à elaboração de Wittgenstein, destaquemos duas ideias bastante afins à sua obra, enunciadas por Ruth Benedict. A primeira é a ideia da necessária imersão em uma cultura: “Nenhum ser humano olha para o mundo com olhos puros, mas o vê modificado por um determinado conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar” (Benedict, 2013, p. 14). Já a segunda é a ideia de que cada cultura estabelece como que uma gramática de possibilidades e, logo, impossibilidades: “Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento. [...] [O]s hábitos, as crenças e as impossibilidades dessa cultura são também os hábitos, as crenças e as impossibilidades dele” (Benedict, 2013, p. 14). Certamente, ao lado desses componentes culturais, elementos da natureza animal e da uniformidade física da natureza podem ter papel gramatical. Não obstante esse necessário complemento, a descrição de nossa instalação cultural elucida bastante a natureza do perspectivismo que procuramos esclarecer neste texto. Com efeito, a gravitação universal sozinha não forma juízos, mas se a “vemos” em um fio de prumo, temos a possibilidade de formar acordos. O reino da causalidade incorpora-se, enfim, ao reino humano tornando-se visível na linguagem, nos padrões inferenciais que, entre outras coisas, não nos levam a esperar que carros nasçam em árvores.

dos fatos, ao conjunto dos mundos passíveis de serem ditos, mas deve ser condicionado pelo modo como podemos dizer qualquer mundo, ou seja, por nossas formas de vida.

Ancorar-se em formas de vida é compartilhar comportamentos e linguagem. Nesse ancoramento e por conta dele, podemos ter acordo em medições e reconhecer o que chamamos de sentimentos, pois pertencem a certos padrões. Precisamos compartilhar uma forma de vida – o que não fazemos com leões ou unicórnios – para sabermos se dizemos o mesmo com nossas construções linguísticas.

Precisamos, pois, ter aprendido ainda a reconhecer no outro semelhante aprendido de um conjunto de jogos de linguagem. Dessa forma, comungamos um conjunto de trivialidades, dessas que mal notamos, mas que estão na base de nossas proposições mais sofisticadas. Esse conjunto de proposições, triviais quase, são como que retiradas da condição de meras proposições, das quais eventualmente duvidaríamos, e se tornam como que regras para o emprego de outros dados e medidas. Fazendo parte do mundo, são de algum modo subtraídas pela lógica (Wittgenstein, 1972).

Na ausência dessa armação estrutural, nenhuma comunicação por meio da linguagem jamais ocorreria. Um dado jogo de linguagem é jogado apenas em apropriados contextos comunicativos no fluxo da vida. Da mesma forma, um dado movimento em um jogo de linguagem ocorre apenas em um determinado contexto dentro do jogo. Finalmente, uma palavra normalmente ocorre apenas no contexto de uma frase, que é enunciada como um movimento em um jogo de linguagem (Hacker, 2011, p. 20).

As consequências são deveras importantes para nossa reflexão sobre os diálogos entre culturas distintas. A tradução de uma cultura em outra talvez só possa ser feita por meio de um nivelamento, de uma destruição das diferenças. No limite, à parte da política e da força presente em invasões e dominações, haveria incomensurabilidade entre horizontes culturais distintos, mesmo quando atropelados tais limites pela história concreta dos povos. Em outros termos, estando instaladas nossas linguagens em formas de vida, nenhuma construção mais ampla sobre a

experiência – nenhuma mitologia cultural – estaria por si errada. Por outro lado, comportando cada qual sua verdade própria, não haveria autêntica comensurabilidade sem significativa violência prática ou simbólica.

Esse é um dos pontos de extremo interesse e de grande atualidade na reflexão de Wittgenstein. São, aliás, abundantes suas análises sobre os modos porque construímos inteiras gramáticas para descrever a experiência e estabelecer o que tem ou não sentido. Ele faz isso especialmente em suas *Anotações sobre cores*, nas quais examina possíveis acordos sobre proposições básicas acerca da percepção de cores, de sorte que, fora de nossos sistemas cromáticos, algo sequer seria reconhecido como sendo uma cor (Wittgenstein, 2009a).

Remontar aos gestos mínimos é também respeitar estruturas mais afastadas, é conferir direitos plenos à alteridade. É igualmente recusar a ideia de que as diferenças culturais, porque acaso destruídas pelo “progresso”, possam encontrar sua verdade em alguma forma de cultura pretensamente superior, a exemplo das formas sugeridas pelos prosélitos da ilustração.

Enfim, respeitar tais estruturas afastadas é também compreender que a linguagem, em sua riqueza e amplitude, não pode ser reduzida a uma dimensão referencialista, não pode ser transposta em um discurso racional, no qual todas as partes encontrariam seu lugar nenhum. E preservar as dimensões inteiras é, enfim, aceitar que nem a filosofia nem a lógica podem reduzir a variedade a uma dimensão única, sendo necessário o diálogo das diversas disciplinas para restabelecer possibilidades e impossibilidades gramaticais.

Um resultado importante: à diferença do que antes estabelecera no *Tractatus* – no qual o espaço lógico fora determinado completa e exaustivamente –, a necessidade deixa de ter uma determinação universal. A necessidade não é mais infensa ao modo como se constituem os jogos de linguagem instalados, que estão estes em formas de vida⁵. Com isso, é

5 Envolve extenso debate a decisão acerca do solo último onde a pá entorta, as formas (ou forma) de vida. Seria biológica ou cultural a determinação última? Para Garver (1994, p. 266), “[a] identificação de formas de vida com estilos de vida ou

possível estabelecer um perspectivismo – isto é, a ideia de que não podemos ler o mundo sem nosso próprio sistema de referências –, mas sem um relativismo, ou seja, o fato de que, no interior de nossas gramáticas, necessidades se estabelecem ou, se preferirem, se inventam.

Além disso, imaginar uma gramática superior a todas as outras, talvez uma gestada por fantasias iluministas, seria expressão da mais cabal rudeza dos ilustrados. E, de resto, uma rudeza deveras perigosa, como podemos inferir da severa e constante crítica de Wittgenstein à ciência e à técnica.

A instalação do espaço gramatical em uma cultura retira a razão de uma dimensão universal desértica, fazendo-a ser perpassada pela história e pela vida. Detalhemos um pouco mais esse ponto, afinal, conforme essa estratégia de esclarecimento conceitual, estaríamos condenados a um pleno relativismo, visto como consequência natural do perspectivismo. Não haveria, então, razão para preferir qualquer visão de mundo, qualquer mitologia, entre todas as que podem organizar a experiência e dar sentido à ligação entre linguagem e realidade. Estaríamos assim em posição semelhante àquela adotada pelo célebre prefácio de Andreas Osiander ao *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico.

O prefácio é célebre. Visando proteger Copérnico de filósofos e teólogos e, mais ainda, evitar a condenação sumária da obra, Osiander parece querer mitigar o escândalo de afirmar “a Terra móvel e, ainda, o Sol imóvel no centro do universo” (Osiander, *apud* Loparic, 1980, p. 57). Para

culturas não tem qualquer suporte textual e é particularmente antitética ao pensamento de Wittgenstein”. Para Baker e Hacker (2009, p. 221), contudo, o oposto é o verdadeiro: “o conceito de forma de vida não é principalmente biológico, mas sim cultural. Não existe uma forma de vida singularmente humana, característica da espécie – pelo contrário, existem múltiplas formas de vida humana, características de diferentes culturas e épocas”. Parece-nos claro, todavia, que, malgrado a precedência da uniformidade da natureza em relação a qualquer acordo, a natureza por si mesma, sem alguma tradução na própria linguagem, não é forma de vida, nem razão gramatical, mas apenas causa. Uma boa tentativa de síntese dessa quase paradoxal conjunção é formulada assim por Moyal-Sharrock (2015, p. 33): “Cultura e linguagem andam de mãos dadas e são parte integrante da forma de vida humana: não há uma forma de vida humana pré-cultural; a cultura está internamente relacionada ao animal humano. No fundamental, a forma de vida humana é sociocultural”.

isso, assume a radical perspectiva metodológica de ser próprio da ciência – em especial, da astronomia – não exatamente a afirmação de proposições metafísicas ou mesmo físicas sobre o mundo, mas sim o desenvolvimento de hipóteses, tomando os dados disponíveis e oferecendo, com toda coerência, possíveis consequências.

Com efeito, é próprio do astrônomo compor, por meio de uma observação diligente e habilidosa, o registro dos movimentos celestes. E, em seguida, inventar e imaginar as causas dos mesmos, ou melhor, *já que não se podem alcançar de modo algum as verdadeiras*, quaisquer hipóteses que, uma vez supostas, permitam que esses mesmos movimentos sejam corretamente calculados, tanto no passado como no futuro, de acordo com os princípios da geometria (Osiander, *apud* Loparic, 1980, p. 57-58, grifo nosso).

O filósofo haveria de cobrar verossimilhança, enquanto o astrônomo se contentaria talvez com a simplicidade da explicação. Astronomia não pode pretender ser física – no dizer dos antigos – ou, usando um contraponto mais atual, a teoria física não pode nem precisa ser metafísica. Adianta assim não haver solução ela mesma teórica para um impasse entre teorias concorrentes que, por acidente, conseguem salvar as aparências, como é o caso quando “várias hipóteses se oferecem para um mesmo movimento (como no caso do movimento do Sol, a [da] excentricidade e a [do] epiciclo” (Osiander, *apud* Loparic, 1980, p. 58)⁶.

Essa maneira de proteger o heliocentrismo equivale, porém, a declará-lo falso, como admoesta Osiander o eventual leitor, preventivamente: “Que ninguém espere da astronomia algo de certo no que concerne a hipó-

6 Osiander mostra sutil e sólido conhecimento dos conflitos na história da astronomia, como esse que desesperara Hiparchos, incapaz de justificar a contento sua opção por uma das hipóteses. As hipóteses poderiam colocar-se assim em pé de igualdade: “Qualquer que seja a hipótese mantida, as aparências serão salvas; é por isso que se pode considerar como vãs as discussões dos matemáticos, alguns dos quais dizem que os planetas só são transportados por círculos excêntricos, enquanto outros pretendem que são levados por epiciclos, e outros ainda que eles se movem em torno do mesmo centro que a esfera das estrelas fixas” (Theon de Smyrna, [19--] *apud* Duhem, 1984, p. 10).

teses, pois nada disso procura ela nos oferecer” (Osiander, *apud* Loparic, 1980, p. 58). Dessa forma, pacificado diante desse exercício conceitual, pode o leitor tomá-lo como pura e simples ficção, de modo que, “tomando por verdadeiro algo que foi para outro uso imaginado, não venha a sair desse estudo mais estulto do que nele entrou” (Osiander, *apud* Loparic, 1980, p. 58).

Tendo recebido o exemplar da obra publicada no dia de sua morte, Copérnico não pôde reagir. Os comentadores, porém, concordam que não estaria satisfeito com tal interpretação. Se a demonstração da coerência de uma hipótese enquanto capaz de salvar as aparências não implica por si sua verdade, nada indica que Copérnico não tenha pretendido estar mais próximo da verdade ou de tê-la enfim atingido. E todos que se valeram da metáfora da revolução copernicana, Kant à frente de todos, certamente julgaram ter superado uma leitura falsa e chegado a uma explicação mais adequada dos fenômenos. Os dados conseguem uma explicação necessária e suficiente – caso seja levada em conta a participação, o movimento do sujeito – na organização dos dados e concomitante constituição da experiência. Copérnico teria assim se aproximado da verdade, quando,

[...] não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrelas giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso (Kant, 2012, p. 30).

A analogia nos interessa aqui sobremaneira, afinal, nossa instalação em uma cultura não é uma mera hipótese. Podemos até imaginar circunstâncias em que outras mitologias prevaleceriam, mas isso não as torna uma de nossas mitologias, não nos sendo possível sair simplesmente de nossa forma de vida. O perspectivismo não equivale, pois, a um relativismo cultural, que diminuiria a força da necessidade constituída por nossa linguagem.

A revolução linguístico-copernicana de Wittgenstein tem implicações modais essenciais, sendo mais uma crítica ao universalismo unilateral e pobre em exemplos do *Tractatus*. A gramática é arbitrária, mas

não apenas caprichosa. É, a um só tempo, caprichosa e garantida, pois não podemos colocar na mesa duas culturas como se já não estivéssemos dentro de uma delas.

O relativismo não é, assim, um preço pago pelo perspectivismo, nem antecipa a vitória de uma perspectiva superior, quer por motivos científicos, quer por causas políticas. A visão contrária tão só diminuiria a força da autêntica revolução copernicana desenvolvida por Wittgenstein, tornando toda elaboração conceitual uma concorrência entre fantasias. Em vez de afirmar a possível verdade de cada uma, o resultado teórico e prático pode simples e perigosamente favorecer uma “verdade” entre outras – no caso, a mais elegante, a mais simples ou, provavelmente, a dos mais poderosos.

Caminhando para nossa conclusão, não podemos deixar de mencionar a posição de Wittgenstein enquanto crítico da cultura contemporânea, posição que vem ao encontro de suas sucessivas restrições ao Círculo de Viena.

Como vimos, sua reação à ciência, ou melhor, a reação à ciência como ideologia, remonta ao *Tractatus*. Ela é, porém, uma constante na obra, como cifrada em uma anotação de 1947: “Ciência: enriquecimento & empobrecimento” (Wittgenstein, 1998, p. 69). Com isso, Wittgenstein denuncia o procedimento pelo qual o método único da ciência anulava todos os demais, pretendendo afigurar-se como o mais rico e o mais afim ao progresso. Deve, pois, ser uma tarefa filosófica, uma necessidade filosófica, descer às fontes da significação e analisar os métodos distintos, todos eles, “lado a lado, os desconsiderados e os preferidos” (Wittgenstein, 1998, p. 69).

Essa crítica à ciência nada tem de casual. Ela remonta à própria diferença incontornável entre ciência e filosofia. A filosofia volta-se à procura do sentido, sendo uma atividade de esclarecimento. Não pode estar no mesmo plano da produção de verdades, cuja condição de possibilidade analisa e estabelece. A filosofia é, assim, a gramática mesma de possibilidades e necessidades, voltando-se mais fundamentada às condições de produção de um consenso legítimo. Desse modo, o pensamento de Wittgenstein mover-se-ia de modo bastante afastado daquele próprio dos

cientistas, e ele não deixava de considerar a confusão corrente entre filosofia e ciência um *nonsense* irritante (Wittgenstein, 1998, p. 33).

Por outro lado, mais gravemente, Wittgenstein percebe não haver contraposição entre a ciência e as trevas do nosso tempo. A lição é forte e atual. O domínio da ciência pode fazer parte da idade média que o Círculo de Viena imaginava afastar com seus expedientes ilustrados. Nesse ponto, a reflexão de Wittgenstein se associa a pensadores que viram o paradoxo próprio da “civilização” contemporânea, de cultivar um avanço tecnológico sem igual, ao lado, porém, de um pleno retrocesso humanitário.

A ambiguidade não seria um mero acidente; é sim constitutiva, devendo ser levada a sério como um traço da mesma “civilização”. Algum “enriquecimento” é sempre acompanhado dos efeitos os mais repugnantes da técnica. Como afirma em 1947, após a dura lição da Segunda Guerra:

Pode ser que ciência e indústria, e seu progresso, sejam a coisa mais duradoura do mundo atual. Que qualquer suposição de uma derrocada da ciência e da indústria seja um mero sonho por agora, e por *muito* tempo, e que a ciência e a indústria ainda e com uma infinita miséria unificarão o mundo, quero dizer, resumirão o mundo em *um* domínio, no qual decerto a paz será a última coisa a encontrar sua morada.

Pois a ciência e a indústria decidem as guerras, ou assim parece (Wittgenstein, 1998, p. 72).

Crítica, pois, ao cientificismo e ao progresso, às trevas de nosso tempo – trevas que tão somente se agravam quando se pretende resolver diferenças culturais pela imposição de uma perspectiva científica. Desse modo, como forma de resistência, como uma espécie até de nostalgia de uma cultura que jamais tenha existido, a filosofia pode exigir considerandos e procurar esclarecimentos, afastando os mal-entendidos ocultos ou, o mais das vezes, explícitos em nossa linguagem. Se a tirania da razão ilustrada pode ser um empobrecimento, o trabalho paciente de ver e prezar diferenças pode talvez, mesmo sendo isso improvável, “lançar luz em um ou outro cérebro” (Wittgenstein, 2017, p. 8).

Uma consideração final: o trabalho de Wittgenstein, reativo e crítico como é à ciência, pode parecer apenas negativo. Seria apenas um libelo contra as pretensões da razão e uma defesa cega da cultura? Não permitiria positivamente alguma pesquisa científica sobre a própria vida em sociedade?

Tal negatividade e seu valor intrínseco não podem ser diminuídos. Entretanto, ao criticar as formas diversas de compreensão positivista da história e da política, Wittgenstein também sugere positivamente alguns elementos de pesquisa sobre a linguagem e sua ligação com práticas concretas. Em muitos casos, pode gerar uma pauta de investigação da cultura – e, digamos assim, da “mentalidade dos povos” – bem mais refinada que uma historiografia prisioneira de postulados positivistas, que veriam sentido tão só no que seja passível de medida.

Afinal, onde se esconde a natureza humana? Ora, na superfície dos jogos. Não há um ser humano por detrás das aparências, de sorte que saberíamos o que pensa ou sente, caso levantássemos a cortina. Não temos acesso, pois, a uma certeza interna, determinada por laços causais. Temos acesso sim a certos fatos travados na linguagem e a certos fatos nos quais a linguagem se ancora, dos quais, por conseguinte, não costumamos duvidar, exatamente porque a dúvida então não teria sentido nem objeto.

Em 1934, Wittgenstein e Piero Sraffa debateram de forma contundente a possibilidade de a Áustria tornar-se nazista⁷. Sraffa desdenhava da aparente ingenuidade de Wittgenstein, que não estaria ao par de aspectos mensuráveis decisivos à decifração dos rumos da história. Suas considerações seriam vagas, quase próprias de um senso comum malmente ilustrado, enquanto Sraffa cobrava e prezava apenas os dados exatos, que teriam importância para decisões políticas e históricas, a exemplo da quantidade de carvão produzida na Alemanha.

Ao contrário de Sraffa, Wittgenstein insistia na importância de compreender a “mentalidade” de um povo. Todo povo pode ser fascista, inclusive os austríacos, mas cada qual viverá essa infelicidade a seu modo.

7 Examinamos em detalhes o confronto de duas décadas entre Wittgenstein e Sraffa em nosso *Gatos, peixes & elefantes* (2024).

Em sendo assim, para compreender uma cultura, devemos também enxergar seus fatos não como um cientista, mas como alguém capaz de observar “(sem) estudar estatística, contar ou medir nada” (Iaco, 2019, p. 219).

Em suma, precisamos ver a cultura enquanto instalados em seus traços e possibilidades, em sua mentalidade singular. Wittgenstein apresenta uma lista de pontos que terminam por configurar uma visão de historiografia nada positivista, na qual a cultura tem valor essencial e por meio da qual uma mentalidade pode ser, mais que explicada, compreendida em sua dimensão humana.

Refiro-me a fenômenos do seguinte tipo: Como se vestem; se há uma grande diferença de vestuário entre as classes mais altas e a classe média ou a classe média baixa. O que eles comem; se eles têm maior ou menor cuidado no preparo dos alimentos. Modos à mesa segundo as classes (sociais). Vida familiar. Polidez dos policiais e dos guardas ferroviários, etc. Você pode ser enganado nas lojas? Se você vai a um restaurante, ele é barulhento ou silencioso[?] Limpeza, tipo de limpeza. Formas de polidez, etc., etc, etc (Iaco, 2019, p. 219).

Os temas dessa lista lembram-nos bem a historiografia francesa das mentalidades – que, de resto, manipulava um número imenso de dados. De todo modo, tal lista faz-nos sentir a presença de uma cultura. Não precisamos ter em conta o estudo de estatísticas, como aquelas passíveis de uma apresentação sistemática pelo Isotype. O olhar sobre a cultura não tem a marca de um pensamento de sobrevoo, mas sim de um pensamento culturalmente determinado. Precisamos, afinal, para compreender bem a história e a cultura, estar presentes na voz que enuncia seus valores, no modo como nos aproximamos e nos afastamos de nossos próximos e nossos distantes, sabendo, talvez, ler seus medos, desejos e aflições.

Referências

- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*. Oxford: Blackwell, 2009. (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, v. 2).
- BENEDICT, R. *Padrões de cultura*. São Paulo: Mediafashion, 2021.
- BONCOMPAGNI, A. *Wittgenstein on Forms of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein: conversations, 1949-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- CARNAP, R. Intelectual Autobiography. In: SCHILPP, P. A. (ed.). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963, p. 3-84.
- CAT, J. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Otto Neurath*, Palo Alto, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/neurath/>. Acesso em: 3 jul. 2024.
- DUHEM, P. Salvar os Fenômenos: ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileo. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, n. 3, p. 5-105, 1984.
- GARVER, N. *This complicated form of life: essays on Wittgenstein*. Chicago: Illinois, 1994.
- HACKER, P. M. S. 'Wittgenstein's anthropological and ethnological approach. In: GÁLVEZ, J. P. (ed.). *Philosophical anthropology: Wittgenstein's perspective*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010, p. 15-32.
- HACKER, P. M. S. Language, Language-Games and Forms of Life. In: GÁLVEZ, J. P.; GAFFAL, M. (ed.). *Forms of Life and Language Games*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2011, p. 17-36.
- IACO, M. de. Wittgenstein to Sraffa: Two newly-discovered letters from February and March 1934. *Nordic Wittgenstein Review*, Bergen, v. 8, n. 1/2, p. 209-223, 2019.

- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LOPARIC, Z. Andreas Osiander: prefácio ao “De Revolutionibus Orbium Coelestium” de Copérnico. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, n. 1, p. 44-61, 1980.
- MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and Ways of Living. *Nordic Wittgenstein Review*, Bergen, p. 21-42, 2015. Edição especial.
- NEURATH, O. *Empiricism and Sociology*. Dordrecht: Reidel, 1973.
- WITTGENSTEIN, L. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009a.
- WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *On Certainty / Über Gewissheit*. New York: Harper & Row, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Cambridge: Hackett, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Campinas: Ed. Unicamp, 2017.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009b.
- WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row, 1965.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein's Nachlass*. Oxford: Oxford University Press, 2000. v. 4.

Apêndice Sugestões de leitura

Nenhum texto de Wittgenstein é perda de tempo e cada qual comporta seu específico desafio. Da mesma forma, como com qualquer filósofo, não há tratamento específico de qualquer tema que possa dispensar uma visão mais ampla de sua obra, tanto por seu contexto quanto por seu estilo. Assim, podemos sugerir alguns próximos passos para uma compreensão da obra e das posições de Wittgenstein sobre a cultura.

Biografias de filósofos costumam oferecer um acesso fácil e apenas anedótico às suas obras, estando comprometidas muitas vezes pelo fato de alguns bons historiadores não terem boa formação filosófica ou bons filósofos terem dificuldade para narrar uma boa história. Não é o caso do excelente livro de Ray Monk, *Wittgenstein: o dever do gênio* (São Paulo: Companhia das Letras, 1995), que recomendamos sem restrições, inclusive como uma leitura inicial. É, sem dúvida, um belo documento sobre a vida de Wittgenstein enquanto entrelaçada a seu pensamento e a suas mais profundas inquietações existenciais.

Para uma leitura direta e cuidadosa da obra, vale a pena contar com um dicionário especializado no vocabulário de Wittgenstein. É um bom companheiro de viagem, a ser consultado muitas vezes, o livro de Hans-Johann Glock, *Dicionário Wittgenstein* (Rio de Janeiro: Zahar, 1997).

Na categoria dos “companions”, com textos de especialistas que oferecem uma interpretação dos temas mais relevantes, vale mencionar dois trabalhos:

SLUGA, Hans; STERN, David. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd.. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2017.

A obra de Wittgenstein merece ela própria toda atenção. Seu texto, amiúde enigmático, é prosa das mais elegantes, tendo o traço de nunca nos poupar o trabalho de pensar. Em outras palavras, não estamos diante de manuais, nem de uma prosa árida. Mencionaremos as edições em português de suas duas maiores obras-primas, o *Tractatus* e as *Investigações filosóficas*.

Temos a sorte de ter no Brasil uma tradução paradigmática do *Tractatus*, que superou soluções de tradução antes dadas pelo esforço pioneiro de José Arthur Giannotti. Trata-se do belo trabalho de tradução de Luís Henrique Lopes dos Santos, que ademais fez preceder sua edição bilíngue por um excelente texto introdutório, “A essência da proposição e a essência do mundo”:

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 1994.

Até pouco tempo, tínhamos três traduções das *Investigações filosóficas*, que deixavam, contudo, a desejar. Recentemente, foram publicadas duas novas traduções, uma de João José R. L. de Almeida, pela Editora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (2017) e outra de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan, pela Editora Fósforo (2022). Há boas razões para julgar que essas mais recentes superaram deficiências das anteriores, tendo a cuidadosa edição feita por João José R. L. de Almeida a vantagem adicional de ser uma edição bilíngue:

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Campinas: Ed. Unicamp, 2017.

Mesmo sendo uma obra mais afastada de um enfrentamento direto dos temas da cultura, o *Tractatus* é ineludível e necessário, como nos afirmou Wittgenstein. Vale indicar, além da introdução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, dois textos introdutórios:

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. São Paulo: Moderna, 2000. (Livro que é também uma introdução às *Investigações filosóficas*).

MARGUTTI, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio*. Belo Horizonte: Loyola, 1998.

Para uma introdução às *Investigações filosóficas*, indicaremos dois textos, não exatamente dos mais fáceis nem dos menos controversos:

MORENO, Arley. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Não poderíamos deixar de indicar os dois textos mais representativos do que seria o “terceiro Wittgenstein”, a saber, seu livro sobre a certeza e seu livro sobre as cores:

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre a Certeza*. São Paulo: Fósforo, 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as Cores*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

Para um aprofundamento do tema da cultura, com destaque especial para a noção de “formas de vida”, que enfim traduz a temática da cultura com mais propriedade no específico universo wittgensteiniano, podemos sugerir os seguintes trabalhos, que ademais contêm outras muitas sugestões para um posterior aprofundamento, além de estabelecerem os principais pontos de um debate:

MARQUES, Antônio; VENTURINHA, Nuno (ed.). *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*. Berna: Peter Lang, 2009; GÁLVEZ, Jesús Padilla (ed.). *Philosophical Anthropology: Wittgenstein’s perspective*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010.

HILLESHEIM, Valério. *Linguagem, Conhecimento e Formas de Vida em Wittgenstein*. Curitiba: Appris, 2022.

BONCOMPAGNI, Anna. *Wittgenstein on Forms of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. (O trabalho de Boncompagni, de excepcional qualidade, oferece-nos um mapa rigoroso e bastante completo da reflexão sobre formas de vida em Wittgenstein).

Enfim, concluímos nossa lista de sugestões com um livro no qual estão presentes as mais diversas noções de cultura em Wittgenstein, desde seu trato com expressões artísticas e culturais até sua resistência aos ditames do cientificismo e do progresso, bem como sua percepção da singularidade de formas de vida:

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*. rev. Oxford: Blackwell, 1998.

O eventual leitor, caso fisdado pela obra poderosa de Wittgenstein, certamente encontrará sua própria orientação e, melhor que ninguém, inventará seu próprio caminho, afinal, vale para qualquer pessoa o dito em *Culture and value*: “Ninguém pode pensar por mim um pensamento, assim como ninguém, que não eu mesmo, pode me ajustar o chapéu” (p. 4).



Antonio Gramsci: a dimensão política da cultura

BRUNO BORJA | JOÃO GUERREIRO

A política é o ponto focal de onde Gramsci analisa a totalidade da vida social, os problemas da arte e da cultura, da filosofia, da pedagogia etc.

Carlos Nelson Coutinho (2007, p. 2)

Introdução

Antonio Gramsci foi um teórico e militante comunista de grande destaque na luta contra o fascismo na Itália. Consagrado internacionalmente como um dos mais importantes intelectuais marxistas do século XX, infelizmente não desfrutou desse reconhecimento em vida, com sua grande obra tendo sido publicada somente após sua morte. Atuou firmemente nos campos da política e da cultura, desenvolvendo uma interpretação própria da última, o que chamamos aqui de “dimensão política da cultura”.

Para contextualizar melhor a produção de Gramsci, buscamos fazer uma breve referência à vida e obra do autor, onde destacamos sua trajetória política e intelectual. Seu vínculo com o marxismo e com o movimento

comunista internacional foi central para sua prática política e para sua formulação teórica, pelo que acabou sendo preso pelo fascismo. Tal fato deu à sua obra madura o caráter peculiar de uma produção manuscrita feita no cárcere.

Partindo da pesquisa sobre o Estado, Gramsci revelou o desenvolvimento histórico das esferas da sociedade política e da sociedade civil, apresentando as novas funções e materialidades sociais próprias do fenômeno estatal que surgiram no início do século XX. Assim, ele pôde perceber o sentido da política cultural para a construção da hegemonia das classes dominantes, promovendo o consenso e o conformismo das classes subalternas, através dos aparelhos estatais e dos aparelhos privados de hegemonia.

Defendemos que a contribuição central de Gramsci para as teorias da cultura reside nessa vinculação com a esfera política. Se hoje em dia já são reconhecidas as dimensões antropológica e sociológica da cultura, acreditamos que ele desvenda novas determinações para a categoria cultura. Particularmente, nos parece que o autor alcança uma síntese entre política e cultura, formulando o que denominamos de dimensão política da cultura.

Ao final do texto, apresentamos uma sugestão de indicações de leitura, no intuito de traçar um caminho de acesso ao pensamento de Gramsci sobre cultura. O caráter fragmentário e, por vezes, disperso de seus escritos carcerários impõe certa dificuldade de entendimento de suas formulações. Daí termos optado por indicar referências que auxiliem na compreensão, por assim dizer, mais didática de sua obra.

Vida e obra de Antonio Gramsci

Antes de apresentarmos as principais contribuições de Antonio Gramsci (1891-1937) ao campo da cultura, nos cabe sintetizar informações que auxiliem a situar historicamente esse pensador e político italiano, considerado por muitos como o mais importante teórico marxista da política. As diversas contribuições de Gramsci às Ciências Humanas e Sociais vão

da filosofia à teoria da cultura, da linguística à pedagogia, mas tem seu ponto de culminância, de fato, na política. Além de teórico, foi também um importante militante político, tendo sido fundador e secretário-geral do Partido Comunista Italiano (PCI), pelo qual foi eleito deputado em 1924, posto que ocupava quando foi preso pelo fascismo em 1926, aos 35 anos. Gramsci só sairia do cárcere em 1937, para morrer precocemente aos 46 anos de idade.

Nascido em Ales (1891), na ilha da Sardenha, uma das regiões mais atrasadas da Itália, conviveu com as desigualdades socioeconômicas entre o norte industrial e o sul empobrecido. Desde muito cedo, Gramsci entendeu a relação entre esse atraso do sul frente ao norte e sua funcionalidade para o capitalismo italiano. Esse contato precoce com o que chamou de questão meridional veio a influenciar sua produção em diversas fases da vida. A situação de pobreza material de sua família fez com que Antonio Gramsci, após concluído o curso primário, e apesar de ser um estudante dedicado, fosse obrigado a largar os estudos para trabalhar e ajudar financeiramente a mãe e os seis irmãos. Trabalhando em um cartório, como mensageiro, carregando arquivos pesados, viu agravado seu problema físico, fruto de uma tuberculose óssea, que teve como consequência a formação de uma corcunda.

Após retornar aos estudos e terminar o ensino ginasial, Gramsci concorre e ganha uma bolsa de estudos para ingressar no curso de Linguística na Universidade de Turim no ano de 1911. Em Turim, vai iniciar suas publicações, primeiramente, de forma mais esporádica no semanário *Il Grido del Popolo* (O Grito do Povo) e, a partir dos 25 anos, no *Avanti!*, jornal diário do Partido Socialista Italiano (PSI).

É em uma edição do *Il Grido* que Gramsci (1976, p. 82) apresenta sua primeira definição de cultura, inicialmente como crítica a uma noção de cultura tradicional ou enciclopédica:

É preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto sob a forma de recipiente para encher e amontoar com dados empíricos, com fatos ao acaso e desconexos, que ele depois deverá arrumar no cérebro como nas

colunas de um dicionário para poder então, em qualquer altura, responder aos vários estímulos do mundo externo. Esta forma de cultura é deveras prejudicial, especialmente para o proletariado. Serve apenas para criar desajustados, ente que crê ser superior ao resto da humanidade porque armazenou na memória certa quantidade de dados e de datas, que aproveita todas as ocasiões para estabelecer quase uma barreira entre si e os outros.

Mais adiante, Gramsci (1976, p. 83) vai dizer que cultura é organização, “tomada de posse da própria personalidade, a conquista de consciência superior pela qual se consegue compreender o próprio valor histórico, a própria função na vida, os próprios direitos e os próprios deveres”.

A preocupação de Gramsci (1976, p. 84) com a organização da cultura revela seu entendimento sobre a importância das instituições que vão estruturar a ideologia de uma sociedade, e, nesse sentido, ele afirma que “é através da crítica da civilização capitalista que se formou ou se está formando a consciência unitária do proletariado [...] [sendo que] crítica quer dizer cultura e não evolucionismo espontâneo e naturalista”.

Criar uma “nova cultura” é preparar o proletariado para a revolução. Nesse momento, podemos observar a relação entre política e cultura na construção de uma sociedade socialista. Ele entende que, para se chegar a essa nova cultura, teria que ser elaborado um novo projeto de educação política que substituísse a educação formal burguesa, que não propiciava a formação de uma consciência crítica no proletariado. Só a consciência de si e a crítica à naturalização das desigualdades fariam o proletariado entender seu papel na sociedade capitalista. Seria necessário, então, uma nova cultura que colocasse em xeque a cultura hegemônica e possibilitasse a superação da sociedade burguesa. Gramsci aponta para o papel central da cultura na construção da sociedade socialista e irá se dedicar a propagar essa perspectiva junto aos proletários italianos.

Em “Socialismo e cultura”, publicado em *Il Grido del Popolo*, em 1916, ele destaca a dimensão política da cultura, uma revolução crítica que vai preceder a revolução social:

O homem é acima de tudo espírito, isto é, criação histórica, e não natureza. Não se poderia explicar de outra forma por que, havendo existido sempre explorados e exploradores, criadores de riqueza e consumidores egoístas dela, o socialismo ainda não tenha se realizado. O fato é que só de degrau em degrau, de arranco em arranco, a humanidade adquiriu consciência do seu próprio valor... E esta consciência se formou não sob o grilhão brutal das necessidades fisiológicas, mas através da reflexão inteligente, primeiramente de alguns e depois de toda uma classe, sobre as razões de determinados fatos e sobre os meios mais adequados para transformá-los da condição de vassalagem em estandarte de rebelião e de reconstrução social. Isto significa que toda revolução foi precedida de um intenso trabalho de crítica, de penetração cultural (Gramsci, 1976, p. 83).

Em 1917, eclodirá a Revolução Russa e a tomada de poder pelo proletariado, tendo os conselhos de fábrica como instâncias decisórias e organizativas da revolução. A ideia do partido bolchevique como um intelectual coletivo que construiria uma cultura revolucionária através das mudanças no modo de vida da população já encontrava eco em Gramsci, ao mesmo tempo em que ele, cada vez mais, vai ficando decepcionado com a perda de vitalidade do PSI, que não assume seu papel revolucionário. Defende, então, no interior do PSI, a importância das Comissões de Fábrica na direção das indústrias pelos proletários.

Em 1919, Gramsci e mais três militantes, Palmiro Togliatti, Umberto Terracini e Angelo Tasca, criaram um periódico semanal denominado *L'Ordine Nuovo* (A Nova Ordem). O semanário foi um importante apoiador do movimento dos trabalhadores italianos no chamado “biênio vermelho” (1919-1920), que deflagrou greves e manifestações pelo reconhecimento das comissões de fábrica como instâncias de poder, e teve seu epicentro na ocupação da fábrica da Fiat em Turim.

Com a derrota do movimento operário italiano e com as diversas disputas internas no PSI, em 1921, sai do partido e é um dos fundadores do PCI. Com isso, o *L'Ordine Nuovo* passa a ter publicação diária e se torna o órgão oficial de divulgação do partido. Gramsci acreditava que era hora do

PCI assumir o papel de intelectual coletivo e organizar a luta não apenas pelo poder econômico e político; entendia que fortalecer os conselhos de fábrica possibilitava o debate sobre um novo modo de vida, de agir, de uma nova cultura proletária. Segundo Luciana Aliaga (2021, p. 136-137):

Ao adotar o critério metodológico de leitura dos fenômenos sociais a partir das relações de força estabelecidas entre os grupos em disputa na sociedade civil e na sociedade política, a passividade intrínseca da massa de governados passa a ser interpretada como uma condição ética e política de subalternidade, histórica e socialmente determinada. Gramsci apresenta o sujeito simples da massa como um indivíduo racional, intelectualmente apto à filosofia crítica, contudo, ainda imerso em concepções acríicas herdadas do passado, sobretudo da religião e do senso comum. Diante disto, a autoconsciência crítica somente é possível na medida em que ocorra uma elaboração própria da concepção de mundo, de uma maneira consciente, isto é, no momento em que o sujeito consegue ser o 'guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade'.

Entre os anos de 1922 e 1923, Gramsci morou em Moscou como representante do PCI no Comitê Executivo da Internacional Comunista, onde travou contato com importantes dirigentes comunistas. Ao retornar à Itália, é eleito deputado, em 1924, indo morar na capital, Roma. Torna-se secretário-geral do PCI, posto máximo no partido. Nesse período conturbado que passa a Itália, vivencia o embate político direto com o fascismo de Benito Mussolini. Em 1926, Gramsci é preso e condenado a 20 anos de prisão. Passará os próximos 11 anos preso, sendo constantemente transferido de presídio em presídio até o ano de 1937.

Solicitou permissão para escrever enquanto estivesse preso, tendo recebido essa autorização somente no ano de 1929, depois de mais de dois anos na cadeia. Começa a redigir, então, aquela que viria a ser consagrada como sua grande obra, conhecida como os *Cadernos do cárcere*. Nesse período de prisão, Gramsci escreveu 33 cadernos escolares com notas de temas diversos, além de muitas cartas, posteriormente reunidas e publicadas como as *Cartas do cárcere*.

No ano de 1931, ele tem a primeira de suas crises de saúde, que passariam a ser recorrentes daí em diante. Com o agravamento de sua fragilidade física no cárcere, foi transferido, em 1933, para uma clínica onde foi constatada tuberculose e arteriosclerose. Ainda assim, seguiu redigindo as notas carcerárias em seus cadernos, embora já com menos intensidade de trabalho. No ano de 1935, redige suas últimas notas, interrompendo a escrita dos cadernos por falta de condições físicas. Em 1937, diante do agravamento do quadro clínico de Gramsci, o governo fascista suspende sua pena, para que ele não venha a falecer no cárcere. Dois dias após a liberdade, Gramsci teve um derrame cerebral e faleceu precocemente aos 46 anos.

Após sua morte, seus cadernos e cartas do cárcere foram reunidos por familiares e conduzidos para a União Soviética, onde foram preparados para publicação. A obra carcerária começa a ser publicada somente no ano de 1947, com a edição italiana das *Cartas do cárcere*, seguida pela publicação nos anos subsequentes da “edição temática” dos cadernos, isto é, com as notas reagrupadas por temas e dispostas como um texto uniforme. Somente em 1975, Valentino Gerratana coordenaria a publicação da “edição crítica” dos *Cadernos*, onde constam todas as notas redigidas por Gramsci em sua ordem material de produção, isto é, tal como foram escritas na prisão.

Não tendo publicado nenhum livro em vida, podemos considerar que sua grande obra é póstuma. Como enfatiza tragicamente Carlos Nelson Coutinho (1999, p. 8): “Quando morreu, em 27 de abril de 1937, Gramsci não podia ter a menor ideia de que esses apontamentos carcerários, que ocupam cerca de 2.500 páginas impressas, tornar-se-iam uma das obras mais influentes, comentadas e discutidas do século XX”.

A dimensão política da cultura

Antonio Gramsci dedicou grande parte de sua vida à reflexão e à atuação nos campos da política e da cultura. A partir de sua pesquisa sobre o Estado ampliado, nos parece que Gramsci avança para uma interpretação

da relação entre política e cultura, dando uma contribuição específica ao captar a dimensão política da cultura.

Se já são relativamente conhecidas e metodologicamente diferenciadas as dimensões antropológica e sociológica¹ – modo de vida e produção cultural –, cabe reconhecer também a dimensão política da cultura. Dessa forma, podemos dizer que Gramsci nos traz novas determinações sobre o campo da cultura, tornando o fenômeno mais complexo e abrindo novos temas de pesquisa, sem, no entanto, desvincular a cultura de suas outras dimensões – onde podemos incluir também as dimensões econômica, territorial, étnico-racial etc., ou seja, a cultura interpretada como uma totalidade complexa de múltiplas determinações.

Mas o que significa ‘cultura’ neste caso? Significa, indubitavelmente, uma coerente, unitária e nacionalmente difundida ‘concepção da vida e do homem’, uma ‘religião laica’, uma filosofia que tenha se transformado precisamente em ‘cultura’, isto é, que tenha gerado uma ética, um modo de viver, um comportamento cívico e individual (Gramsci, 2021, p. 63-64).

Nos *Cadernos*, Gramsci vai expressar um conceito de cultura muito próximo ao que contemporaneamente se entende como sua dimensão antropológica: a cultura enquanto modo de vida. No entanto, ressalta se tratar da cultura “coerente, unitária e nacionalmente difundida”, destacando sua dimensão política, gerando “uma ética, um modo de viver, um comportamento cívico”. Concebe, portanto, a cultura enquanto meio de condicionamento do modo de vida de classes sociais e, como veremos, um campo aberto à disputa política.

Tendo na política uma de suas áreas preferenciais de pesquisa e atuação, Gramsci vai buscar em Marx os elementos fundamentais de análise do Estado enquanto Estado de classe. No entanto, partindo da concepção de Marx, Gramsci alcança um desenvolvimento do conceito marxista

1 Para uma interpretação das dimensões antropológica e sociológica da cultura, ver Botelho (2001), *Dimensões da cultura e políticas públicas*. Para uma abordagem marxista das dimensões da cultura, ver Borja (2020), *O capital e a cultura: elementos de economia política da cultura em Marx*.

de Estado, formulando uma teoria do Estado ampliado. Para o italiano, o Estado ampliado seria composto por duas esferas: a sociedade política e a sociedade civil – cada qual com funções e materialidades sociais próprias. Assim, o Estado ganha maior complexidade e Gramsci busca captar seu desenvolvimento histórico, interpretando as profundas mudanças ocorridas no início do século XX.

Para Marx, o Estado não seria o representante do interesse universal, cujas características seriam determinadas pela sociedade civil, a qual impregna-o de seus interesses de classe particulares e antagônicos. Pode-se afirmar que, para ele, a sociedade civil determina o Estado político, configurando um Estado de classe. As classes sociais formadas na base econômica se organizam e se fazem representar em seu seio, onde inserem seus interesses particulares. Da disputa política pelo seu controle sairá o conteúdo do interesse universal, como expressão do interesse particular de determinada classe que consegue se alçar à condição de classe dominante.

Essa é uma contribuição fundamental de Marx e Engels no campo da teoria política: a identificação do caráter de classe do fenômeno estatal e a exposição da teoria do Estado de classe, derivado da sociedade de classes. Assim, o Estado seria um momento superior da organização política originada na sociedade civil, cuja função é garantir a propriedade privada dos meios de produção, fonte da divisão da sociedade em classes, de modo a reproduzir e conservar a dominação dos proprietários sobre os não proprietários. Toda argumentação de Marx aponta também num sentido muito claro de historicizar o fenômeno estatal, que passa a ser visto como uma expressão da dominação de classe posta na sociedade civil, o qual, além disso, apresenta um caráter histórico e transitório, na medida em que surgiu na história e poderia se modificar e, por ventura, desaparecer ao longo do processo de desenvolvimento histórico.

Gramsci segue essencialmente essa tradição aberta por Marx no campo da teoria política, incorporando esses elementos em suas próprias formulações. No entanto, embora partindo das categorias de Marx, Gramsci teria realizado uma superação dialética de sua teoria política, ao apreender da realidade novas categorias e formular uma teoria do Estado

ampliado, com maior número de determinações (Coutinho, 1985). Isso seria derivado do processo histórico de desenvolvimento do capitalismo, já que o Estado analisado por Gramsci nos anos de 1930 não era o mesmo analisado por Marx e Engels nas proximidades 1848. De acordo com Coutinho (2007), ambos teriam expressado o grau de desenvolvimento da esfera política ao seu tempo e lugar, sendo determinante na teorização de Gramsci a intensa socialização da política observada entre fins do século XIX e início do século XX nos países da Europa ocidental, como, por exemplo, a conquista do sufrágio universal, a criação de partidos políticos de massa e a ação dos sindicatos profissionais e das associações de classe.

Essas novas determinações influíram na maneira como o ativista italiano construiu seus conceitos de sociedade política e sociedade civil. Por sociedade política se entende o Estado *stricto sensu*, isto é, o “Estado em sentido estrito”, o governo e os aparelhos coercitivos, identificados pelas forças armadas e policiais, pelo direito e a aplicação das leis, através dos quais a classe dominante exerce o monopólio da violência e assegura sua dominação fundada na coerção.

Já por sociedade civil se entende a trama privada, isto é, os aparelhos privados de hegemonia, através dos quais uma classe tenta exercer a hegemonia fundada na direção intelectual e moral e na busca do consenso. A sociedade civil compreenderia: o conjunto dos aparelhos privados de hegemonia – organismos de participação política aos quais se adere privadamente, por vontade própria e independentemente do recurso à força; e instituições – tais como igrejas, escolas, partidos, sindicatos, organizações de classe, meios de comunicação, jornais, centros culturais etc. – conduzidas pelos intelectuais, responsáveis pela organização da cultura e pela elaboração e difusão das ideologias.

Além disso, teríamos uma distinção entre os dois momentos do Estado ampliado, no interior do qual a sociedade civil representaria a função de hegemonia, enquanto a sociedade política representaria a função de dominação, ou, respectivamente, consenso e coerção. Se registraria, também, uma distinção quanto aos portadores materiais dessas funções específicas, sejam eles os aparelhos privados de hegemonia da sociedade civil

e os aparelhos coercitivos do Estado *stricto sensu*. Portanto, caberia compreender dentro do conceito de Estado essas duas esferas, em suas funções e materialidades específicas.

Essa independência material garantiria a autonomia relativa das distintas esferas do Estado ampliado, possibilitando não uma separação orgânica, já que são partes constituintes de uma mesma dialética, e sim uma separação metodológica entre elas. De fato, Gramsci considera que uma classe social só garante o efetivo controle do Estado quando alcança a supremacia, síntese de hegemonia e dominação, consenso e coerção.

[...] a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a 'liquidar' ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante mas deve continuar a ser também 'dirigente' (Gramsci, 2011, p. 290).

Logo, afirma-se o momento de síntese na supremacia, com a necessidade da classe dominante ser também dirigente, ou seja, exercer tanto o domínio pela força e coerção, quanto a hegemonia pela conquista do consenso e do consentimento dos grupos socialmente subalternos. Nesse equilíbrio tênue entre coerção e consenso, seria conduzida a supremacia de uma classe social, colocando a necessidade tanto do uso da força, quanto da busca da hegemonia por meio do Estado enquanto Estado de classe. Isso nos ajuda a compreender por que governos autoritários e ditatoriais também precisam fazer uma política cultural ativa de busca do consenso, para se precaver de uma possível crise de autoridade e de uma confrontação aberta ao domínio de classe².

2 Por exemplo, nas interpretações da história da política cultural no Brasil, há um consenso sobre a importância da política cultural feita durante a ditadura do

Embora Gramsci privilegie, em suas análises, a função coercitiva do Estado *stricto sensu*, ou seja, a sociedade política exercendo o domínio através dos aparelhos estatais de coerção, podemos notar que sua ampliação do Estado também se refere à atribuição de novas funções e ao desenvolvimento de novos meios materiais no interior da própria sociedade política. O autor formula, assim, a concepção do *Estado ético ou de cultura*, na qual também a sociedade política deve exercer uma função educativa no sentido de busca da hegemonia e do consentimento das classes subalternas. O Estado de cultura promove uma política cultural com objetivo de modificar o nível cultural da população, sempre no intuito de adaptar os modos de vida das classes subalternas a uma melhor efetivação do interesse particular das classes dominantes, tornado interesse universal do Estado.

Parece-me que o que de mais sensato e concreto se pode dizer a propósito do Estado ético e de cultura é o seguinte: todo Estado é ético na medida em que uma de suas funções mais importantes é elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes. A escola como função educativa positiva e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes neste sentido: mas, na realidade, para este fim tende uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades chamadas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes (Gramsci, 2014, p. 288).

O Estado de cultura, ao assumir sua função educativa, promove uma política cultural tanto pela via negativa dos tribunais quanto pela via positiva da escola. De forma mais ampla, poderíamos dizer que o Estado *stricto sensu* faz política cultural tanto através de seus aparelhos de coerção, quanto através de outros meios materiais, como os sistemas públicos de educação e cultura.

Estado Novo de Getúlio Vargas e durante a ditadura civil-militar iniciada em 1964. Ver Rubim (2007) e Calabre (2009).

Interessante observar que Gramsci atribui um papel educador também à ação repressiva do direito, da lei, da polícia e das forças armadas, ou seja, também a lei e a ordem são uma forma de política cultural, quando determinam o que pode e o que não pode ser feito em certa sociedade: o que é considerado ilegal e criminoso, e o que é aceito socialmente como uma conduta dentro da legalidade. Assim, se conformam os modos de vida e as produções culturais das classes subalternas no limite da lei, criminalizando parte de sua cultura, tida como indesejável para os interesses das classes dominantes³. Essa função educativa negativa atuaria tanto na dimensão antropológica, ao conformar os modos de vida, quanto na dimensão sociológica, ao reprimir ou autorizar certas produções culturais das classes subalternas.

Por outro lado, a função educativa positiva busca formar uma cultura comum entre as diferentes classes sociais, uma cultura nacional que gere um sentido de unidade entre grupos sociais com interesses antagônicos. Momento fundamental, segundo Gramsci, seria o estabelecimento de uma língua nacional unificada, de modo que toda a população do Estado tivesse um meio único de comunicação, uma forma comum de elaborar e expressar sua concepção do mundo, elemento determinante da cultura em sua dimensão antropológica de modo de vida.

O papel da escola e da alfabetização em massa é central nessa questão, mas, no entanto, a via positiva da educação e da cultura não se restringe estritamente ao sistema escolar público, abrangendo também outros meios materiais pelos quais o Estado faz política cultural⁴. Gramsci (2022, p. 183) aponta uma série de instituições que deveriam ser objeto de uma política de cultura do Estado – o que atualmente poderíamos chamar

3 Na história cultural do Brasil, também podemos observar como, em diversos momentos, a cultura das classes subalternas foi criminalizada e a lei e a ordem exerceram sua política cultural negativa, particularmente no caso da criminalização da cultura afro-brasileira. Ver Ortiz (2006).

4 “Na condição de educador, o Estado capitalista desenvolve uma pedagogia da hegemonia que redefine e atualiza em cada conjuntura política e social suas estratégias, com vistas a manter viva a dominação de classe” (Martins; Neves, 2021, p. 128).

de equipamentos culturais públicos: “O teatro, as bibliotecas, os museus de vários tipos, as pinacotecas, os jardins zoológicos, os hortos florestais, etc.”. Pela função educativa positiva, a política cultural do Estado *stricto sensu* passa a contemplar, então, tanto a dimensão antropológica do modo de vida, quanto a dimensão sociológica da produção cultural.

Essa função educativa do Estado, da qual deriva sua política cultural, se apresenta como uma expressão do desenvolvimento histórico do capitalismo, modificando as características do Estado. O desenvolvimento do capitalismo fez com que o Estado se ampliasse, ganhando novas funções e novos meios materiais, em suas diferentes esferas da sociedade política e da sociedade civil⁵. Colocou-se, para as classes dominantes, a necessidade de buscar a hegemonia junto às classes subalternas, daí a função educativa que adquire o Estado, expressando a dimensão política da cultura.

Em diversos trabalhos, Carlos Nelson Coutinho (1985, 2007, 2011) observa que Gramsci amplia sua concepção de Estado a partir da percepção do processo de socialização da política entre fins do século XIX e início do século XX, quando se constituíram algumas democracias de massa na Europa ocidental. Essa socialização da política coloca novas necessidades para as classes dominantes: elas agora teriam de conquistar o consenso e, claro, os votos da classe trabalhadora organizada. As classes dominantes passaram a ter de contemplar parcialmente alguns interesses das classes subalternas, no sentido de garantir seu consentimento, isto é, as classes dominantes tiveram que afirmar sua liderança moral e intelectual sobre as classes subalternas, de modo a viabilizar sua supremacia no contexto das democracias de massas.

Em termos da dimensão política da cultura, podemos perceber que as classes dominantes buscam produzir uma identidade nacional que solde a unidade político-cultural entre as classes sociais antagônicas que com-

5 “Aos poucos Gramsci vai enfatizando não apenas a complexidade da formação da sociedade civil moderna, mas também o paralelo desenvolvimento da complexidade do Estado moderno. O Estado não é mais concebido simplesmente como um aparato administrativo ou coercitivo – é também ‘educativo e formador’” (Hall, 2013, p. 352).

põem a população do Estado-nação, estabelecendo sua hegemonia⁶. Em outros termos, acima dos conflitos inerentes à sociedade de classes, deve pairar um sentimento de unidade nacional, expressão dos elementos culturais comuns ao povo em geral, na forma de uma identidade nacional. Nesse intuito, o Estado *stricto sensu* desempenha sua função educativa, quando unifica a língua nacional e conforma os modos de vida e a produção cultural das classes subalternas.

A revolução provocada pela classe burguesa na concepção do direito e, portanto, na função do Estado consiste especialmente na vontade de conformismo (logo, eticidade do direito e do Estado). As classes dominantes precedentes eram essencialmente conservadoras, no sentido de que não tendiam a assimilar organicamente as outras classes, ou seja, a ampliar ‘técnica’ e ideologicamente sua esfera de classe: a concepção de casta fechada. A classe burguesa põe-se a si mesma como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a a seu nível cultural e econômico; toda a função do Estado é transformada: o Estado torna-se ‘educador’ etc. (Gramsci, 2014, p. 275).

Mais uma vez, Gramsci reforça que a função educativa do Estado atua com objetivo de gerar o conformismo das classes subalternas, para que vigore plenamente a hegemonia política e cultural das classes dominantes. Assim, quando a burguesia se vê na necessidade de formar uma identidade nacional, buscando uma cultura comum do Estado-nação, ela estabelece relações culturais com as classes subalternas. Por um lado, tenta difundir nacionalmente sua ideologia, sua concepção do mundo, transformando o modo de vida das classes subalternas. Por outro lado, se coloca para as classes dominantes o imperativo de abrir espaço para a representação da

6 “A hegemonia é isso: capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe. Uma classe é hegemônica, dirigente e dominante, até o momento em que – através de sua ação política, ideológica, cultural – consegue manter articulado um grupo de forças heterogêneas, consegue impedir que o contraste existente entre tais forças exploda, provocando assim uma crise na ideologia dominante, que leve à recusa de tal ideologia, fato que irá coincidir com a crise política das forças no poder” (Gruppi, 2000, p. 70).

cultura das classes subalternas na consolidação da identidade nacional, se fazendo permeável à cultura popular.

Evidentemente, essa formação de uma identidade nacional é um processo de luta política, no qual a tendência é de difusão da ideologia das classes dominantes e conquista da hegemonia política e cultural. Para tanto, atuam a formação do senso comum e da opinião pública, através da ação dos intelectuais na organização da cultura⁷ e na condução política dos diferentes meios materiais da sociedade civil, chamados por Gramsci de aparelhos privados de hegemonia. Esses aparelhos são os meios materiais específicos pelos quais as classes dominantes fazem difundir sua ideologia na sociedade civil, de modo que ela se enraíze nas classes subalternas, que passam a adotar a concepção do mundo dominante. Assim, para Gramsci (1975 *apud* Liguori, 2017, p. 135), o “senso comum é a concepção do mundo difusa em uma época histórica na massa popular”.

Além do senso comum, Gramsci também atribui um papel central aos intelectuais e aos aparelhos privados de hegemonia na formação da opinião pública. Diante das pautas políticas da conjuntura, se forma uma opinião pública sobre o sentido e a interpretação dessas pautas, a qual seria uma questão central na dimensão política da cultura, ou seja, caberia aos intelectuais, na condução dos aparelhos privados de hegemonia, exercer um papel de mediação entre sociedade civil e sociedade política, consolidando uma vontade política nacional que apoiasse as ações do Estado *stricto sensu*. A opinião pública teria um papel central na produção do consenso, arregimentando as classes subalternas para apoiar as ações políticas do Estado em função do interesse das classes dominantes.

O que se chama de ‘opinião pública’ está estreitamente ligado à hegemonia política, ou seja, é o ponto de contato entre a ‘sociedade civil’ e a ‘sociedade política’, entre o consenso e a força. O Estado, quando quer iniciar uma ação pouco popular, cria preven-

7 “A ‘organização da cultura’, em suma, é o sistema de instituições da sociedade civil cuja função dominante é a de concretizar o papel da cultura na reprodução ou na transformação da sociedade como um todo” (Coutinho, 2011, p. 17).

tivamente a opinião pública adequada, ou seja, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil [...].

A opinião pública é o conteúdo político da vontade política pública, que poderia ser discordante: por isto, existe uma luta pelo monopólio dos órgãos de opinião pública – jornais, partidos, Parlamento –, de modo que uma só força modele a opinião e, portanto, a vontade política nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica (Gramsci, 2014, p. 269).

A luta pela hegemonia na sociedade civil depende, portanto, do controle e da efetividade dos aparelhos privados de hegemonia, daí a centralidade da dimensão política da cultura também na esfera da sociedade civil, onde a política cultural é conduzida por “instituições civis e pelos grupos comunitários organizados”, como afirma García Canclini (2019, p. 56).

Assim, temos a dimensão política da cultura nas diferentes esferas sociais que compõem o Estado ampliado. E, claro, temos não só seus diferentes meios materiais – com destaque para as organizações civis diretamente políticas, como os partidos, sindicatos, organizações de classe –, mas também outras instituições que a princípio não parecem exercer uma função política direta, como as igrejas, as escolas privadas, os jornais, os equipamentos culturais privados e a produção cultural em geral. Gramsci (2022, p. 77-78), dessa forma, formula o conceito de estrutura ideológica para pensar os meios materiais de difusão da ideologia dominante e formação da opinião pública.

Um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica de uma classe dominante: isto é, a organização material voltada para manter, defender e desenvolver a ‘frente’ teórica ou ideológica. A parte mais considerável e mais dinâmica dessa frente é o setor editorial em geral: editoras (que têm um programa implícito e explícito e se apoiam numa determinada corrente), jornais políticos, revistas de todo tipo, científicas, literárias, filológicas, de divulgação etc., periódicos diversos até os boletins paroquiais [...].

A imprensa é a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica, mas não a única: tudo o que influi ou pode influir sobre a opinião pública, direta ou indiretamente, faz parte dessa estrutura.

Dela fazem parte: as bibliotecas, as escolas, os círculos e os clubes de variado tipo, até a arquitetura, a disposição e o nome das ruas.

Vemos aqui o destaque dado pelo autor à indústria editorial em geral e ao jornalismo em particular na produção do consenso, com a formação da opinião pública. Enquanto aparelhos privados de hegemonia, o setor editorial e a imprensa criam uma percepção comum sobre as pautas políticas em disputa, encaminhando a posição a ser adotada por seus leitores e suas leitoras. Na condição de meios de comunicação, poderíamos entender que esse setor produz a esfera pública de debates, o que o coloca em condições inclusive de influir nas próprias pautas em disputa, isto é, não só apresentam uma visão baseada na concepção do mundo dominante sobre como encaminhar a solução das pautas, mas condicionam mesmo o que será considerado uma pauta política relevante em termos nacionais ou não. Segundo o autor, “possibilitam suscitar extemporaneamente explosões de pânico ou de entusiasmo fictício, que permitem o alcance de objetivos determinados, como, por exemplo, nas eleições” (Gramsci, 2011, p. 283).

Ao tempo e lugar de Gramsci, na Itália dos anos 1920 e 1930, o desenvolvimento do que hoje chamamos de indústria cultural ainda dava seus passos iniciais; a indústria editorial era um dos principais meios materiais de difusão da produção cultural, artística, simbólica e intelectual. Ainda assim, o autor consegue captar o sentido de mudança que só se consolidaria após a Segunda Guerra Mundial, quando o rádio e o cinema se tornaram o centro do que veio a ser conhecido como indústria cultural, fundada nos meios de comunicação de massa.

Podemos relacioná-lo, portanto, com outros autores seus contemporâneos que refletiram sobre a questão e se tornaram a interpretação canônica do fenômeno, como Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin. Um ponto em comum entre esse grupo da Escola de Frankfurt e Gramsci diz respeito ao desenvolvimento técnico da produção cultural, formando os novos meios de comunicação de massa. Embora Gramsci (2001, p. 67) formule a questão por outro caminho, podemos ver que ele também demonstra grande preocupação com o desenvolvimento técnico e instrumental da organização da cultura:

A arte da imprensa, em seguida, revolucionou todo o mundo cultural, dando à memória um subsídio de valor inestimável e permitindo uma extensão inaudita da atividade educacional. Nesta investigação, portanto, está implícita uma outra, a das modificações qualitativas, além das quantitativas (extensão de massa), trazidas ao modo de pensar pelo desenvolvimento técnico e instrumental da organização cultural.

Também hoje a comunicação falada é um meio de difusão ideológica que tem uma rapidez, uma área de ação e uma simultaneidade emotiva enormemente mais amplas do que a comunicação escrita (o teatro, o cinema e o rádio, com a difusão de alto-falantes nas praças, superam todas as formas de comunicação escrita, desde o livro até a revista, o jornal, o jornal mural), mas na superfície, não em profundidade.

Nessa passagem, Gramsci expressa inclusive um julgamento negativo sobre os novos meios de comunicação, de forma relativamente próxima à crítica da Escola de Frankfurt. No entanto, o que interessa destacar aqui são as novas possibilidades postas pela passagem da comunicação escrita para a comunicação falada, para a difusão da ideologia dominante e formação do senso comum e da opinião pública. Segundo Gramsci, o maior alcance dos novos meios de comunicação falada potencializaria e daria maior capilaridade à hegemonia política e cultural das classes dominantes.

Os novos meios técnicos da produção cultural – no momento de consolidação da indústria cultural – colocaram novas questões para a luta de classes, sendo necessária a atuação incisiva dos intelectuais orgânicos das classes subalternas também nesse campo, disputando a formação do senso comum e da opinião pública. Mais do que isso, as formulações de Gramsci apontam no sentido de reivindicar a dimensão política da cultura como elemento central da luta de classes, colocando como uma tarefa primordial das organizações das classes subalternas a construção de seus aparelhos privados de hegemonia, visando a disputa contra-hegemônica. Isso quer dizer que Gramsci enxerga a necessidade de uma política cultural específica das classes subalternas como meio de alcançar a hegemonia na sociedade civil, passo fundamental para a conquista do poder.

Assim sendo, compete aos intelectuais orgânicos e aos intelectuais coletivos das classes subalternas lutar por uma nova cultura, formando uma vontade coletiva nacional-popular que busque a transformação da realidade. Isso se apresenta também no plano da produção cultural, com a criação de novos artistas que venham a expressar a nova sensibilidade e a nova linha política originada no seio das classes subalternas.

Parece evidente que, para ser exato, deve-se falar de luta por uma ‘nova cultura’ e não por uma ‘nova arte’ (em sentido imediato). [...] Deve-se falar da luta por uma nova cultura, isto é, por uma nova vida moral, que não pode deixar de ser intimamente ligada a uma nova intuição de vida, até que esta se torne um novo modo de sentir e ver a realidade e, conseqüentemente, mundo intimamente relacionado com os ‘artistas possíveis’ e com as ‘obras de arte possíveis’. [...] pode-se afirmar que do movimento nascerão novos artistas (Gramsci, 2021, p. 70).

O movimento político das classes subalternas, da mesma forma que produz seus intelectuais orgânicos, produz também artistas organicamente vinculados à sua concepção do mundo, à sua ideologia, contribuindo para a construção de uma nova hegemonia político-cultural. Na verdade, os próprios artistas, ao surgirem de dentro do movimento, são intelectuais orgânicos das classes subalternas, legítimos organizadores da cultura. Aqui, Gramsci toca na distinção entre as dimensões da cultura: do modo de vida, dimensão antropológica da cultura, surge sua produção cultural, dimensão sociológica da cultura. Somente uma mudança no modo de vida pode originar a nova produção cultural, da nova cultura surgirá a nova arte, “do movimento nascerão os novos artistas”.

Temos, portanto, um campo aberto à luta cultural na sociedade civil, onde se faz necessária uma política cultural contra-hegemônica das classes subalternas. A partir de Gramsci, podemos formular uma diretriz política, na qual a crítica cultural às classes dominantes visa primeiro desfazer o consenso e gerar uma crise de hegemonia, desestabilizando a supremacia e levando ao apelo às forças da repressão direta, explicitando a coerção das classes dominantes. Ao mesmo tempo, a política cultural das classes

subalternas deve produzir e difundir sua ideologia, no intuito de afirmação de uma nova hegemonia político-cultural, onde o papel dos aparelhos privados de hegemonia e dos intelectuais orgânicos, enquanto organizadores da cultura, se faz primordial. Vemos que o pensamento de Gramsci nos aponta caminhos para estabelecermos uma interrelação entre a dimensão política da cultura e o papel da produção cultural contemporânea produzida pelas classes subalternas a partir das periferias no Brasil. Entretanto, esse tema fica indicado para novas pesquisas e caminhos sobre Gramsci e a cultura.

Indicações de leitura

Conforme pudemos observar, Antonio Gramsci tem uma obra vasta e multifacetada. Sem nenhuma pretensão de esgotar as referências, nessas indicações de leitura buscaremos pensar no recorte temático da cultura, sempre a partir da sua dimensão política. Ainda assim, essas indicações são somente os primeiros passos de uma leitura possível, sem prejuízo de outros variados caminhos para o pensamento de Gramsci.

Preso aos 35 anos de idade pelo fascismo italiano, Gramsci produziu muito de sua obra no cárcere, daí porque os *Cadernos do cárcere* são sua principal produção teórica. No entanto, é preciso atentar para o fato dos *Cadernos* terem sido escritos em condições precárias e extremamente repressivas. Não foram, de fato, produzidos propriamente para a publicação, sendo compostos por 33 cadernos escolares manuscritos, dos quais 29 foram dedicados a notas próprias e vieram a compor a edição para o público, enquanto os quatro restantes são exercícios de tradução para o italiano de autores como Marx, Goethe e os irmãos Grimm (Coutinho, 1999). Esses fatos trazem dificuldade para sua leitura, particularmente porque os cadernos são feitos de notas temáticas, algumas mais desenvolvidas, mas outras mais fragmentárias e dispersas. Em sua edição brasileira, traduzida e organizada por Carlos Nelson Coutinho, os *Cadernos do cárcere* formam um conjunto de seis volumes.

No que se refere à cultura, nos parece que alguns volumes se destacam com contribuições específicas. No volume 2, Gramsci faz reflexões sobre os intelectuais no caderno 12 (1932) e sobre o jornalismo no caderno 24 (1934). O volume 3 é dedicado ao estudo de Nicolau Maquiavel, quando Gramsci formula sua interpretação do Estado e da política, especialmente no caderno 13 (1932-1934). O volume 4 traz as notas sobre os temas de cultura nos cadernos 16 (1933-1934) e 26 (1935), além do famoso caderno 22 (1934) sobre americanismo e fordismo, onde Gramsci analisa as mudanças no modo de vida da classe trabalhadora estadunidense da época. O volume 6 apresenta notas sobre literatura e crítica literária no caderno 23 (1934) e sobre folclore e cultura popular no caderno 27 (1935).

Falar de Gramsci no Brasil é falar também de Carlos Nelson Coutinho, grande tradutor, intérprete e difusor de sua obra no país. Tendo em vista as dificuldades apontadas para o estudo dos *Cadernos*, nos parece que uma primeira aproximação à obra de Gramsci pode ser feita a partir da coletânea *O leitor de Gramsci*, organizada por Coutinho, com um compilado temático da obra. Destacamos mais outros dois trabalhos de Carlos Nelson: sobre a política e a teoria do Estado ampliado, é fundamental o livro *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*; já sobre cultura, o ensaio “Os intelectuais e a organização da cultura”, do livro *Cultura e sociedade no Brasil*, onde Coutinho usa categorias de Gramsci para interpretar a cultura brasileira.

No campo dos estudos culturais, destacamos o ensaio de Stuart Hall intitulado “A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade”, contido no livro *Da diáspora*. Nos estudos culturais brasileiros, Renato Ortiz, no livro *A consciência fragmentada*, apresenta ensaios específicos sobre Gramsci, em torno dos temas da cultura popular e da religião. Já pensando as relações entre educação e cultura, temos o livro recente de Angela Maria Martins e Lúcia Neves chamado *Cultura e transformação social: Gramsci, Thompson e Williams*.

Para estudos mais detalhados das categorias usadas por Gramsci, vale consultar o *Dicionário gramsciano 1926-1937*, organizado por Guido Liguori e Pasquale Voza, onde consta um verbete sobre cultura, escrito por

Giorgio Baratta. Por fim, para uma pesquisa profunda da vida e obra de Gramsci, recomendamos as biografias de Giuseppe Fiori, *A vida de Antonio Gramsci*, e de Angelo d'Orsi, *Gramsci: uma nova biografia*.

Certamente muitas outras referências poderiam ser listas nessas indicações leitura. Ainda assim, esperamos ter apresentado um bom caminho introdutório para a pesquisa sobre o pensamento e a prática de Antonio Gramsci, especialmente para o entendimento de sua interpretação sobre a dimensão política da cultura.

Referências

ALIAGA, Luciana. *Do sul ao norte: uma introdução a Gramsci*. Marília: Lutas Anticapital, 2021.

BORJA, Bruno. O capital e a cultura: elementos de economia política da cultura em Marx. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, Niterói, n. 56, p. 83-109, 2020.

BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. *São Paulo em perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 73-83, 2001.

CALABRE, Lia. *Políticas culturais no Brasil: dos anos 1930 ao século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A dualidade de poderes: introdução à teoria marxista de Estado e revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. Introdução. In: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. (Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce, v. 1).

COUTINHO, Carlos Nelson. Os intelectuais e a organização da cultura. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

- D'ORSI, Angelo. *Gramsci: uma nova biografia*. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- FIORI, Giuseppe. *A vida de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Políticas culturais e crise de desenvolvimento: um balanço latino-americano. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Política cultural: conceito, trajetória e reflexões*. Salvador: Edufba, 2019.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (Temas da cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo, v. 4).
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. (Maquiavel: notas sobre o Estado e a política, v. 3).
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. (Literatura, Folclore, Gramática, v. 6).
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022. (Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo, v. 2).
- GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, 1976. v. 1.
- GRAMSCI, Antonio. *O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.
- HALL, Stuart. A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade. In: HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- LIGUORI, Guido. Conceção do mundo. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (org.). *Dicionário gramsciano (1926-1937)*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARTINS, Angela; NEVES, Lúcia. *Cultura e transformação social: Gramsci, Thompson e Williams*. Campinas: Mercado de letras, 2021.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RUBIM, Antonio Albino. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios. In: RUBIM, Antonio Albino; BARBALHO, Alexandre (org.). *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: Edufba, 2007.



Uma introdução aos estudos culturais em Walter Benjamin

WILLI BOLLE

Desde 1970, quando eu estava elaborando a minha tese de doutorado, até os dias atuais, ou seja, durante cinco décadas, o crítico e escritor Walter Benjamin (1892-1940) tem sido, por meio de seus textos de qualidade exemplar, o meu guia de pesquisas, especialmente no campo dos Estudos Culturais. Vou relatar aqui a minha experiência de aprendizagem com ele em 13 momentos, sendo este título inspirado por textos dele que começam com o número 13, como a imagem de pensamento “A técnica do crítico em treze teses” (Benjamin, 1994a, p. 32-33).

Primeiro contato

Entrei em contato com a obra de Walter Benjamin em 1970, através da leitura do seu livro *Charles Baudelaire, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (1969), que tinha sido recomendado num curso de pós-graduação em Teoria Literária ao qual eu assisti naquele ano na Freie Universität Berlin. Nesse livro, que ficou inacabado, achei especialmente interessante o que o autor planejou para ser a parte central: “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”. A aprendizagem metodológica que extraí desse texto foi

estudar a literatura não pela literatura, mas como um dispositivo de percepção e pesquisa de um determinado espaço cultural. No meu principal projeto de pesquisa – “Uma topografia cultural do Brasil: da Metrópole/Megacidade através do Sertão até a Amazônia”, representada pela trilogia *Fisiognomia da metrópole moderna* (1994), *grandesertão.br* (2004) e *Boca do Amazonas* (2020) – eu segui por esse caminho, como ainda vou mostrar em detalhe.

Meus primeiros cursos sobre a obra de Benjamin

Depois de ter defendido, em 1971, na Alemanha, na Universidade de Bochum, a tese de doutorado sobre *A evolução da técnica narrativa nos contos de João Guimarães Rosa* (Fórmula e Fábula) (Bolle, 1973), comecei o trabalho como professor universitário em 1972, na área de Teoria Literária, no Setor de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). O método que eu tinha usado na tese foi o estruturalismo francês, sobretudo a “gramática narrativa”, desenvolvida por Tzvetan Todorov. Aprendi a descrever de forma disciplinada os procedimentos de construção narrativa, mas também senti uma insatisfação por causa do esquematismo das fórmulas e do jargão fechado dos estruturalistas, que faz o estudioso perder o contato com um público mais amplo.

Começando a lecionar na PUC, mudei de método e de linguagem. Um exemplo é a disciplina que ministrei em 1973 sobre o tema “Modalidades de análise estilística”, na qual incluí pela primeira vez a obra de Benjamin, ao lado de três outros estudiosos: Erich Auerbach, Vitor Chklovski e Michael Riffaterre. Num outro curso, em 1974, tratei do tema “O conceito de modernidade na teoria poética”, analisando obras de Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Vladimir Maiakóvski e Walter Benjamin. Continuando nesse caminho, ministrei em 1977 um curso que focalizou especificamente “O método crítico de Walter Benjamin”.

O projeto de pesquisa “Da crítica literária à crítica da cultura”

A partir daquele mesmo ano de 1977, já como professor de Literatura Alemã na Universidade de São Paulo (USP), continuei ministrando também ali cursos sobre Benjamin. O convívio com os textos dele tinha me aberto o horizonte no sentido de sair do restrito jargão acadêmico e de incorporar também a linguagem jornalística. Foi com esse espírito que desenvolvi, a partir de 1978, o projeto de pesquisa “Da crítica literária à crítica da cultura”, que resultou na minha tese de livre-docência, defendida na USP em 1984, e também na organização de uma antologia de escritos de Walter Benjamin.

Organização da antologia Documentos de cultura – documentos de barbárie

No início da década de 1980, preparei essa seleção de 22 escritos de Benjamin, que foram traduzidos por mim e vários colegas e publicados em 1986 pela Editora Cultrix e a Editora da Universidade de São Paulo (Edusp). Esses textos, que focalizam questões de crítica literária, política e cultura, transmitindo sobretudo a experiência vivida por Benjamin durante os anos da República de Weimar, foram agrupados em três partes.

Na parte I, “História literária a contrapelo”, são apresentados trechos da tese de doutorado de Benjamin, de sua controversa e não aprovada tese de livre-docência, e também de sua atuação na então nova mídia do rádio, focalizando respectivamente a teoria do conhecimento artístico no Romantismo alemão, o conceito de alegoria no drama barroco e na modernidade, e a relação entre escritores e público, estabelecida pelo mercado literário e discutida na peça radiofônica *O que os alemães liam, enquanto seus clássicos escreviam*. De fato, os textos preferidos pela maioria dos leitores eram os livros de autoajuda, uma tendência que se confirma até os dias atuais. Esse diagnóstico de Benjamin me inspirou a inaugurar o XI

Congresso Latino-americano de Estudos Germanísticos, que organizei em 2003, juntamente com os meus colegas da USP, com uma mesa-redonda sobre a questão “Ainda existe no século XXI o conselheiro autônomo?”, para a qual convidei como debatedores os intelectuais Hans Ulrich Gumbrecht e Sergio Paulo Rouanet (Bolle; Galle, 2005, p. 41-55).

A parte II, “O crítico militante”, oferece exemplos de como Benjamin avaliou o cenário político, social e cultural na República de Weimar – com resenhas como “Crise do romance”, “Teorias do fascismo alemão” e “Melancolia de esquerda” –, em comparação com a cena soviética (“O agrupamento político dos escritores na União Soviética”) e a parisiense (“O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia”).

Na parte III, “Documentos de cultura – documentos de barbárie”, merecem destaque os ensaios “A vida dos estudantes”, “Crítica da violência – crítica do poder” e a imagem de pensamento “O caminho para o sucesso em treze teses”, um dos títulos nos quais o autor usa o mágico número 13.

Paralelamente à organização dessa antologia, cuja parte central introduz o leitor à atmosfera da República de Weimar, elaborei minha tese de livre-docência. Uma aprendizagem fundamental foi com o uso da linguagem por parte de Benjamin, o qual, ao restrito jargão acadêmico dos que vivem na Torre de Marfim, contrapõe a fala coloquial da linguagem jornalística e da nova mídia, que se dirigem ao público em geral. Para essa ampliação do campo de expressão verbal, contribuiu também uma experiência que fiz paralelamente ao meu trabalho de docente: a formação como ator pela Escola de Arte Dramática da USP, nos anos de 1983 a 1986.

Tese de livre-docência – Tableaux berlinois: Walter Benjamin e a cultura da República de Weimar

Essa tese de livre-docência, que defendi em 1984 na USP, baseou-se no meu desejo de resgatar a imagem e a atmosfera da cidade de Berlim daqueles anos 1920, chamados de “anos dourados”, mas que acabaram levando

a Alemanha para a ditadura nazista. Em 2011, numa palestra intitulada “Da metrópole Berlim para a megacidade São Paulo”, expliquei a origem dessa motivação, que era profundamente pessoal:

Em 1957 (eu estava com 13 anos), num passeio pelo centro de Berlim [minha cidade de origem], eu parei na ponte sobre o rio Spree, em cujas margens a cidade foi fundada em 1237. Diante das marcas de destruição causadas pela guerra, senti uma profunda melancolia. Tentei imaginar como era a capital da Alemanha, quando ainda era intacta, menos de duas décadas atrás. Quando nasci, em 1944, a cidade já havia sido destruída pelos bombardeios das potências aliadas. Jamais chegaria a conhecer a agitada e animada metrópole dos anos 1920, de que me falava a minha mãe. Isso só seria possível através do testemunho de textos daquela época, como os de Walter Benjamin, de quem eu então nem havia ouvido falar (Bolte, 2012, p. 182-183).

Como epígrafe da tese, escolhi este verso de Baudelaire (1961, p. 83, tradução nossa): “cenário semelhante à alma do ator”¹, procurando expressar assim a combinação de um estudo acadêmico sobre a fisionomia da metrópole com o conhecimento sensitivo dela através da experiência de um cidadão formado num meio de atores.

A tese consta de três partes. Na parte I, “A ciência acadêmica”, trato de três aspectos: o movimento estudantil, descrito por Benjamin às vésperas da Primeira Guerra Mundial; a crise da historiografia literária; e as contribuições da filosofia da história e da crítica da cultura. Na parte II, “A crítica jornalística”, traço um quadro das posições da intelectualidade literária alemã entre 1929 e 1933, ou seja, nos anos finais da República de Weimar: desde as ideias defendidas pelos conservadores e os liberais, passando pelas manifestações dos escritores partidários do comunismo e do fascismo, e terminando com as contradições dentro da esquerda burguesa.

A parte III mostra Walter Benjamin como fisiognomista da metrópole moderna, em quatro etapas de sua obra. O livro *Rua de mão única*, publicado em 1928 (*Einbahnstraße*) (Benjamin, 1994d), cujos 60 fragmen-

1 “décor semblable à l'âme de l'acteur”.

tos ou imagens de pensamento foram inspirados pelas placas de avisos e de reclame nas ruas, apresenta a cidade como uma imensa constelação de escrita, que desafia os escritores a criarem novas formas de texto. No *Diário de Moscou (Moskauer Tagebuch)* (Benjamin, 1989), que relata a viagem que Benjamin empreendeu em 1926/1927 para conhecer a União Soviética e, sobretudo, para reencontrar ali a mulher amada, a diretora de teatro Asja Laxis, a cidade aparece de forma erotizada. O livro *Infância em Berlim por volta de 1900 (Berliner Kindheit um 1900)* (Benjamin, 1994c), redigido em 1933, quando o autor se preparava para o exílio, é um registro de sua memória da cidade natal. E, finalmente, no *Trabalho das passagens* (Benjamin, 2021), elaborado entre 1927 e 1940, ele apresenta uma síntese de sua visão da metrópole moderna, focalizando Paris como “a capital do século XIX”, e mantendo como subtexto Berlim, a capital da República de Weimar.

O livro *Fisiognomia da metrópole moderna*

Com base na tese de livre-docência, sobretudo na parte III, elaborei durante os anos seguintes esse livro, que foi publicado em 1994 pela Editora da USP com o subtítulo “Representação da História em Walter Benjamin”, e que saiu no mesmo ano também numa versão em alemão (Bolle, 1994a, 1994b).

A minha motivação, além de procurar resgatar a memória da Berlim dos anos 1920, era revelar as imagens benjaminianas de cidades europeias (Berlim, Paris, Moscou, Nápoles) à luz da megacidade São Paulo, para onde me mudei entre 1966 e 1968 e, definitivamente, a partir de 1971. Mantive a epígrafe: “Cenário semelhante à alma do ator”.

Na Introdução, “Walter Benjamin – fisiognomista da Metrópole Moderna”, esclareço os três conceitos-chave. A “modernidade”, segundo Benjamin (2021, p. 67), é uma época que “não soube corresponder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social”. A “metrópole” é uma denominação que surgiu na Antiguidade e foi retomada pelo imperialismo oitocentista, como mostram as capitais Londres e Paris. A “fisiogno-

monia”, como forma de descrição desenvolvida pelo escritor suíço Johann Kaspar Lavater (1741-1801), é na obra de Benjamin a arte de escrever a História por meio de imagens, especialmente imagens de pensamento, imagens dialéticas, alegorias e *tableaux*.

Na parte I, “Historiografia da modernidade: dois modelos”, explico como Benjamin apresenta a cidade na sua obra principal, o *Trabalho das passagens*, com destaque para o texto “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”. Analiso também o livro *Origem do drama barroco alemão*, mostrando como a alegoria barroca é retomada e atualizada por Baudelaire em seus poemas sobre Paris.

Na parte II, “O crítico e as forças históricas de sua época”, ofereço um panorama que começa com o desafio que o surgimento da cultura de massas representa para a tradicional formação burguesa. Nos dois capítulos seguintes são descritos o mito da revolução proletária e o projeto da modernidade fascista, com ênfase no culto da técnica e no uso demagógico da arte e da nova mídia. Como contraponto, é apresentada a teoria da mídia segundo Benjamin, o qual, assim como Bertolt Brecht, procurou desenvolver a arte e a mídia como meios de reflexão crítica.

Na parte III, “O projeto do escritor: fisiognomia da metrópole moderna”, retomo as minhas já referidas observações sobre a cidade como constelação de escrita e lugar de memória – recorrendo aos livros *Rua de mão única* e *Infância em Berlim por volta de 1900* –, e termino com uma descrição detalhada da metrópole, baseada no *Trabalho das passagens*. A metrópole é mostrada como palco do *flâneur*, focalizando o mundo do ócio e dos negócios, as classes trabalhadoras, os produtores de cultura e os desclassificados. O livro se encerra com uma visão da metrópole a partir da periferia, com a citação de uma passagem emblemática do romance *Grande sertão: veredas*, na qual Guimarães Rosa mostra a migração dos habitantes do sertão para as grandes cidades. Realço assim o meu método de criar um diálogo entre a visão europeia de Benjamin e um comentário a partir de uma perspectiva brasileira.

Metrópole e megacidade

No já referido relato “Da metrópole Berlim para a megacidade São Paulo” (Bolle, 2012), explico detalhadamente o significado desses dois tipos de cidades. A palavra grega *metrópolis* (de *méter* = “mãe” e *pólis* = “cidade”) designava na Antiguidade a “cidade-mãe” em relação às “cidades-filhas” ou estabelecimentos coloniais. Esse sentido de “metrópole” ressurgiu na Época dos Descobrimentos com a fundação de impérios coloniais por parte da Espanha e de Portugal. Cidades da América Latina como México, Buenos Aires, Rio de Janeiro e São Paulo tornaram-se filiais periféricas das metrópoles Madrid e Lisboa. A partir da Revolução Industrial até a Era dos Impérios e o início da Primeira Guerra Mundial, as duas metrópoles dominantes passaram a ser Londres e Paris. Como concorrentes, surgiram Nova York e também Berlim, que nos anos 1920 chegou a ser a quarta maior cidade do mundo. Na Primeira Guerra Mundial, o Império Alemão aspirou a tornar-se uma potência mundial (Fischer, 1961), e o plano de Adolf Hitler, já na Segunda Guerra, era transformar os países do Leste europeu em colônias da Alemanha, com a capital Berlim, cujo nome seria mudado para “Germânia”.

É esse o subtexto e a motivação especial do estudo de Benjamin sobre Paris como “capital do século XIX” e de um império colonial. Assim, por exemplo, a Place du Maroc, em Paris, é vista por ele como “um monumento do imperialismo colonial” (Benjamin, 2021, p. 559). Na topografia social da metrópole, ele distingue a parte dos *boulevards*, onde circulam os *flâneurs* burgueses, da parte dos subúrbios, chamados “as grandes Índias”, onde moram as “massas escuras” (Benjamin, 2021, p. 471). Em outros termos: na metrópole europeia oitocentista já estavam presentes traços das futuras megacidades do *Terceiro Mundo*.

A explosão demográfica nas grandes cidades, ligada aos movimentos de migração, sobretudo na Ásia, América Latina e África, levou a partir dos anos 1950 e 1960 ao surgimento de *megacidades*, como são chamadas as aglomerações urbanas com mais de 10 milhões de habitantes. O processo de migração pode ser descrito com a seguinte passagem de *Grande*

sertão: veredas, que cito e comento no final do livro *Fisiognomia da metrópole moderna*: “E de repente aqueles homens podiam ser montão, montoeira, aos milhares mis e centos milhentos, vinham se desentocando e formando, do brenhal, enchiam os caminhos todos, tomavam conta das cidades” (Rosa, 1967, p. 295). É um retrato expressivo das massas de pobres e miseráveis que saem do sertão a caminho das grandes cidades, que simbolizam riqueza e progresso, ao mesmo tempo em que se transformaram em imensos formigueiros humanos, superpovoados e cada vez mais inchados, onde se acumulam o ouro e também a sucata da humanidade (Bolle, 1994a, p. 399-400).

Segundo as estatísticas da Organização das Nações Unidas (ONU), existem atualmente cerca de 20 megacidades no mundo, das quais quatro na América Latina: México, São Paulo, Buenos Aires e Rio de Janeiro.

Orientação de pesquisas, contatos com especialistas benjaminianos e organização do simpósio “Sete perguntas a Walter Benjamin”

Com base nos meus conhecimentos da obra e dos métodos de Benjamin, tenho orientado dissertações de mestrado e teses de doutorado e também supervisionado pesquisas de pós-doutorado sobre ele. Um exemplo de mestrado é a dissertação, defendida em 1991 por Márcio Seligmann-Silva: *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin – romantismo e crítica poética* (Seligmann-Silva, 1999). Ele publicou também a coletânea de ensaios *Leituras de Walter Benjamin* (Seligmann-Silva, 2007). Um exemplo de doutorado é a tese de Gunter Karl Pressler, defendida em 1995, atualizada nos anos seguintes e publicada com o título *Benjamin, Brasil: A recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005 – um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira* (Pressler, 2006).

As pesquisas de pós-doutorado sobre Benjamin, por mim supervisionadas, foram as três seguintes: 1) “Limiar e pós-utopia: Haroldo de Campos leitor de Walter Benjamin”, realizada em 2018-2019 por Diana

Junkes Bueno Martha, professora da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); 2) “Narrativas do Grande Sertão à luz de conceitos de Walter Benjamin”, elaborada entre 2018 e 2020 por Rosa Amélia Pereira da Silva, professora do Instituto Federal de Brasília (IFB); 3) “Geopoesia e literatura de campo centrestina: etnoflâneries por Goiás e Brasília”, concluída em 2021 por Augusto Rodrigo da Silva Jr., professor na Universidade de Brasília (UnB). Nessas pesquisas, merecem ser realçadas duas inovações terminológicas – “flâneur sertanejo” e “etnoflânerie” – criadas respectivamente por Rosa Amélia e Augusto Rodrigo.

Desde os anos de 1980, estabeleci contatos com outros pesquisadores da obra de Walter Benjamin, dentre eles, no Brasil: Jeanne Marie Gagnebin, Olgária Matos, Sergio Paulo Rouanet, Leandro Konder, Thaísa Palhares e Ernani Chaves; na Argentina: Miguel Vedda; na Alemanha: Bernd Witte, Winfried Menninghaus, Erdmut Wizisla, Klaus Garber, Norbert Bolz, Sigrid Weigel e Daniel Weidner; e na França: Michel Espagne e Michael Werner.

Em 1990, em memória dos 50 anos da morte de Benjamin, organizei, juntamente com Michael de la Fontaine – diretor da programação cultural do Instituto Goethe de São Paulo –, Jeanne Marie Gagnebin e Gunter Pressler, o simpósio brasileiro-alemão “Sete perguntas a Walter Benjamin”, do qual participaram vários dos pesquisadores que acabo de mencionar. As sete perguntas, sempre respondidas por dois dos especialistas convidados, foram as seguintes: 1) Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio?; 2) É preciso teologia para pensar o fim da História?; 3) Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano?; 4) É a cidade que habita os homens ou são eles que moram nela?; 5) O que é mais importante: a escrita ou o escrito?; 6) Onde encontrar a diferença entre uma obra de arte e uma mercadoria?; 7) Por que o moderno envelhece tão rápido? Essas perguntas e a citação de frases e comentários provocativos levaram a debates acalorados e instrutivos. Com o título “Dossiê Walter Benjamin”, o conjunto das comunicações com as respostas foi publicado em 1992, no número 15 da *Revista USP*. O nosso simpósio atraiu um público de cerca de 2 mil participantes e se desdobrou em eventos comple-

mentares nas universidades públicas do Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador, Recife, Fortaleza e Belém.

O livro *grandesertão.br*

Nesse livro, publicado em 2004, com o subtítulo “O romance de formação do Brasil” (Bolle, 2004), usei vários conceitos analíticos e interpretativos de Benjamin, dentre eles: o romance como um “*órganon* da História”, a análise e a “dissolução da mitologia no espaço da História”, a transformação de “imagens arcaicas” em “imagens dialéticas” ou “imagens histórias autênticas”, a narração simultânea de “grandes e pequenos acontecimentos”, a história como “história dos sofrimentos”, a “paixão estética” como “*medium* de reflexão” e as possibilidades de redenção da culpa e de salvação.

Quero destacar uma afinidade entre Walter Benjamin e Guimarães Rosa, que existe no tipo de imagem com a qual cada um deles se refere indiretamente à forma de composição de sua obra principal, respectivamente, *Passagens* e *Grande sertão: veredas*. No primeiro esboço (1927-1929) do seu projeto das *Passagens*, Benjamin (2021, p. 935) escreve: “Comparação do homem a um painel de comando, no qual há milhares de lâmpadas: ora apagam-se umas, ora outras, e acendem-se novamente”. Enquanto isso, Guimarães Rosa (1958, p. 24), no prefácio à *Antologia do conto húngaro*, de Paulo Rónai, caracteriza a língua húngara de uma forma que é, ao mesmo tempo, uma descrição muito precisa da composição de *Grande sertão: veredas*, cuja principal ambição literária é a reinvenção da linguagem: “É uma língua *in opere*, fabulosamente em movimento [...], toda possibilidades. [...] Ela aceita quaisquer aperfeiçoamentos [...] de gênese inventiva individual. [...] [Ela funciona] como um painel de mesa telefônica, para os engates *ad libitum*”.

Com ambas as imagens – “painel de comando com milhares de lâmpadas” e “mesa telefônica, para os engates *ad libitum*” –, Benjamin e Rosa apresentam suas obras como *máquinas literárias*, o que nos faz lembrar a configuração dos primeiros computadores, na década de 1940. A partir

das máquinas literárias dos dois escritores pode ser estabelecido um diálogo com os trabalhos pioneiros de dois engenheiros de informática: o estudo de Vannevar Bush, *As we may think* (Bush, 1945), e a sua retomada e seu aperfeiçoamento por Theodor H. Nelson, no livro *Literary machines* (Nelson, 1987).

Vannevar Bush, que investigou as operações básicas da mente humana, ou seja, o modo como um cérebro trabalha, observou que essas operações se realizam não numa ordem linear-sequencial, mas por associações de ideias, por meio da construção de uma “rede de trilhas”, conexões ou *links*. Esses *links*, completou Nelson, formam um *hipertexto*. Procedimentos hipertextuais, como ele esclarece, já existiam na Antiguidade, sendo que o hipertexto daquelas eras arcaicas era o labirinto. O potencial revolucionário do conceito introduzido por Nelson, o hipertexto, ficou patente quando foi combinado, no início dos anos 1990, com um suporte eletrônico de alcance global: a *world wide web* (www). Com isso, abriu-se um espaço de informação que é virtualmente infinito.

Voltando da informática para as *Passagens*, de Benjamin, e o *Grande sertão: veredas*, de Rosa: ambas as obras têm em comum – cada uma à sua maneira – representar o modo como um cérebro trabalha, como ele organiza os saberes. A composição de *Grande sertão: veredas*, que está em foco aqui, é propositalmente labiríntica. Diferentemente de Euclides da Cunha, seu principal precursor no gênero “retratos do Brasil”, Guimarães Rosa não escreve *sobre* o sertão – com uma apresentação racionalista, progressista e linear da história –, mas ele escreve *como* o sertão, de forma labiríntica, de acordo com a fisionomia original do Cerrado. Essa é a forma do trabalho de memória do protagonista-narrador Riobaldo e o projeto do escritor de reinventar a língua brasileira.

O título do meu livro *grandesertão-ponto br* – que elaborei durante um estágio de pesquisa em Silicon Valley, na Stanford University – tem um triplo objetivo: 1) realçar o contexto histórico desse retrato do Brasil (abreviado com “*br*”), que Guimarães Rosa construiu no limiar da era eletrônica; 2) chamar a atenção para o fato de que o romance é um retrato do Brasil numa forma de composição labiríntica: um hipertexto; 3) já que

o romance de Rosa pode ser interpretado como uma reescrita crítica do grande livro precursor, *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, vem também ao caso perguntar: como será uma futura reescrita de *Grande sertão: veredas*?

Para responder a essa pergunta, não devemos pensar a literatura apenas como uma sequência de obras-primas, mas como um amplo processo de desenvolvimento social do *letramento*, ou seja, da habilidade de escrever. Nesse sentido, o ponto no título do meu livro designa também, com uma metáfora do futebol, um possível e desejável *ponto futuro* do uso da leitura e da escrita no Brasil, onde as novas tecnologias da informação e comunicação permitem abrir caminhos para que *todos os cidadãos*, inclusive os mais pobres, possam se manifestar no espaço letrado público.

O livro *Boca do Amazonas*

Também para a elaboração desse livro, publicado em 2020 pelas Edições SESC São Paulo, com o subtítulo “Sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir” (Bolle, 2020a), vários conceitos analíticos e interpretativos de Benjamin foram fundamentais, sobretudo três deles.

Em primeiro lugar, o conceito do “querer artístico” (*Kunstwollen*), que é muito apropriado para valorizar e redescobrir uma obra que ficou à margem do cânone da literatura brasileira: o “Ciclo do Extremo Norte” (1941-1978), constituído pelos dez volumes do romance em série do escritor paraense Dalcídio Jurandir (1909-1979). Em *Origem do drama barroco alemão* (1928), Benjamin constata que – em termos de qualidade estética – os textos dos dramaturgos barrocos alemães estão muito aquém das obras coetâneas de Calderón e de Shakespeare. Por outro lado, aquelas “obras menores”, analisadas sob a perspectiva do seu “querer artístico”, ou seja, de sua ambição como *projetos* de obras (Benjamin, 1984, p. 77), nos proporcionam uma visão de dentro da oficina de produção literária do Barroco, que é mais detalhada que a das obras-primas – notadamente por apresentarem a história como uma “história dos sofrimentos” (Benjamin, 1984, p. 188).

Nesse sentido, ao conceber o seu ciclo romanesco como uma *obra-oficina* para compor um amplo e denso retrato da Amazônia no século

XX, Dalcídio Jurandir retoma uma tradição do romance regionalista como uma “forma de pesquisa e descoberta do país” (Candido, 1981, p. 112). Ao mesmo tempo, ele supera os padrões estéticos do regionalismo convencional, especialmente nos cinco de seus dez romances cujos enredos se passam nos subúrbios de Belém. Descrevendo as sofridas condições dos que vivem à margem da sociedade e dando-lhes a palavra, o escritor apresenta, de forma precursora, a periferia de Belém como uma amostra do nosso mundo atual, que foi denominado com muita propriedade pelo geógrafo e historiador Mike Davis (2006) como *Planeta Favela*.

Um segundo elemento para se aprofundar o conhecimento da obra romanesca de Dalcídio Jurandir é a imagem benjaminiana de pensamento “Narrar e curar” (Conto e Cura) (Benjamin, 1994b, p. 269), que usei como epígrafe para o meu livro e cujo contexto vou explicar. O *Ciclo do Extremo Norte*, com seus dez volumes, é um romance em série ou *romance fluvial*, cujo enredo se passa durante a década de 1920 na região da boca do rio Amazonas, principalmente na ilha de Marajó e na capital regional Belém. É um romance social, que narra o caminho de formação de um jovem, de seus 10 aos seus 20 anos. Nessa obra, Dalcídio Jurandir destaca um problema que afeta não apenas a Amazônia, mas o Brasil inteiro: a falta de acesso dos pobres a uma educação de qualidade. Esse problema é apresentado pelo escritor com os sintomas de uma doença, como se vê numa frase emblemática do protagonista Alfredo, um menino de 11 anos, que mora na vila de Cachoeira do Arari, no Marajó, que até hoje tem os piores índices de educação. No terceiro romance do *Ciclo*, em *Três casas e um rio* (1958), o menino implora: “Mãe, me leve para Belém! Quero estudar, senão eu morro” (Jurandir, 1994, p. 66).

Na epígrafe do meu livro, completei essa fala de Alfredo com uma citação do texto “Narrar e curar”, de Benjamin (1994b, p. 269): “E assim se coloca a pergunta, se a narração não formaria o clima propício e a condição favorável para várias curas. E mesmo, se não seria toda doença curável, se apenas se deixasse flutuar para bem longe – até a boca do rio – na correnteza da narração”. Com isso, quero dizer que o romance de aprendizagem, narrado por Dalcídio em forma de um romance fluvial, visa despertar em

nós, leitores, uma empatia e uma compreensão aprofundada dessa doença social que é a falta de acesso dos pobres a uma boa escola. Em seu texto, Benjamin nos faz lembrar também que “a cura através da narrativa, já a conhecemos das fórmulas mágicas” da Idade Média. É mais uma razão para esse texto ser transposto para a Amazônia, que tem uma rica tradição de curas através de pajés e benzedadeiras.

O terceiro elemento benjaminiano na minha análise da obra de Dalcídio Jurandir é a figura do *flâneur*, que é apresentada detalhadamente no *Trabalho das passagens parisienses*, e que é muito apropriada para introduzir um forasteiro à cidade de Belém, tornada cenário a partir do quarto volume do ciclo romanesco: *Belém do Grão-Pará* (Jurandir, 2004). Vem ao caso relembrar que a classe dominante de Belém, no auge do período da borracha, aspirava a transformar a cidade em uma “Paris n’América”. O tipo social do *flâneur*, como explica Benjamin, nasceu na primeira metade do século XIX, na metrópole Paris. Apaixonado pelo espetáculo da cidade, ele circula pelo espaço urbano, explorando-o “rua por rua, casa por casa” (Benjamin, 2021, p. 462).

No meu estudo sobre a cidade de Belém, iniciado em 2008, assumi o papel de um *flâneur* e utilizei ainda várias categorias historiográficas complementares apresentadas nos diversos cadernos temáticos das *Passagens*. As *fotografias* que tirei (cf. o caderno “Y – a Fotografia”), e das quais uma seleção foi incorporada no meu livro, serviram para vários objetivos: organizar por meio delas *panoramas* (cf. “Q – Panorama”) dos principais períodos da história de Belém; ilustrar, com prédios e ambientes, a *história econômica* (cf. “g – história econômica”), no auge e no declínio da época da borracha; e transmitir uma ideia concreta dos bairros, ruas (cf. “P – as ruas de Paris”) e também dos diferentes tipos de moradias (cf. “I – o *intérieur*”) por onde circula o protagonista. Essas fotos, que apresentam os diferentes territórios sociais da cidade, mostram uma casa e um bairro de classe média, um sobrado no bairro nobre, uma casa num bairro de operários e, sobretudo, vários aspectos das favelas, situadas nas *baixadas*. Fotografei também o principal ícone da cidade, o mercado do Ver-o-Peso, e ao lado a Praça D. Pedro II, à qual se aplica perfeitamente esta formulação

que se encontra nas *Passagens*: “Os pontos culminantes da cidade são suas praças, onde desembocam não só muitas ruas, mas também as correntes de sua história” (Benjamin, 2021, p. 479).

Organização da edição brasileira do *Trabalho das passagens*

A iniciativa de realizar uma edição brasileira das *Passagens*, de Walter Benjamin, partiu do então diretor da Editora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o professor Wander Melo Miranda. Em 2001, ele convidou a professora Olgária Matos – do Departamento de Filosofia da USP – e a mim para organizarmos a edição. Com 1.168 páginas, ela foi publicada em 2006 (Benjamin, 2021). Para traduzir os textos das *Passagens*, respectivamente, do alemão e do francês, convidamos as professoras Irene Aron e Cleonice Mourão. A revisão técnica ficou a cargo de Patrícia Camargo que, em 2005, concluiu sob minha orientação a sua dissertação de mestrado sobre o conceito de “imagem dialética” nas *Passagens*. Nos anexos, incluímos um “Léxico de nomes, conceitos e instituições”, com o auxílio de um grupo de alunos meus de pós-graduação.

Em que consiste a importância do Trabalho das Passagens? Além dos dois exposés sobre Paris como “capital do século XIX” (Benjamin, 2021, p. 35-67), eu gostaria de destacar e recomendar a leitura do Grande Arquivo, ou seja, do conjunto das “Notas e Materiais”, subdividido em 36 cadernos temáticos com cerca de 4 mil fragmentos (Benjamin, 2021, p. 69-863). Como utilizar esse grande arquivo para pesquisas, especialmente sobre as características das metrópoles? Com base na experiência prática dos meus estudos sobre a cidade de Belém, apresento aqui uma subdivisão didática dessas “Notas e Materiais”, agrupando os 36 cadernos temáticos em dez tipos de historiografia:

1. *Teoria da história*, cadernos temáticos: “N – Teoria do conhecimento, teoria do progresso”; “H – O colecionador”;

- “M – O *flâneur*”; “m – Ócio e ociosidade”; “K – Cidade de sonho”; e “L – Morada de sonho”;
2. *Historiografia topográfica*, cadernos: “A – Passagens”; “P – As ruas de Paris”; “I – O *intérieur*”; “R – Espelhos”; “T – Tipos de iluminação”; “l – O Sena, a Paris mais antiga”; e “C – Paris antiga, catacumbas, demolições, declínio”;
 3. *História econômica*, cadernos: “g – História econômica”; “G – Exposições universais”; e “Z – A boneca, o autômato”;
 4. *História da técnica*, cadernos: “F – Construções em ferro”; e “r – École Polytechnique”;
 5. *História política e social*, cadernos: “E – Haussmannização; lutas de barricadas”; “a – Movimento social”; “k – A Comuna” e “V – Conspirações, *compagnonnage*”;
 6. *Pensamento social*, cadernos: “X – Marx”; “W – Fourier”; “U – Saint-Simon”; e “p – Materialismo antropológico, história das seitas”;
 7. *História da cultura, Antropologia*, cadernos: “B – Moda”; “S – Novidade, *Jugendstil*”; “D – Tédio”; e “O – Prostituição, jogo”;
 8. *História da mídia/através da mídia*, cadernos: “Q – Panorama”; “Y – Fotografia”; “i – Técnica de Reprodução”; e “b – Daumier, caricatura”;
 9. *História da literatura/através da literatura*, caderno: “d – História literária, Hugo”;
 10. *O modelo de historiografia*, com base no caderno “J – Baudelaire”, que trata do poeta exemplar da Modernidade, Benjamin reuniu materiais dos outros cadernos para começar a elaborar o que seria o “livro-modelo” do *Trabalho das passagens: Charles Baudelaire, um poeta no auge do capitalismo*, que ficou inacabado e cuja parte central, “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”, já comentei no início deste capítulo.

Artigos inspirados pelos estudos sobre as *Passagens*

As minhas pesquisas sobre e a partir das *Passagens* – a obra-mestra de Benjamin – me inspiraram, desde a publicação da *Fisiognomia da metrópole moderna*, a elaborar vários artigos, cujos três temas principais passo a relembrar.

Da *historiografia por meio da literatura*, eu tratei em três ensaios. No texto “As siglas em cores no Trabalho das *Passagens*, de W. Benjamin” (Bolle, 1996), descrevo os resultados da minha pesquisa realizada em 1995-1996 sobre os manuscritos das *Passagens*, que naquela época se encontravam na Bibliothèque Nationale, em Paris. Os dois artigos complementares, respectivamente sobre a “Historiografia como paixão estética” e “O conceito de História em Walter Benjamin” foram publicados em alemão (Bolle, 1999, 2000).

Um segundo tema é *a forma de composição das Passagens*, que focalizei em três ensaios: “*Passagens*, de Walter Benjamin – uma apresentação multimídia” (Bolle, 2009b); “Les *Passagens* – livre, archives ou encyclopédie magique?” (Bolle, 2013); e “A Metrópole como hipertexto: a ensaística constelacional no Projeto das *Passagens*, de Walter Benjamin” (Bolle, 2015).

Do terceiro tema – *as Passagens como dispositivo de pesquisas sobre as metrópoles* –, eu tratei num artigo com esse título, publicado em alemão e em português (Bolle, 2008, 2021). Esse tema desdobra-se em três trabalhos sobre a *história entrelaçada* entre metrópole e megacidade: um artigo em alemão sobre “Metrópole e megacidade: a organização do saber nas *Passagens*, de Benjamin” (Bolle, 2005); o posfácio à edição brasileira das *Passagens*, intitulado “‘Um painel com milhares de lâmpadas’: Metrópole & Megacidade” (Bolle, 2021); e um artigo em espanhol, “Metrópoli & mega-ciudad: histoire croisée” (Bolle, 2007). Um fator fundamental para esses estudos foi a experiência pessoal de transitar entre os dois tipos de cidades, que narrei no já comentado relato “Da metrópole Berlim para a megacidade São Paulo” (Bolle, 2012).

Um retrospecto sobre minha aprendizagem com a obra de Walter Benjamin

Como procurei mostrar nesta apresentação, Walter Benjamin foi, ao longo de cinco décadas, o guia fundamental para as minhas pesquisas, especialmente sobre topografias geográficas, históricas e culturais. Nesse sentido, vou concluir com a evocação de dois espaços: a Selva e a Metrópole.

Depois de ter feito tantos elogios a Benjamin, vejo-me obrigado a discordar da forma como ele trata da Selva. Num dos fragmentos das *Passagens*, no caderno temático “Teoria do conhecimento, teoria do progresso”, ao apresentar o seu “novo método dialético da história”, o crítico se propõe a combater a Loucura, nos seguintes termos:

Tornar cultiváveis regiões onde até agora viceja apenas a loucura. Avançar com o machado afiado da razão, sem olhar nem para a direita, nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva. Todo solo deve alguma vez ser revolvido pela razão, carpido do matagal do desvario e do mito. É o que deve ser realizado aqui para o solo do século XIX (Benjamin, 2021, p. 499).

A causa defendida por Benjamin sem dúvida é justa, mas as metáforas que ele usa são problemáticas e infelizes, sendo que no referido texto não há nenhum sinal de autocrítica ou auto-ironia. A Razão com o machado na mão? E a Selva como *locus horribilis* a ser removido, quando um dos desafios para a nossa sobrevivência neste planeta é a preservação das florestas? O filósofo recai numa atitude que faz lembrar o eurocentrismo de missionários e cientistas que vieram para “civilizar” os “selvagens” da América tropical².

É instrutivo ver comparativamente como o problema da Loucura na metrópole moderna foi tratado por um contemporâneo brasileiro de Walter Benjamin: o escritor modernista Mário de Andrade. Diferente-

2 Ver também a minha crítica no artigo “Paris on the Amazon? Postcolonial interrogations of Benjamin's European Modernism” (Bolte, 2009a).

mente do crítico alemão, que sucumbiu a uma vertente da *Aufklärung* que defende o uso da violência contra a loucura, o autor de *Pauliceia desvairada* (1922) procura dialogar com a loucura, escolhendo como ideia-guia de sua poética o “desvairismo” (Andrade, 1987, p. 59). Mário procura dar conta do estado de loucura que a Grande Cidade – “São Paulo! comoção da minha vida” – provoca virtual e efetivamente em seus habitantes, fazendo se acompanhar pela figura alegórica Minha Loucura.

Num instantâneo, o poeta apresenta o seu autorretrato: “Ali em frente... – Mário, põe a máscara! – Tens razão, minha Loucura, tens razão” (Andrade, 1987, p. 99). O autor da *Pauliceia desvairada* é possuído e protegido pela Loucura, e ao mesmo tempo vem acompanhado à sua direita e à sua esquerda pela figura da Razão. É uma maneira dialética de o modernista brasileiro – cujo *desvairismo* é um pouco anterior à elaboração do *Trabalho das Passagens* – conversar virtualmente com o seu colega europeu Walter Benjamin. De forma autocrítica, Mário de Andrade localiza a loucura não apenas em determinados estratos sociais, mas dentro de si: “Sertão: é dentro da gente”, dirá mais tarde Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*. Em outras palavras, o elemento “selvagem” é uma parte constitutiva do habitante “civilizado” da metrópole.

Depois de ter manifestado uma discordância com uma das formulações de Benjamin, termino este relato sobre a importância fundamental que sua obra teve para meus trabalhos de pesquisa com o registro de mais um legado crítico que ele deixou para nós e que é bem atual.

A sua resenha do romance *Berlin Alexanderplatz* (1929), de Alfred Döblin, intitulada “Crise do romance” (Benjamin, 1986b, p. 230-236), me inspirou a retomar e ampliar esse título no artigo “Crise do romance – crise de um país” (Bolle, 2020b). Meu objetivo é mostrar como tanto o romance de Döblin – cujo protagonista, além de Franz Biberkopf, é a praça principal da metrópole Berlim – quanto a obra de Benjamin aguçam a nossa percepção para comportamentos, formas de agir e de pensar que fizeram com que a primeira grande experiência democrática do povo alemão, a República de Weimar, se transformasse numa ditadura. Um fator fundamental nesse caminho foi a *burrice*, que é o principal traço de caráter do perso-

nagem Franz Biberkopf. Na minha análise, inseri trechos de um discurso que o romancista Robert Musil proferiu em 1937 em Viena, com o título “Sobre a burrice”, onde ele mostra que existe uma relação entre a burrice de um *indivíduo* e o caminho de todo um *povo* rumo à burrice (Musil, 1978). De fato, a Alemanha daquela época liquidou com a sua inteligência, obrigando pensadores brilhantes como Albert Einstein, Bertolt Brecht e Walter Benjamin a se exilarem.

Iniciei esta apresentação com uma referência ao livro de Benjamin, *Charles Baudelaire – um poeta no auge do capitalismo*, e termino lembrando que o maior livro de poemas da época moderna, as *Flores do mal*, inicia-se, visionariamente, com as palavras: *la sottise*.

Referências

ANDRADE, Mário. *Poesias completas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1987.

BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961.

BENJAMIN, Walter. A técnica do crítico em treze teses. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a. v. 2. p. 32-33.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

BENJAMIN, Walter. Conto e cura. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b. v. 3, p. 269.

BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura – documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix: EdUSP, 1986a.

BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c. v. 2. p. 71-142.

- BENJAMIN, Walter. Crise do romance. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura – documentos de barbárie*: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: EdUSP, 1986b. p. 126-129.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2021. v. 3.
- BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994d. v. 2. p. 9-69.
- BOLLE, Willi. A Metrópole como hipertexto: a ensaística constelacional no Projeto das Passagens, de Walter Benjamin. In: MACHADO, Carlos; MACHADO JUNIOR, Rubens; VEDDA, Miguel (org.). *Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2015. p. 85-97.
- BOLLE, Willi. As Passagens, de Walter Benjamin: um dispositivo de pesquisas sobre as metrópoles. *Dissonância*: revista de teoria crítica, São Paulo, p. 1-12, 2021.
- BOLLE, Willi. As siglas em cores no trabalho das passagens, de W. Benjamin. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 10, n. 27, p. 41-77, 1996.
- BOLLE, Willi. *Boca do Amazonas*: sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2020a.
- BOLLE, Willi. Crise do romance – crise de um país: *Berlin Alexanderplatz*, de Alfred Döblin. In: MAZZARI, Marcus; MARKS, Maria Cecília (org.). *Romance de formação*: caminhos e descaminhos do herói. Cotia: Ateliê Editorial, 2020b. p. 303-323.
- BOLLE, Willi. Da metrópole Berlim para a megacidade São Paulo. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, n. 68, p. 182-199, 2012.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da Metrópole Moderna*: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: EdUSP, 1994a.

- BOLLE, Willi. *Fórmula e fábula: teste de uma gramática narrativa, aplicada aos contos de Guimarães Rosa*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BOLLE, Willi. Geschichte. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (org.). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. v. 1, p. 399-442.
- BOLLE, Willi. Geschichtsschreibung als ästhetische Passion. In: GOEBEL, Eckart; KLEIN, Wolfgang (org.). *Literaturforschung heute*. Berlin: Akademie-Verlag, 1999. p. 98-111.
- BOLLE, Willi. *grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2004.
- BOLLE, Willi. Les Passagens – livre, archives ou encyclopédie magique?. In: LAVELLE, Patrícia (org.). *Benjamin*. Paris: Éditions de L’Herne, 2013. p. 245-252.
- BOLLE, Willi. Metropole & Megastadt: Zur Ordnung des Wissens in Walter Benjamins Passagen. In: BÖHME, Hartmut (org.). *Topographien der Literatur: Deutsche Literatur im transnationalen Kontext*. Stuttgart: Metzler, 2005. p. 559-585.
- BOLLE, Willi. Metrópoli & mega-ciudad: histoire croisée. In: FINKELDE, Dominik et al. (org.). *Topografias de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México: Universidad Iberoamericana: Goethe-Institut Mexiko, 2007. p. 235-261.
- BOLLE, Willi. Paris on the Amazon? Postcolonial Interrogations of Benjamin’s European Modernism. In: GOEBEL, Rolf (org.). *A Companion to the Works of Walter Benjamin*. Rochester: Camden House, 2009a. p. 216-245.
- BOLLE, Willi. Passagens, de Walter Benjamin – uma apresentação multimídia. In: SOUZA, Eneida Maria de; MARQUES, Reinaldo (org.). *Modernidades alternativas na América Latina*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009b. p. 222-244.
- BOLLE, Willi. *Physiognomik der modernen Metropole: Geschichtsdarstellung bei Walter Benjamin*. Viena: Böhlau Verlag, 1994b.

BOLLE, Willi. Um painel com milhares de lâmpadas': metrópole & megacidade. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2021. p. 1141-1167.

BOLLE, Willi. Walter Benjamins Passagenarbeit – ein Dispositiv zur Erforschung der Metropole. In: INTERNATIONALEN GERMANISTENKONGRESSES PARIS, 11., 2005, Berna. *Anais* [...]. Viena: Peter Lang, 2008. v. 11, p. 163-168.

BOLLE, Willi; GALLE, Helmut (org.). *Blickwechsel: Akten des XI. Lateinamerikanischen Germanistenkongresses São Paulo*, Paraty, Petrópolis 2003. São Paulo: EdUSP: Monferrer, 2005. v. 1.

BUSH, Vannevar. As we may think. In: NELSON, Theodor H. *Literary Machines*. [S. l.: s. n.], 1987. p. 39-54.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.

DOSSIÊ WALTER BENJAMIN. *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 2-124, 1992.

FISCHER, Fritz. *Griffnach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland*. Düsseldorf: Droste, 1961.

JURANDIR, Dalcídio. *Belém do Grão-Pará*. 3. ed. Belém: Ed. UFPA; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004.

JURANDIR, Dalcídio. *Três casas e um rio*. 3. ed. Belém: Cejup, 1994.

MUSIL, Robert. Über die Dummheit. In: FRISÉ, Adolf. *Gesammelte Werke: Essays und Reden*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978. p. 1270-1291. v. 8.

NELSON, Theodor Holm. *Literary machines*. [S. l.: s. n.], 1987.


PRESSLER, Gunter Karl. *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. São Paulo: Annablume, 2006.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

ROSA, João Guimarães. Pequena palavra. In: ROSA, João Guimarães. *Antologia do conto húngaro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958. p. 11-28.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin – romantismo e crítica poética*. São Paulo: Iluminuras: FAPESP, 1999.



A fenomenologia adorniana Teoria da pós-cultura?

FRANCISCO RÜDIGER

Subjaz a este estudo a tese de que “cultura”, em vez de fato, é uma formação histórico-metafísica, de sentido antropológico, originariamente moderna e ocidental, cujas análises começaram com Klemm (†1862) e cuja problematização filosófica mais geral com Nietzsche (†1900). Apareceu mormente nos países de língua alemã, a partir do final do século XVIII (“Kultur”) e, no transcurso do seguinte, irradiou-se, de modo algo mais complicado, por entre as camadas intelectualizadas do resto do Ocidente (“Culture”), até se tornar referência complementar da categoria “natureza” (Kroeber; Kluckhohn, 1952).

Dentre seus pensadores e estudiosos, inúmeros fizeram fama, seja investindo na pesquisa de suas manifestações, seja objetivando lhe dar teoria clara e objetiva, desde os mais distintos pontos de vista da ciência e das escolas filosóficas. Nosso objetivo no que segue é reconstruir como o filósofo e sociólogo Theodor Adorno (1903-1969) interveio nessa problemática e, adiantando a conclusão, logrou criar ponto de vista relevante para o estudo e reflexão sobre o assunto.

Considerando que projetam foco em obra filosófica, sem intenção de desprezitar esse cunho mesmo, não é o caso, nestas páginas, de estabelecer o que seu autor realmente pensava e disse. Trata-se, em vez disso, de

explorar um espólio teórico e reflexivo, para, sem lhe fazer violência, mas à luz de circunstâncias que não são mais todas as de sua origem, reconstruir-lhe as principais proposições desde o viés crítico e emancipatório em que suas propostas pretendidamente foram concebidas.

A intervenção na filosofia da cultura

Quando, na Alemanha, os estudos com foco na cultura entraram, pelas mãos de filósofos, historiadores, filólogos, geógrafos, etnólogos e outros cientistas sociais, em seu auge (Vogt, 1974), Georg Simmel apresentou a primeira tentativa de sistematizar seu conceito, abrindo o campo do que vinha começando a ser chamado de filosofia da cultura. Falou da cultura como um processo formado por dois momentos, através do qual o espírito criador (“Geist”) se aliena do sujeito para dar forma à matéria e, numa segunda etapa, essa matéria, agora significada (“espiritualizada”), é apropriada de modo a, em tese, permitir o desenvolvimento do sujeito em direção a novos graus de perfeição interna e externa (Simmel, 1990, 1988, 1986).

Influenciado como tantos outros em seu tempo por Nietzsche, Simmel, no entanto, não se conteve nesse registro, analítico, e que, aliado a outros, se revelaria fértil em tantos de seus ensaios. Também valeu-se da hipótese, claramente originária de Hegel, para, em meio às circunstâncias de crise da consciência burguesa centro-europeia diante dos avanços político e social das novas massas urbanas, anunciar, se não o colapso, a perda de sentido formativo da cultura, o advento do homem massificado e o triunfo de uma forma de vida mecânica e superficial, dominada pela máquina. Em outros termos, o argumento fundador de uma crítica à cultura moderna que faria escola e, através de inúmeras metamorfoses e ramificações, chegou até nossos dias, conforme se pode ver em obras conhecidas, como as de Baudrillard e Sloterdijk.

Acompanhando seu primeiro tutor intelectual e amigo Siegfried Kracauer, Adorno compartilhou com Simmel o impulso, tornado canônico para os que não queriam mais se limitar à história da filosofia e à teo-

ria do conhecimento, no sentido de redirecionar a reflexão teórica para a experiência cultural e a fortuna do indivíduo em meio ao modo de vida moderno, dominado pela técnica e pelo dinheiro, pela mercadoria. Contudo, ficou nisso seu aproveitamento das ideias dos colegas, pois o resto careceria da devida fundamentação, de uma visão mais geral da história e da sociedade – mas também mais compromissada em termos políticos –, que ele encontraria em Marx.

Significa que Adorno se engajou nas controvérsias sobre a cultura que, tendo como centro os países de língua alemã, se abriram depois de Nietzsche (Béland, 2012) a meio caminho das objeções que, sem necessariamente terem ficado todos de fora dela, dirigiram a “Kulturkritik” os marxistas tanto quanto os fenomenólogos, reticentes em relação à própria figura representada pela cultura, como ocorreu com Heidegger. Assumiu uma atitude crítica que, contudo, se distingue daquela das críticas e, por óbvio, dos elogios da cultura que, provindas de diversas origens, constituíram linhagem na vida intelectual do século XX.

Associado à chamada Escola de Frankfurt, ele foi filósofo, músico e sociólogo: aprendeu os métodos de pesquisa social empírica nos Estados Unidos com Paul Lazarsfeld e, convertido em seu teórico, após conquistar certo prestígio como chefe de investigação, os introduziu ao findar a II Guerra Mundial na Alemanha. Ainda assim, fugiu desse enfoque, acusou a inadequação do empirismo, ao enveredar pelo estudo da cultura, dos fenômenos possuidores de sentido pelo e para homem, conforme deixou explícito durante a polêmica sobre a sociologia da arte travada com Silbermann (Adorno, 1986).

Valeram no caso, fora a leitura de Simmel, as relações de aprendizado que desenvolveu no período de juventude com os pensadores e críticos do “espírito objetivo” que também foram Bloch, Kracauer e Benjamin. Adorno interveio com crítica e proposições no movimento que, em seu país, promoveu a substituição da filosofia da história pela filosofia da cultura. Valendo-se de Hegel e Marx, sem desprezar Freud, elaborou uma fenomenologia da cultura materialista todavia atenta à autonomia da categoria. Inobstante se referisse à sociologia, não abriu mão do que escapa a

esse saber ao proceder a análise das manifestações culturais. Mantendo em vista a noção de utopia que tomou do jovem Ernst Bloch, temperou o funcionalismo orientado historicamente presente em sua própria obra com um método ou olhar microscópico (“micrológico”) para a experiência. Descobriu nos instantes de ambiguidade os estilhaços de salvação de uma vida social condenada à dialética negativa, a partir do momento em que nos tornamos órfãos de Deus e herdeiros de Nietzsche.

Segundo o frankfurtiano, as referências à cultura, figura por óbvio abstrata, feitas durante o estudo dos fenômenos artísticos e intelectuais, revelam que a sociologia precisa da ajuda da filosofia para se prover de conceitos, poder trabalhar; mas, se é assim, que ela, a filosofia, para não ser mecânica ou alienada, precisa perguntar de que modo esses conceitos, incluindo o de cultura, são ou não aplicáveis ao caso em estudo, servem ou prejudicam o conhecimento. A sociologia deve dispor de conceitos a respeito que se originam e, de certo modo, só se pode sustentar com a elaboração e intervenção de teorias abrangentes, se não quiser ficar no simples inventário e ordenamento de informações, ao tratar da cultura.

Assim sendo, o problema, porém, passa a ser o tipo de teorias que devemos ter para pensar bem a matéria. No entender do filósofo, teorias culturais concebidas em termos ou para fins puramente científicos erram o alvo. Pecam por serem construtos arbitrários que, inspirando-se no modelo das ciências naturais, condenam o saber a respeito à esterilidade. Teorias desse tipo (Sobrevilla, 1998), em geral, rompem com a experiência histórica mais ou menos imediata que se pode ter da coisa nos circuitos intelectualizados por ela interessados. Falar em “teoria científica da cultura” (Malinowski, 1970) violenta o assunto. “A cultura é um estado de coisas que exclui tentativas de mensurá-la”: submetida à análise empírica e estatística, ela se torna outra coisa, “uma quintessência de estímulos e informações, algo incompatível com o seu próprio conceito [- com o seu vir a ser histórico]” (Adorno, 1986, p. 113).

Fora a conhecida contestação do positivismo, a filosofia da ciência de seu tempo, Adorno igualmente levantou objeções à hermenêutica idealista, às ciências do espírito, como se dizia no passado. Não obstante, per-

maneceu essencialmente aferrado ao historicismo, por ele temperado com uma versão idiossincrática da dialética influída pelas ideias de Marx. Para o autor, os conceitos com que se pode fazer avançar o saber, mesmo que críticos e reflexivos, são sempre históricos, em vez de metodológicos, isto é, não são meramente formais e analíticos. A experiência humana em sua própria situação é sempre mediada socialmente pela linguagem e, assim, por ideias, conceitos e teorias que não provêm imediatamente daquela primeira, muito menos do “referencial teórico” empregado pelo seu estudioso, mas do passado coletivo, em sentido a ser determinado pela investigação.

A atividade intelectual e a pesquisa científica não são exceção: jamais começam do nada ou se instituem soberanas desde um vazio, mesmo quando pretendem romper com a experiência só aparentemente imediata. Os devidos trabalhos por certo avançam e devem avançar criticamente, mediante análise e discussão, mas fazem mal ao saber, se pretendem pôr de lado por completo os parâmetros categoriais que identificam a experiência, no caso em exame. O objetivo deveria ser aprofundar o seu conhecimento, eventualmente revisar os dados e acrescentar determinações à experiência, mas não descartá-la, sob pena de se perder contato com os sujeitos que, em vez da nova metodologia, estão interessados na própria coisa em um sentido tradicional.

Os conceitos não se reduzem a concepções abstratas e termos classificatórios, como pretende fazê-lo a ciência positiva; são, antes de tudo, históricos, no sentido de serem expressões mais ou menos verdadeiras, mais ou menos falsas de processos sociais. Os conceitos precedem o conhecimento dos casos, mas não por serem ferramentas para um sujeito, pura e simplesmente permitirem a abstração e manuseio da experiência. Os conceitos obviamente podem e devem ser refinados pelo intelecto, mas sempre se originam da práxis e operam como mediações, embora variáveis no tocante à extensão, das experiências em curso para um sujeito social.

O fato dos conceitos também poderem ser críticos, ser construídos reflexiva e, no caso da ciência natural, experimentalmente não invalida o argumento. Os conceitos expressam contraditoriamente processos, em vez de simples realidades, muito menos “a” realidade, pelo fato de possuí-

rem vários sujeitos e, assim, mal ou bem abrigarem seus conflitos tanto quanto seus consensos. As variações na enunciação revelam que os conceitos jamais se blindam totalmente à transformação. O movimento social da coisa em questão, tensionado pelas diferenças individuais, raramente escapa à mudança, via de regra enseja indiferença, noutras vezes resistências, mas também conhece correções, rupturas etc.

Tudo isso significa, no desenvolvimento de nossa argumentação principal, que cultura, em vez de mero conceito, no sentido de termo metodologicamente útil para a feitura de investigação, designa uma categoria histórico-fenomenológica, um processo social e uma mediação intelectual. Abstratamente inclui todas as obras resultantes da transformação ativa ou contemplativa da natureza e deve ser pensada a partir de seus tensionamentos internos e externos, isto é, intelectuais mas também políticos e, eventualmente, econômicos, desde um ponto de vista histórico, isto é, sem pressuposição de identidade.

Impactado pelo Lukács de *História e consciência de classe*, Adorno foi estudioso de Hegel e veio a ser, bem cedo, senhor do método dialético. Associando-se a Max Horkheimer, amarrou esse método ao materialismo marxista, sem renunciar às possibilidades de explorá-lo com a ajuda da psicanálise freudiana. Por aí, porém, será observado, obrigatoriamente, que sucumbiu com seu colega e amigo em esquema de filosofia da história da cultura de cunho dialético e embasamento materialista, referenciado na famosa *Dialética do esclarecimento* (1947). Aconteceu que a ascensão do totalitarismo, durante o período entreguerras e, depois dele, da indústria cultural capitalista, focos da obra, puseram fim às suas esperanças de que o socialismo, fazendo justiça ao indivíduo, redimiria a cultura.

Ainda assim, isso não significa que suas ponderações a respeito da categoria careçam de interesse como: a) capítulo da reflexão sobre a coisa mesma; b) crítica das abordagens científicas (“positivistas”) que se apresentam como alternativas; c) ensaio de esclarecimento dos fundamentos da análise cultural; e d) chave metodológica para seu desenvolvimento no marco da ciência social interpretativa.

Tratando do assunto, Adorno não veio a desenvolver uma teoria analítica, como o fizeram Malinowski, Sorokin, Lévy-Strauss, tendo, como Freud, Spengler, Rothacker e tantos outros, se movimentado no campo do que foi chamado por Simmel de filosofia da cultura (De Simone, 2017). Afirmar que ele pura e simplesmente sucumbiu na sua versão mais simplificada, na acusação vaga e genérica à civilização e à indústria cultural desde o ponto de vista de esquerda, no que, com certa pejoração, passou a ser chamado de “Kulturkritik” (Merquior, 1987, p. 183-194) deve, porém, ser sopesado com cuidado.

Do mesmo modo como a política cultural que, desde o nascimento a acompanha como se fosse o reflexo aplicado, a crítica cultural, como os estudos culturais que pretenderam lhe suceder, não se constituiu como uma disciplina, nem mesmo uma área de conhecimento. Antes foi e ainda é uma atitude orientada para hermenêutica dos problemas do presente, que o filósofo ao mesmo tempo manteve sob escrutínio e procurou superar epistemologicamente (Adorno, 1997).

Adorno foi por certo muito mais que “o virtuoso da dialética abstrusa como língua da redenção frustrada” (Merquior, 1987, p. 164): uma fórmula retórica que, à falta de análise mais detida, soa estranha em quem acusa o filósofo de incapacidade para desenvolver meios de análise social. Por mais que sua fenomenologia da indústria cultural se movimenta no seu horizonte histórico e seja problemática, o pensador não poupou de crítica a filosofia da cultura e chegou a declarar a expiração de sua validade em meio ao triunfo de um novo tempo. Apesar de não ter chegado a pensá-la como práxis social interatuante, sublinhou que a cultura não pode ser reduzida ao plano do espírito, do que se chama atualmente, em chave secularizada, de subjetividade, conforme pretende sua concepção idealista, nem deve ser tratada como sistema possuidor de unidade e sentido, como pretendem seus teóricos anti-historicistas.

Apoiou-se em método de análise dos fenômenos culturais de modo que não encontra paralelo nos luminares daquela primeira concepção e que, depurado, pode servir de base para um programa de estudos coletivo para qualquer um que deseje entender a vida social em seu devir histórico.

Acusou a fragilidade intelectual dos que, evitando examinar as condições subjacentes às formações culturais, “se enredam com demasiado zelo e subserviência na maquinaria cultural do êxito e do prestígio, dos produtos feitos segundo as leis e conveniências do mercado” (Adorno, 1986, p. 170-171). Em seu ver, o pesquisador que não sucumbe à retórica acadêmica da moda, prefere as tabelas estatísticas às mistificações literárias do “filisteu da cultura”, sempre se sai melhor em comparação, ao estudar o assunto.

Aporético ao extremo, o filósofo se propôs a fazer sociologia, sem ter realmente se identificado com suas exigências disciplinares; jamais parou de reivindicar a teoria crítica, todavia concluindo que ela se tornara inviável diante dos rumos tomados pela sociedade. Assim, verifica-se que ele, por um lado, elaborou relatos impressionistas e explorou a fenomenologia cultural de maneira excessivamente simples e genérica desde o ponto de vista histórico (Herff, 1993, p. 254-260). Porém, de outro, argumentou enfaticamente em favor do ensaio analítico e interpretativo e nos legou estudos que por muito tempo se lerá com proveito, tanto pelos juízos, quanto pela forma como coordenam os elementos em jogo, pelos seus critérios lógicos (Adorno, 1986).

Adorno fracassou em suas análises das mercadorias culturais de apelo massivo, como as colunas de horóscopo e os seriados de televisão. Salvo esses casos, todavia não se pode dizer que os demais, incluindo os estudos sobre o *jazz*, não tenha tentado fazer o que defendia em seus textos programáticos (Adorno, 1986, 1997). Para ele, as pretensões epistemológicas do estudo interessado na cultura se esvaem sempre que a interpretação do fenômeno abre mão da análise em favor do proferimento de frases arbitrárias e genéricas, sem conexão com o que permite o assunto (Adorno, 1986). À crítica não deve ser estranha uma atitude metódica, talvez uma doutrina: o confronto dos fenômenos históricos e formações espirituais com o seu próprio conceito, com as pretensões a respeito agenciadas por seus sujeitos, visando interpretar seu sentido e tirar conclusões sobre sua verdade e suas inverdades (Adorno, 1986).

De acordo com o autor, o pensamento é imanente ao momento, ao que chamou de constelação histórica. A verdade, para a crítica, não é pro-

priedade de um conteúdo proposicional, muito menos depende de um dado primeiro. A verdade é em si mesma um aspecto dos processos sociais e com eles se transforma, dando margem à interpretação, em vez da certeza (Adorno, 1986). A vigilância reflexiva que serve à crítica e que desta se exige é, ao mesmo tempo, epistemológica e histórica, e passa pela suspeita e prevenção contra as fórmulas estereotípicas, que perdem de vista a experiência em questão. A exasperação moral da crítica cultural conservadora não é pior nem melhor que a politização da cultura pretendida pelas militâncias intelectuais de esquerda e de direita; as noções de “crise” e “revolução cultural”, que tanto as mobiliza, se prestam à mistificação ideológica, em vez do esclarecimento da coisa para o indivíduo.

O diálogo com o marxismo

Adorno amparou-se, mais diretamente, no estudo e na problematização a respeito feitas por Horkheimer e Marcuse ao desenvolver sua reflexão sobre a cultura. Marx e Engels tinham conhecimento das obras de Klemm e Tylor, primeiros responsáveis pela sua definição e estudo, mas não chegaram a tratar do assunto. Vendo bem, cultura foi tema que só entrou em pauta no marxismo após 1900, em parte por influência de seus intérpretes burgueses (Mihail Tugan-Baranovski, “Theoretische Grundlagen des Marxismus”, 1905). Quando Horkheimer se propôs a discutir o conceito, no início dos anos 1930 (Horkheimer, 1990), tomou como ponto de partida a crítica à sua visão burguesa e idealista, surgida da sistematização da concepção materialista da história ocorrida no intervalo, da qual dá sinal o manual a respeito elaborado por Bukharin (1970). Para este, a cultura não é um fenômeno “espiritual” e carece de autonomia, conforme pretendiam os “teóricos burgueses”, ao postularem que “não é senão quando a vida social se torna alguma coisa que se coloca acima das necessidades e da utilidade, que nós estamos em presença da cultura” (Weber, 1913 *apud* Bukharin, 1970, p. 167). A cultura, afirma o pensador russo, é, em última análise, “um produto da natureza” e deve ser pensada de modo materia-

lista (Bukharin, 1970, p. 62): em sentido amplo, é tudo o que é obra da atividade humana e, em particular, isto é, “cultura espiritual”, o conjunto formado pelas ciências e a filosofia, a religião, a arte e a linguagem, mais as leis e a moral (Bukharin, 1970, p. 167).

A experiência acumulada que essas últimas instituições representam, continua, surge originalmente “nos momentos de repouso” e não pode ser separada de uma “carcaça material”, das “formas concretas”, palpáveis, surgidas do desenvolvimento das forças produtivas e da transformação material da natureza (Bukharin, 1970, p. 318-320). “A vida espiritual da sociedade depende, e não pode deixar de depender, do estado da produção material, do grau de desenvolvimento das forças produtivas da sociedade” (Bukharin, 1970, p. 63). A cultura se desenvolve em meio à luta de classes e segue suas divisões, seja no plano material, seja no plano mental, ainda que não seja dela mesmo, da cultura, que nasça a consciência: a responsabilidade por tanto se encontra na natureza transformada pelo trabalho, categoria que o autor parece manter fora do que entendia por cultura.

Adorno e a Escola de Frankfurt se ampararam, mas só em parte, nessa concepção, rompendo com a ortodoxia marxista de seu tempo ao trazerem a figura da cultura para o centro da reflexão sobre a história e a sociedade, transformando-a em categoria focal de sua atividade filosófica. Quanto ao método, moveram-se, como já sugerido, no horizonte intelectual alemão aberto pela filosofia do espírito de Hegel. Se bem evitaram discutir o ponto, rejeitaram o materialismo naturalista, inclusive a sua versão dialética, originada de Engels. Aceitando sua identificação com o “espírito objetivo”, viram na cultura a síntese histórica e dialética, portadora de diversos níveis e fases, entre espírito e matéria, o mundo humano.

De acordo com eles, a perspectiva materialista faria melhor ao estudar a história e a sociedade se, além de criticar e pôr de lado o conceito idealista de espírito, igualmente relativizasse o conceito de modo de produção, reificado pelo marxismo que se reduzira à sociologia. A cultura não é mero prolongamento da natureza e não deve ser reduzida às circunstâncias de classe; inclui uma dimensão criativa, de origem pulsional e, portanto, fantástica, que escapa à determinação sociológica, conforme teriam mos-

trado, mais que os filósofos da cultura idealistas, seus porta-vozes vitalistas e reacionários, como Klages. A cultura constitui processo e serve de mediação, é estruturada pelo trabalho e reproduz suas tensões no modo de vida e na própria consciência ou subjetividade, mas também é impulsionada, seja para o bem ou para o mal, pela espontaneidade e a fantasia, como ensinaria Freud (1974).

Vista de modo genérico, cultura significa, por um lado, a violência sobre a natureza com objetivo de domínio, a transformação mais ou menos rotineira dos seus elementos em recursos humanos por meio da técnica, mais as convenções e atitudes fixadas pelo costume, o aprendizado comportamental em meio às relações sociais. De outro, porém, também remete aos “processos de introspecção e interiorização do homem, em virtude dos quais momentaneamente se rompe com a violência imediata exercida sobre a natureza objetiva”, ao cultivo de si com a ajuda da arte, da filosofia, da religião, da moral e das ciências, através de experiências íntimas, a sós ou em pequenos grupos, mais ou menos livres de protocolo etc. (Adorno, 2007, p. 6).

Como os filósofos alemães da técnica de seu tempo (Maldonado, 2002), Adorno inseriu aquela primeira, a técnica, no âmbito da cultura, rejeitando a tese sobre sua oposição, defendida pelos seus críticos reacionários e apocalípticos, como Spengler (1988) e Klages (1998). O frankfurtiano se recusou a referendar visão da técnica como produto do desenvolvimento do espírito, por eles compartilhada com os filósofos da cultura (Herff, 1993). Para ele, estes, em sua maioria, estão certos em ver na técnica uma manifestação do espírito, pecando porém ao ignorar que o espírito e, portando, a técnica nascem das relações sociais de produção. Desenvolvem-se histórica e dialeticamente, via a transformação da natureza, onde se inclui o corpo, do concreto ao abstrato, do uso da pedra até a elaboração da palavra, do pastoreio e agricultura até as artes e a filosofia.

O espírito se apresenta sempre mais ou menos mediado socialmente e, portanto, igualmente pela técnica, mas em distintos graus. A técnica intervém na produção material assim como nas relações sociais e atividades intelectuais – mas não do mesmo modo, nem sem sofrer influências

de outras mediações. A sociedade, analiticamente, é o processo econômico + a estrutura social + os fenômenos culturais. A cultura não é campo, nem estrutura, muito menos a ideologia; não pode ser deduzida da base econômica da sociedade. Ela é simultaneamente ideal e material, um processo histórico: ao mesmo tempo superestrutura e parte da infraestrutura da sociedade. A cultura não reduz à civilização conforme pretende o marxismo ortodoxo, assim como não pode ser vista apenas como superestrutura espiritual, como querem seus pensadores idealistas.

A cultura emerge da transformação da natureza e do surgimento da vida social que a acompanha: não se resume às visões de mundo, às normas e esferas de valor, às crenças, à ciência, às artes, à filosofia, à religião etc. ao incluir nossas edificações e utensílios, os ritos, hábitos e costumes, as festas, esportes e lazeres, todos os nossos equipamentos e meios de sobrevivência, produção e transporte etc. A cultura intelectual se encontra sempre mais ou menos mesclada à cultura material, incluindo, portanto, o corpo dos seus sujeitos e suas interações objetivas em contextos determinados. O homem é parte: sujeito e objeto da cultura – forma, ordena e desenvolve, ou não, seu corpo e mente através das práticas que a definem. A contraposição entre cultura e tecnologia não é menos, mas mais estúpida e detestável do que a conduta tecnicista e o pragmatismo da vida cotidiana (Adorno, 1973).

Os fenômenos culturais englobam muitos outros e estes podem influir na maneira como a cultura se desenvolve, sem que, em tese, haja um determinismo férreo ditando seu rumo e suas influências recíprocas. A visão da cultura como fator independente, que teria sua própria lógica, a ser investigada por uma teoria separada, deve ser rejeitada. A cultura não pode ser isolada da sociedade, mas se apresenta em distintos níveis e processos. As atividades artísticas e intelectuais não devem ser vinculadas imediatamente aos interesses e visão de mundo de grupos e classes sociais, pois podem ganhar autonomia. O materialismo ortodoxo não é menos mecânico do que o espiritualismo dos idealistas ao se abordar a cultura – nessa condição, são ambos ideologia.

As relações entre a cultura e seus ramos não é linear, muito menos pacífica: cada uma tem sua verdade, não devemos tomá-las em termos de essência e aparência. A cultura é categoria comparativamente muito mais falsa do que as que se subsumem nela, apesar de o que move essas últimas se originarem com o que leva aquela primeira para além da natureza. As análises da mesma só se tornam legítimas na medida em que nos enfiam em fenômenos específicos, como a literatura, o cinema, a culinária a arquitetura, a indumentária etc. As fenomenologias muito rápidas, abrangentes e lineares costumam ser tão ou mais questionáveis quanto a causa ou problema de fundo que elas pretendem nos expor (Adorno, 1982).

A cultura se encontra teoricamente no plural e em equilíbrio dinâmico, na medida em que, se, num aspecto, apresenta-se parcialmente institucionalizada, reproduzindo nossos meios e processos de sobrevivência, de outro, está sujeita à interferência, mudança e variação, provocadas pelos conflitos de classe e, no detalhe, pela criatividade individual em condições sociais determinadas. As culturas se sucedem de acordo com diversos ritmos e maneiras, determinados pelo que as impulsiona de fora e de dentro, a necessidade material e o espírito; mas também podem entrar em crise e serem destruídas, dependendo dos conflitos surgidos entre seus sujeitos – são sempre fenômenos históricos. A cultura deve seus êxitos mas também seus fracassos a quem a produz, à humanidade dividida e em situações determinadas, no marco do que o autor chamou de constelações (Adorno, 1982).

Invertendo a base de raciocínio dos filósofos da cultura, os colapsos que ela, a cultura, como processo, pode sofrer não se reduzem a capítulo da história do espírito, o sendo antes da história das sociedades. Modernamente, não são fato isolável, que se deve apenas à corrupção do espírito pelos interesses surgidos de sua alienação tecnológica ou corrupção política. Inobstante ela vir a temperá-las e, no limite, acenar com a sublimação da vida individual em formas de sociabilidade mais livres, o primeiro, o ponto de partida da cultura é a luta social pela sobrevivência e, em seguida pela apropriação da riqueza. Em resumo, uma vontade de poder sobre a natureza e, em seguida, sobre a vida coletiva que os projetos

revolucionários, em vez de superarem, levaram até o ponto de incluí-los como tema de cálculo em todos os aspectos da cultura.

Malgrado compartilhem, em suas linhas gerais, desse entendimento, Adorno e Marcuse vieram, porém, a divergir em mais de um aspecto, ao aprofundarem a análise do assunto durante os anos 1940. Ambos estavam de acordo, então, que haveria que distinguir entre os conceitos materialista, tributário do marxismo, e ideológico, essencialmente burguês, de cultura. Variou, no entanto, o alcance dado por um e outro à crítica do segundo e à validação do primeiro.

Marcuse principia sua análise sugerindo relação da matéria com a práxis de modo muito mais forte da que se encontra em Horkheimer. Seu texto sobre o “caráter afirmativa da cultura” (1937), porém, não se prolonga a respeito. O argumento, rapidamente, retoma a tese convencional, para agregar-lhe novos aspectos. A cultura se apresenta como categoria ao mesmo tempo constante e variável; possui uma essência portanto, mas está sujeita à corrupção ideológica, como ilustraria a práxis burguesa. O fenômeno supõe o entrelaçamento histórico do espírito com o restante da vida social, mas a práxis pode corromper o seu entendimento e, assim, seu processo de posição na vida social, de acordo com, senão os interesses, pelo menos a situação de classe dos seus sujeitos.

Para o filósofo, há, em suma, duas maneiras de conceber a cultura. A perspectiva materialista se preocuparia com a gratificação que seus sujeitos podem obter e situa a cultura em relação “ao todo da vida social, na medida em que, tanto os planos da reprodução ideal (cultura no sentido estrito: a vida espiritual), quanto também os da reprodução material (da ‘civilização’) formam uma unidade historicamente distinguível e apreensível” (Marcuse, 1997). Já a idealista, ao contrário, sublimaria as necessidades materiais do indivíduo, conferindo ao espírito uma vida própria, separada e autônoma, supostamente interior, em relação ao mundo externo, que situa a cultura no “mundo anímico-espiritual, operando como se ela fosse uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização” (Marcuse, 1997, p. 96).

Nesse caso, continua o autor, a cultura funcionaria como “controle das massas”, ao apresentar-se como consolo ideológico que mascara-

ria para os sujeitos a violência da luta pela sobrevivência e a miséria das relações de exploração existentes na sociedade burguesa (Marcuse, 1997). A cultura idealista seria forma de encobrir e justificar a dominação para os seus privilegiados, na medida em que indiretamente ajudaria a manter as massas na barbárie. Os processos de trabalho e a violência política podem mutilar, nos trazer miséria e sofrimentos, mas focando no espírito, como nos tempos em que a religião prometia a vida eterna após a morte, poderíamos obter salvação intramundana (Marcuse, 1997).

De acordo com essa ótica, o progresso e a liberdade coincidem com o cultivo do espírito e este com o desenvolvimento da essência humana, muito mais do que com a transformação das condições materiais de existência. A formação cultural do indivíduo por meio das artes e da literatura, das humanidades e do amor, sua transformação em personalidade (Marcuse, 1997), é nossa forma privilegiada de emancipação. A sociedade pode progredir materialmente, mas só através da cultura poderemos nos projetar em mundo em que “os indivíduos participariam como seres livres e iguais” (Marcuse, 1997, p. 109). A realização individual em meio a uma comunidade de homens livres destinada a durar eternamente seria função da cultura, em vez do trabalho e do revolucionamento político da sociedade.

Fora as reservas com o fato do companheiro tender a identificar a cultura com a arte, ter ido além da conta, ao misturar os conceitos (Wiggershaus, 1995), Adorno endossou apenas em parte o relato sobre a primeira, a cultura, elaborado por Marcuse. Apesar de não ter dissecado o conceito de formação, ter passado por alto sua variedade, mas contra o colega, Adorno sublinhou que o “raciocínio cultural” não é algo para se transpor mecanicamente para a arte, a filosofia ou a religião, por exemplo (Adorno, 1982).

A arte, a filosofia e a ciência, mas também a moda, a culinária, os esportes etc. podem transcender as origens de classe, adquirir diversas formas de autonomia em relação à política, à família, à economia, não se reduzindo à cultura ou à indústria cultural. O seus planos de análise são distintos, por mais que se possa fazer referências cruzadas entre os processos. O sentido das manifestações singulares da cultura e da indústria cultural não deve ser deduzido do estabelecido por generalizações a respeito

dessas últimas. O principal no diferendo entre os filósofos segue daí, pois há que chamar atenção para, mais que o papel mediador da cultura na vida social, seus vínculos com a formação do sujeito e com o desenvolvimento da individualidade.

Salientando a condição de freio contra a barbárie que possuiria a superestrutura cultural, Adorno negou-se a abrir mão por inteiro do seu conceito burguês, sua conexão com o a formação individual livre e autônoma (“Bildung”). O fato desse conceito ter sido sempre ideológico, mentir sobre vida social, não seria justificativa para pura e simplesmente descartá-lo, se mantivermos em vista seu momento de verdade: a utopia burguesa do indivíduo plenamente desenvolvido em escala universal (Adorno, 1992, p. 37).

A formação foi concebida para ser algo próprio do indivíduo livre e dono de sua consciência, capaz de sublimar seus impulsos, situar-se puramente em seu próprio espírito – sem deixar de atuar socialmente; era tida implicitamente como condição de uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido fosse o [indivíduo] singular, mais lúcido seria o todo (social).

Para Adorno, a cultura como valor em si mesma é uma ilusão, pois depende do sujeito em condições determinadas menos por ela do que pelo sistema de trabalho da sociedade. No entanto, representa a instância para onde convergem seus impulsos críticos, como mais tarde viria a concordar seu colega. Os processos culturais pressupõem o engajamento social estereotipado, mas também uma certa liberdade interior com relação à civilização, ao seu avanço, já que sem o primeiro, o engajamento externo, se reduziria a nada, terminaria no vazio, e, sem a segunda, a liberdade, socialmente restrita só até certo ponto, se condenaria à reprodução mais ou menos mecânica e constante do mesmo, à reiteração coletiva do previamente instituído.

A fenomenologia adorniana da cultura

Aconteceu, entretanto, que tudo isso se tornaria cada vez mais duvidoso e relativo, conforme a experiência histórica contemporânea foi retirando de cena as chances do prognóstico acerca da transformação da cultura vir a se realizar de acordo com as expectativas do marxismo frankfurtiano, fossem as de Marcuse, fossem as de Adorno. Engels endossara em 1888 a divisão feita por Morgan entre selvagem, barbárie e civilização, apresentando-as como etapas da “Kultur”. Adorno conservou a distinção iluminista mais antiga (Beneton, 1975; Williams, 1969) e moveu-se durante toda a sua trajetória intelectual no horizonte dos conceitos de cultura e barbárie. Para ele e Horkheimer, o entrelaçamento dialético entre as categorias, determinado pela luta para dominar a natureza, é a chave para entendimento da história. Ambos referiram-se, sem ressalvas e acriticamente, à cultura como fenômeno universal, para salientar suas contradições imanes em sentido genérico, de acordo com esquema derivado de Hegel. Em vez de períodos opostos surgidos em linha de sucessão, cultura e barbárie são aspectos mais ou menos presentes e interligados de um único e mesmo processo.

No entanto, ocorreria, em seu ver, que a superação supostamente alcançada em favor da primeira, pretendida pelo pensamento moderno, que dela tomara consciência à época das Luzes, teria saído do horizonte do homem no século XX, com a ascensão do totalitarismo e o posterior triunfo da indústria cultural. Durante o exílio americano e o imediato pós-guerra, Adorno, fora assistir aos primeiros passos da transformação da indústria cultural em sistema (Jenemann, 2007), veio a abdicar da crença de que os regimes comunistas de tipo soviético seriam capazes de encarnar historicamente e universalmente a utopia burguesa da cultura, conforme pretendia o jovem Marx. Decerto, não seria dali que se estenderia a todos os seres humanos a capacidade de se desenvolverem como personalidades livres, individuais e autônomas, a partir da transformação econômica dos seus fundamentos políticos e materiais.

Antes, pelo contrário, talvez mais que seu sistema rival, o comunismo converteu aquela utopia em ponto de apoio para o desenvolvimento de um projeto de poder responsável não apenas pela neutralização de seu potencial emancipatório, mas pela própria perda de sentido da cultura para seus sujeitos. A transformação da cultura em objeto de planejamento político autoritário e motivo de propaganda oficial retirou-lhe muito do cunho ideológico e privou-lhe de crença, passando a lhe dar um ar de mentira em que seria cada vez menor o número de crentes e, na ausência de intimidação, em que menos ainda se engajariam (Adorno, 1966).

Hollywood e Tim Pan Alley, como tudo o mais (Jenemann, 2007), nos Estados Unidos, forneceram ao pensador confirmação da ideia antevista diante dos consórcios Ullstein e Universum Film, nos tempos de Alemanha, de que, via a transformação da cultura em indústria de enormes proporções, surgia um “novo tipo humano” (Adorno, 2010). Nos regimes totalitários, entretanto, a coisa seria muito pior. A criação de um tipo assim, só que mais submisso, se tornou objetivo da política estatal (Claudín-Urondo, 1978), em vez de efeito da ação desordenada da indústria e do mercado. A percepção de que a cultura, em última análise, se reduz ao homem levou à negação de sua liberdade e à sua conversão em objeto de planejamento político. O pavor com o simples pensamento em conviver com sujeitos capazes de pensar por conta própria, recusarem-se a colaborar ou fazer oposição ao regime, radicalizou o objetivo de criar um estado de consciência dominado até o ponto de incluir a destruição daqueles tipos.

Nos Estados Unidos e países de capitalismo onde o liberalismo se mostrou forte foi, portanto, diferente, em que pese as primeiras sugestões do pensador no sentido de equiparar suas raízes: neles, as sociedades foram ganhas pela transformação de sua matriz econômica em indústria cultural. Durante a era burguesa, a cultura não apenas se impusera e passara a se difundir materialmente em detrimento da barbárie, mas, na medida em que se especializou, chegara à autoconsciência, adquirindo paulatina autonomia como forma de sociabilidade espiritualizada encarnada em obras, pessoas e instituições. Porém, assim também acabou ensinando falsa consciência, convertendo-se imediatamente em ideologia, já

que, a despeito de seu projeto universalista, sua prática se manteve circunscrita à burguesia e, via a escola pública, aos setores médios da população. As classes trabalhadoras, as massas, seguiram vivendo em meio à barbárie, prisioneiras das tradições folclóricas e da miséria material, até começarem a ser integradas socialmente de modo mais amplo via a metamorfose do capitalismo em indústria cultural.

Herder, Kant e outros haviam se valido, no século XVIII, do termo “cultura” para relatar a ação do espírito humano em meio às circunstâncias materiais, para referir-se ao conjunto formado pelas condutas morais, os institutos políticos, os meios técnicos, os costumes e as ideias vigentes em uma nação ou mesmo na humanidade. Talvez pouco felizmente, Adorno veio a empregar o termo “semiformação” (“Halbbildung”) para dar conta da construção da consciência das massas, anteriormente mantidas à margem do progresso cultural, barbarizadas, mas não só, nem totalmente, em meio ao capitalismo avançado (Adorno, 1972)

Simmel (1988) falara na tragédia da cultura para se referir à crescente incapacidade do sujeito moderno de extrair dos bens e pessoas com que se relaciona na vida cotidiana os elementos e ideias aptos a, por sua própria iniciativa e atividade, promoverem o desenvolvimento de sua individualidade. Em culturas altamente complexas e diferenciadas, como a nossa, “sem dúvida, nos tornamos mais instruídos, nos tornamos finalistas, mais ricos em prazeres e em capacidades, senão ‘mais cultos’, mas nosso cultivo não guarda passo com isso, pois vamos desde um ter e um poder mais baixo até outro mais alto, mas não desde nós mesmos em um plano inferior, para outro, mais elevado” (Simmel, 1988, p. 219).

Apesar de, com isso, se aprimorarem suas condições de existência, a cultura tende a bloquear, pela complexidade, o desenvolvimento da personalidade individual que, em sua origem e motivação, supunha o conceito. “Então, o homem se converte em mero portador da coerção com que esta lógica submete o seu desenvolvimento e passa a conduzi-lo em linha tangente àquela pela qual esta lógica, fosse outra a situação, poderia regressar ao homem e promover o seu desenvolvimento cultural – e isto é bem o que chamamos de tragédia da cultura” (Simmel, 1988, p. 227).

Adorno retomou esse motivo em chave materialista ao elaborar sua teoria da semiformação (“pseudocultura”), postulando que, submetida às circunstâncias do capitalismo avançado, do que chamou de indústria cultural, a cultura, anteriormente tornada prisioneira da consciência burguesa, perde sua atualidade, reduz-se a motivo de simples falatório, já que as condições sociais e econômicas impostas por intermédio daquela indústria, salvo por exceção, não comportam mais o surgimento dos sujeitos que lhe corresponderiam.

Quando os burgueses, em sua variedade, propendem a desaparecer, e a cultura só sobrevive como rótulo degenerado historicamente, ao ser reduzida à variável mercadológica, não é noutra estado que se ingressa senão no que seria chamado de “pós-cultura” pelo britânico George Steiner (1992), pois semiformação, sua substância, seria, em suma, o resultado da captura e submissão do espírito ao “fetichismo da mercadoria” (Adorno, 1972, p. 101) e, assim, da sua conversão em agência da dialética entre integração e desintegração da consciência individual que teria lugar na sociedade capitalista.

Por outro lado, seria errôneo ver nela algo essencialmente novo, visto que o processo começou a florescer durante o apogeu da era burguesa, no curso do século XIX, quando a manutenção das massas em meio à barbárie teve contrapartida na ascensão do filistinismo cultural entre os vários segmentos intelectualizados. Apareceu com a pretensão, oriunda daquele tempo, de que a cultura, no sentido de formação individual, podia ser comprada e se esgotaria no manuseio de certos bens e na presença em determinadas situações. “Tudo o que hoje ocorre ao espírito objetivo já estava inscrito nele nos tempos de auge do liberalismo” (Adorno, 1972, p. 95).

Vindo a se converter em sistema, apenas ocorreu, portanto, que a indústria cultural subordinou virtualmente toda formação da consciência à mercadoria: ela sem dúvida rompeu com o privilégio de classe da cultura, mas, ao mesmo tempo, alterou-lhe o foco e sentido, movendo-os da formação diferenciada do indivíduo para o prazer e entretenimento em termos massivos. Parte da responsabilidade por isso residiria no fato de a formação cultural (Bruford, 1975; Hastedt, 2012; Marty *et al.*, 2022) não

ter ido bem nos sistemas escolares criados com o fim de torná-la realidade para os bárbaros que a sociedade burguesa afastou do modo de vida rústico e das instituições religiosas. A nova ordem os teve de acolher, por força dos processos econômicos e das lutas por direitos políticos, por causa do avanço da democracia.

No entanto, a fratura existente entre as massas e a formação individual que ela, a escola, em parte preencheu durante algum tempo, transcorrido um século, terminou cedendo terreno para indústria cultural. A relação viva com os sujeitos em meio a uma sociabilidade integral, que ela pretendia desenvolver, caiu diante do avanço de outra, essencialmente materialista, no sentido da exploração da avidéz e das sensações, que se estrutura a partir do poder de compra dos clientes e inclui virtualmente todos os segmentos sociais (Adorno, 1972).

Não obstante, Adorno se expressou com ambiguidade diante da transformação de virtualmente toda a cultura em bens de consumo de massa, do triunfo do fetichismo da mercadoria como marca de toda uma nova época. Por um lado, apontou com horror o fato de surgir situação que tende a impedir as massas de se apropriarem de forma viva, concreta e individualizada dos chamados bens culturais e, por extensão, de cultivarem a experiência e desenvolverem progressivamente sua individualidade, conforme pretendia sua concepção moderna. A conversão do consumo em sistema, fomentada pela indústria cultural, previne a apropriação reflexiva e eventualmente criativa dos bens culturais exigida e prevista pela ideia de formação cultural, em meio a um mundo mecânico e calculista, cada vez mais veloz e instável (Adorno, 1972).

Surge com esse processo uma adaptação social mais ou menos linear e objetiva em que virtualmente se perde de vista socialmente, de modo mais amplo, a possibilidade da experiência produtiva e transformadora. Tornada cada vez mais presente e total, a socialização agenciada pela forma mercadoria propende a manter o indivíduo na condição de integrante de massas, prevenir o desenvolvimento de sua individualidade para além do previsto por sua sociedade. O principal passa a ser o fornecimento de soluções estéticas e informações de interesse público para os problemas práti-

cos e conflitos de consciência do sujeito em meio à permanente ruptura das condições de vida, diante das exigências de racionalização da própria existência impostas pela ordem dominante (Adorno, 1972).

Por outro lado, no entanto, o filósofo conservou clara consciência de que “aferrar-se à formação cultural [como projeto universal], depois que a sociedade lhe privou de base”, passou a ser quimera improdutiva. Para ele, não resta aos seus deserdados, a todos os que sentem como fraude do espírito o que lhes oferece a indústria cultural, senão a “autorreflexão crítica sobre a pseudocultura em que [a cultura burguesa] necessariamente se converteu” (Adorno, 1972, p. 114, tradução nossa). Aparentemente, seria apenas via intervenção estética transgressora e através da sustentação de uma atitude questionadora em relação à situação política contemporânea do sujeito – só em parte, talvez, resgatável em meio à indústria cultural – que nos mostraríamos herdeiros legítimos do que foi um dia a utopia da cultura (Sunirats, 1989).

Os confrontos e a identidade

Como Heidegger (2010), Adorno atacou a filosofia da cultura, mas, ao contrário de seu desafeto, que a invalidou, primeiro em nome da filosofia da autenticidade, depois da história do ser, ele acolheu seus motivos críticos. Como o pensador da Floresta Negra, também ele contestou a cultura, no caso seu entrelaçamento perverso com a luta pela sobrevivência e as relações de exploração. Pondo de lado a condição de borra metafísica que lhe conferiu o outro, todavia não foi até o ponto de anular seu valor reflexivo e histórico. A pureza filosófica que rebaixa os entes e, assim, escamoteia as mediações era, em seu ver, tão questionável quanto a absolutização do espírito em detrimento de origens e circunstâncias históricas da filosofia da cultura (Adorno, 1971).

Deixando-se levar mística e exclusivamente pela questão do ser, sem se engajar com seriedade e algum detalhamento nas mediações culturais, a filosofia heideggeriana seria tão petulante e potencialmente perversa

quanto a crítica da cultura proposta pelos teóricos materialistas, segundo os quais os seus sujeitos e as suas instituições, a cultura, enfim, “simula uma sociedade digna do homem, que não existe; encobre as condições materiais sobre as quais se ergue tudo o que é humano; e serve, com seu consolo ou apaziguamento, para manter viva a má determinação econômica da existência” (Adorno, 1992).

A crítica da cultura ora acusa o poder corruptor do dinheiro e da tecnologia sobre o espírito individual, ora a acusa de espiritualizar sua existência e, assim, de esconder o império das relações de força na vida social. A etapa que segue, em meio aos movimentos totalitários, é a defesa de seu cancelamento teórico e prático, através de “revoluções culturais”, que propendem a derrubar as comportas que seguram o triunfo da barbárie.

O pensamento dialético, sempre que crítico e emancipatório, vai na contramão de tudo isso, visa superar a barbárie, em vez de aceitá-la; apontar as contradições internas da cultura, em vez de pura e simplesmente negar-lhe as pretensões. A cultura é ambígua ao representar padronização e controle social do indivíduo, mas também amparo da utopia da emancipação em que o pensador fincou sua filosofia. A reflexão sobre a cultura nos obriga a reconhecer sua dimensão ideológica, mas também a não perder de vista sua relação com a fantasia, às vezes destrutiva, noutras emancipatória.

Karl Mannheim falara em ideologia e utopia para desenvolver sua sociologia do conhecimento. Adorno retomou os termos para aprofundar sua crítica da cultura, embora não os tenha esclarecido a contento. Procedeu à sua apropriação crítica e reflexiva como conceitos históricos que, por óbvio, remetem a ideias, conquanto se entenda que essas não devem ser tratadas como algo interno, psicológico. Para ele, os sujeitos sempre se relacionam em situações concretas, por intermédio da linguagem; as formas de consciência nela encarnadas, as ideias são por isso sempre sociais, históricas e, em parte, objetivas.

Apelar ao conceito crítico de ideologia significa tentar dar conta dessa origem e do cunho concreto, mas enganoso da crença possuída pelos sujeitos de que vivem e agem apenas pelo que pensam e que esse pensamento coincide com a realidade. As relações sociais e, assim, as categorias que as

identificam para seus sujeitos se revelam ideológicas, na medida em que pretendem coincidir de todo com situações inesgotáveis aos juízos fechados e definitivos.

Quanto à utopia, o significado, no sentido crítico, reside na identificação dos momentos da experiência social que transcendem os engajamentos e obrigações, remetem às fantasias de boa vida realmente vividas pelos sujeitos, mesmo que durante poucos instantes, em meio às rotinas sociais. Aparentemente, não exige que esses tenham de subverter as regras e valores dominantes, projetar a imagem de uma vida outra e melhor, como sugere a análise de Jameson (1992). Na maior parte das vezes, simplesmente abrem janelas por onde, seja em meio ao fetichismo da mercadoria, seja por meio do artifício criativo, se respira em plenitude, se abdica dos compromissos e se deixa que o sonho tome conta. Apenas utopicamente se pode ser culto em um mundo bárbaro, teria sido a mensagem de Adorno.

Para ele, a crítica é igualmente uma epistemologia e uma ética, que não deve poupar seu próprio sujeito: sua tarefa é nos ajudar a pensar em sentido emancipatório, através da feitura de interpretações. Lukács (1959) nos parece certo ao instalá-lo no grande hotel dos “críticos radicais” da cultura capitalista, em vez do clube esportivo dos “militantes revolucionários”, do qual o filósofo húngaro era sócio. Desesperançado com as perspectivas da práxis revolucionária em um mundo, em seu ver, sem imagem de um futuro ao mesmo tempo distinto e melhor do que a dada pela indústria cultural, Adorno padeceu da resignação que ele mesmo acusou no homem contemporâneo com o termo conformismo. Fora tímidos pedidos de reforma e ação política, que nem merecem atenção, foi sobretudo um pensador e acreditava que a crítica poderia ajudar o indivíduo servindo de mediação, em vez de arma.

Por mais que se origine dos conflitos sociais, e não apenas de classe, como queria o jovem Horkheimer, tanto quanto das pulsões e fantasias irracionais, como passou a pregar o velho Marcuse, Adorno era de opinião que a crítica, em última análise, não tem explicação (sociológica). O fato de gênese do espírito emanar dos impulsos somáticos permite à linguagem ir além da experiência imediata: é o que abre espaço para a autonomia

da literatura, arte, pensamento, para a práxis se revestir de feições transformadoras etc. A crítica surge daí, é parte integrante da cultura, na medida em que esta abriga contradições e é impulsionada pela fantasia, às vezes regressiva, noutras emancipatória (Adorno, 1998). O fundamento último da mesma é, contudo, indeterminável teoricamente: embora possa ter motivações e se beneficiar do efeito contágio, ela surge sem necessidade – possui autonomia.

Kracauer expressou contrariedade a respeito, mas foi dos poucos a notar que Adorno relativizara com os anos seu relato contido na *Dialética do esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1985). Influenciado por Benjamin, também teria associado a dialética à atitude artística, ao movimento estético e reflexivo do sujeito em meio às coisas e situações. Desenvolvera a postura sintonizada com o modo de vida moderno que, em alguns, enseja a exploração de suas aporias e conflitos, todavia sem apontar perspectiva para sua solução, vista não apenas à impotência e mesmo à desintegração dos sujeitos sociais, mas seu enredamento, sua cumplicidade nas relações de dominação. Valendo-se de dialética negativa vã e vazia, inspirada no *flâneur* benjaminiano, o pensador, nas palavras do colega, manifestaria, com sua preferência pelo ensaio, em vez da teoria sistemática, sua tendência a “se instituir como mestre controlador de um mundo que ele todavia jamais assimilou” (Kracauer, 2012, p. 131).

Desabonadoras para Adorno, as palavras do amigo, privadas do seu acento moral e endereçamento individual, apontam em direção à verdade. Adorno ensaiou a transformação da teoria crítica em sociologia, reconheceu as lutas econômicas e os conflitos políticos como fatores de transformação dos sistemas sociais. Ao mesmo tempo, contudo, se negou a explicar a vida social a partir de uma base fixa ou um princípio de determinação (Adorno, 2013). Por mais que haja tendências predominantes, os fenômenos sociais sempre se encontram com outros em campos de força variáveis conforme o momento. Destarte, seus juízos totalizadores eram atravessados por outros, micrológicos, “através dos quais ele decifrava socialmente fenômenos contingentes e específicos, tal como surgem na vida cultural” (Lunn, 1986, p. 264).

Em que pese, como Foucault, fazer da liberdade sua causa, Adorno conservava secretamente a convicção, confessada para Kracauer, de que só a “opressão continuará indefinidamente” (Adorno, 1960 *apud* Kracauer, 2012, p. 132). Todas as demais categorias seriam contingentes, peças de um jogo permanentemente aberto, do qual eventualmente poderiam ser retiradas ou (re)introduzidas, de acordo com a conjuntura. Sendo a cultura uma delas, nada nela exige que seja e, muito menos, coincida de todo com o que pretendem seus sujeitos. O processo é função de inúmeros outros e pode sempre mudar de sentido, conforme se migra de uma constelação para outra.

Ainda que possa haver emprego de esquemas narrativos, de percepção histórica, para a dialética adorniana, as categorias determinadoras do mundo, nunca todas, se combinam sincronicamente de modo desigual. Fora o caso de sua destruição, não há saída para o mundo e, portanto, para nós: o sentido, quando há, é sempre o do momento, e a tarefa do pensador consiste em propor sua interpretação. Assim, como as sínteses pretensamente finais de um estudo ou visão de mundo, os relatos e análises de situações especiais são sempre provisórios, imperfeitos, parciais, discutíveis (Jameson, 1985).

Amparando-se nisso, o filósofo incorreu na generalização anacrônica ao projetar a cultura em época e contexto sociais que a desconheciam. Porém, nos provoca o pensamento ao sugerir que, embora passe por mutações, a cultura não é uma constante antropológica, nem forma um sistema que a indústria cultural, esta sim, todavia, vai projetando em escala mais ampla e profunda ao transcender sua etapa artesanal. Para ele, “uma cultura absolutamente fechada, que garantiria o sentido” (Adorno, 1982, p. 182), era utopia dos velhos autoritários que corre o risco de se tornar práxis reificada e carente de sentido, embora não isenta de conflitos, através da exploração capitalista do desenvolvimento tecnológico ultra-avançado. As “crises da cultura”, que os críticos conservadores deploram, são sinal de sua abertura e vitalidade, incluem a possibilidade de sua superação como tal, do nosso ingresso em uma nova fase, na qual cultura e barbárie poderiam, talvez, ser sublimadas em aparato mundial de significado incerto (Adorno, 1997).

Seu modo de pensar se opunha às fenomenologias que se resumem no “lamento acerca da inevitável decadência da cultura” (Adorno, 1997, p. 111), sem se somar às que, sucumbindo no populismo, nos prometem a salvação eudemônica e democrática via o rebaixamento dos costumes. Talvez prisioneiro de metafísica historicista, o filósofo julgava se apoiar em força social, em vez de teórica, na ambiguidade dos impulsos utópicos que a cultura todavia abriga, ao olhar para além do sistema social, desenvolver-lhe a análise crítica. Jamais aceitou a redução da cultura à barbárie, sua condenação absoluta, conducente ao niilismo; mas também não a sua redução à razão e à técnica, que nos sujeitaria a modo de vida mecânico. Inclusive o fetichismo da mercadoria, cada vez mais frágil, conservaria momentos de verdade, instantes de felicidade e, por isso, não deve ser ele mesmo fetichizado, ao conduzirmos sua crítica.

Adorno viu o mundo em constante estado de eclipse, chamando atenção, mormente mal, para a presença da escuridão, as várias formas de dominação a que nos submetemos, os vários tons da opressão que, sempre desigualmente, impomos uns aos outros – sem ignorar seus momentos de resplandecência, seus sinais concretos de utopia, que ele, no entanto, se negou a converter em engodo, através da empolgação de discurso demagógico. Destarte, logrou evitar o autoritarismo disfarçado de luta pela liberdade, agora pela causa da justiça social, pregado pelos acólitos do velho Marcuse, denunciando a afinidade do ativismo de combate com os movimentos totalitários de direita e esquerda (Adorno, 1973).

Por outro lado, no entanto, a perspectiva marcusiana influiu demais na postulação feita por ele de que a sociedade capitalista bloqueou os canais dentro dos quais os conteúdos críticos e emancipatórios da formação baseada na experiência reflexiva e na imaginação criadora se desenvolvem. Afinal, a verdade é bem o oposto: a extraordinária expansão da cultura promovida pela transformação do capitalismo em indústria cultural, em que pese não ter posto fim às desigualdades materiais e explorar o barbarismo, socializou-a mais igualmente em todos os níveis e nas mais diversas direções. Marcuse jamais cogitou que o problema de sua crítica à indústria cultural residia no fato dele, Marcuse, julgar que ela impedia as

pessoas de entender a cultura e pô-la em ação apenas como ele e seus simpatizantes acreditavam que ela deveria sê-lo.

Hoje, mais do que nunca, cabe à crítica e seus sujeitos refletir sobre suas premissas e suas pretensões, pensar até que ponto suas ações não abrigam ou escondem projetos de poder similares ou mesmo piores do que os denunciados nos outros, como ainda ocorre ao, na melhor das hipóteses, se calarem diante dos regimes criminosos do passado e do presente supostamente pertencentes ao seu lado. A crítica deveria ser a primeira a saber que não está imune à ideologia, seus juízos não se encontram protegidos por seguro divino, fora as situações em que, seguindo seus próprios teoremas, simplesmente age por cálculo e se entrega ao cinismo. A categoria não é potencialmente menos mediada do que todas as outras e, assim, pode, como acontece atualmente, converter-se em mera bandeira, crachá usado por militâncias dominadas pela vontade de impor seu poder sobre coisas, pessoas e circunstâncias, perseguir e matar, se for gratificante e vantajoso.

Herói da resistência apaixonado pela experiência iluminadora e transcendente, Adorno conseguiu manter seu pensamento fora dessa malícia que ajudou a revelar, fazendo causa sua a acusação do aspecto totalitário das categorias históricas, sem poupar, embora só até certo ponto, a própria crítica (Adorno, 1997). Salientou a forma como seus sujeitos geralmente se previnem contra o que pode pôr esses sujeitos em questão além do permitido por seus interesses: eles, normalmente, tendem a reproduzir os sistemas sociais onde se formaram – mas isso, observa, não é um destino em todos os seus momentos. A cultura e, portanto, o homem se fossilizariam se não houvesse rupturas e inovações, se a vida fosse sempre a mesma. A transformação da cultura em sistema de controle é obra dos homens mas, por isso mesmo, esse controle absolutamente jamais é total: em algum ponto, ao menos, sempre há espaço para intervenção e mudança.

Pensar dialeticamente a cultura, significa manter em vista que se ela, por um lado, “oprima a natureza”, por outro “refreia a barbárie” a que leva nossa luta pela sobrevivência e pelo poder na sociedade (Adorno, 1982, p. 282). A vida social perpetua-se através da cultura com que a articula-

mos, valendo o mesmo para a indústria que, encampando-a, lhe sucedeu. A burguesia a transformou em fetiche, ao concebê-la de forma idealista, mas isso não é motivo para que se abdique mecanicamente de seu entendimento como superestrutura que ela nos transmitiu, conforme desejam tantos revolucionários e outros pregadores da contracultura. As profecias catastróficas e as propostas salvacionistas são, relativamente à cultura, formas de intimação, não promovem ganho algum em reflexividade e esclarecimento. As manifestações contra e a favor da cultura via de regra sequer são ideologia: em geral, não passam de palavrório ritual, cujo enfrentamento passa seja pelo silêncio, seja pela contestação política.

Diagnose

Durante os 1950, Adorno veio a concluir que não apenas a teoria crítica perdera a sociedade que supostamente lhe servia de solo e a qual pretendia se dirigir, mas a própria utopia de uma vida justa para todos em uma situação livre de labuta e da vontade de poder desaparecera do nosso horizonte. Adotou a ideia de que, em vez de arriscar uma aceleração da marcha em direção ao “mundo administrado” que já era o regime comunista, valeria mais tomar partido e lutar pela ampliação dos nossos restos de liberdade, todavia, sem ter ilusões quanto a tempo e lugar como o nosso, no qual a cultura e os projetos de formação integral da humanidade que ela passara a ter na era burguesa estão se desintegrando em uma indústria cultural cada vez mais convertida em sistema de vida massivo.

Seguindo o esquema das filosofias da cultura alemãs de sua época com aportes teóricos de Marx e de Hegel oriundos do período anterior, Horkheimer e ele resumiram a história ocidental, das origens até meados do século XX, e se propuseram a comentar alguns de seus momentos para defender a tese da dialética do esclarecimento (Adorno; Horkheimer, 1985). Observaram que a marcha da civilização está marcada por uma tensão entre opressão e liberdade, sujeição e emancipação; determinada por uma luta pela sobrevivência, que culminaria, em seu tempo, ora com a

instauração de ditaduras totalitárias, ora com o estabelecimento de uma ordem tecnocrática sujeita a imperativos econômicos.

Partindo daí, Adorno viu com acerto, mas, tomando como referência o exemplo dos regimes totalitários, exagerou o alcance com que as empresas culturais em que pouco a pouco foram e continuam se transformando as empresas capitalistas desde o início do século XX, o modo como a indústria cultural atingiu o processo de desenvolvimento do indivíduo surgido durante a era burguesa. A formação de um coletivo de homens interior e exteriormente independentes, capazes de pensar e agir por conta própria, conduzir autonomamente sua vida individual e sua vida em comum, que o socialismo prometia realizar, mas transformou no seu contrário, saiu da agenda política e das aspirações correntes das sociedades capitalistas. O preço pago pela conversão da cultura em experiência de consumo de massas teria sido a perda de seu sentido formativo para o indivíduo, sua conversão em fator de adaptação social – mas isso não pode ser visto mecanicamente, como ele próprio observou: o processo não é absoluto.

Segundo o filósofo, o sujeito se estrutura de acordo com as relações de produção e os padrões culturais de seu tempo, tendendo a reproduzi-los, na medida em que as primeiras se reciclam, e os segundos a prender a experiência nos rituais dominantes em cada época. A cultura, simultaneamente material e espiritual, ainda que em combinações distintas, serve de mediação entre a estrutura social, seus mecanismos de instituição e os indivíduos, de acordo com o grupo e o momento do processo. A falta de uma teoria da ação e o emprego muito limitado da ideia de práxis, no entanto, fizeram com que ele trabalhasse abstratamente o movimento de formação do sujeito e subjetivação da cultura. A tendência teoricamente sempre foi vê-lo como processo anônimo e massivo de socialização, ainda que sem ignorar suas forças transformadoras (Honneth, 1991).

Decerto convém ser cauteloso ao máximo diante da tese de que a cultura se apresentaria em Adorno “como um sistema reflexivo coerente, um corpo inter-relacionado de ideias e valores que medeia a resposta do indivíduo à realidade empírica” (Witkin, 2003, p. 24). Para ele, a sociedade, em vez de a “realidade”, e o indivíduo se encontram sempre previamente

mediados, no caso, pela cultura ou o que a sucede, a indústria cultural. O fato de a cultura fornecer os meios para os indivíduos formarem a si mesmos, entretanto, não significa que ela o consiga de todo, inclusive entre os mais privilegiados, e assim forme um sistema compacto ou orgânico, como pretendem muitos de seus teóricos. A cultura só se encontra encarnada em pessoas e instituições e, em tese, sempre pode passar por crises e ser posta em questão, para o bem ou para o mal, sendo função dos sujeitos e de suas interações em condições determinadas.

Conforme observa Horkheimer, Hegel e Goethe viram melhor que Schiller e Humboldt ao entenderem “que a educação, o processo de formação cultural, é um processo de alienação – ou função da experiência; para dizer de modo mais simples: não há como se formar apenas por si mesmo”. O frankfurtiano, no entanto, permaneceu prisioneiro da filosofia do sujeito, ao postular que seu outro seria a “dedicação a algo [objetivo]”, via “a prática autoconsciente” (Horkheimer, 1981, p. 194). Adorno logrou ir além, entrevendo que só nos tornamos sujeitos, isto é, seres capazes de atuar por conta própria, saindo socialmente de nós mesmos, “entrando em relação com outras pessoas”, em vez de tentar “regar-nos como plantinhas” (Adorno, 2007, p. 6). Para ambos, a formação cultural do indivíduo se origina e baseia na atividade produtiva mas, ao mesmo tempo, pode alcançar altos níveis de complexidade e sofisticação, como se vê na arte, na literatura, na filosofia e na ciência – faltou, porém, ver de modo mais claro e produtivo que a cultura, incluindo sua superestrutura artística e intelectual, é sempre função da interação social em condições determinadas.

Afinal, se cultura não é mero repertório, sua análise exige que não percamos de vista sua condição de processo, sua variedade de planos e o modo como eles se conectam. Decerto se encontra encravada nos mecanismos sociais de reprodução material da existência; mas, por isso, precisa ser acionada pelos indivíduos: seu sujeito são as relações sociais. Cultura é mediação: fora seu papel na manutenção da existência, ajuda os indivíduos a se desenvolverem socialmente, sem excluir a possibilidade deles se formarem espiritualmente de forma diferenciada.

Adorno não logrou responder bem, em nosso ver, por que isso estaria necessariamente excluído das possibilidades de experiência em meio à indústria cultural? A situação econômica, política e espiritual das massas hoje, nos países onde o capitalismo se desenvolveu de modo mais pleno, absolutamente não é pior que antes, bem pelo contrário. A possibilidade de se desenvolver com autonomia, ser dono da própria consciência, se cultivar individualmente, que sempre foi mera ideologia para a maior parte dos que tomaram conhecimento do projeto, é hoje muito mais ampla do que jamais o foi no passado. A formação cultural, sem dúvida, se encontra liquidada como projeto para toda a sociedade, sequer merece tratamento como ideologia, ao dissolver-se, para a maioria, em experiências de consumo; mas nada impede e não faltam recursos para quem se interesse e possa investir nela seguir seu caminho, nos mais distintos níveis e graus.

A afirmação segundo a qual a fragmentação da experiência previne a formação da consciência crítica é arbitrária; a de que a subsunção e exploração mercantil dos bens simbólicos sempre leva à devastação do espírito (Adorno, 1972) é dogmática. O fato de a formação individual ser impactada negativamente pela avalanche ininterrupta e cada vez mais rápida de experiências efêmeras e pontuais, pela fragmentação e dispersão da consciência, não é pior que a sujeição dessa última seja às velhas tradições comunitárias, seja aos sistemas ideológicos da era moderna. Os fenômenos obscurantistas com que o homem subjuga a experiência espontânea provavelmente atuam hoje com menos força do que no passado, graças à pluralidade de fontes de informação e às possibilidades que se abriram à discussão pública – por mais que não se deva ter ilusões quanto ao seu alcance, sem levar em conta outras circunstâncias.

Atualmente segue, portanto, havendo possibilidade de pensar livremente, resistir à opinião corrente e procurar manter a independência provavelmente em escala maior do que em qualquer momento do passado, sem que tenhamos de vê-la necessariamente como privilégio de origem econômica, não apenas contra, mas também graças à indústria cultural. A exploração do tempo livre, gerado pela redução das horas de trabalho, por parte de uma indústria do entretenimento que desintegra a forma-

ção cultural, reduzindo-a de ponta a ponta e cada vez mais ao consumo de experiências ligeiras e descartáveis, não avança sem desafios e reações inesperadas, por vezes contrárias. O processo não apenas é indiferente às escolhas individuais, mas suficientemente contraditório para garantir, mais que recursos, espaços e margens de manobra a quem desejar cultivar sua pessoa de maneira não padronizada.

O projeto de formação integral da humanidade, de desenvolvimento do corpo e alma do indivíduo, surgido com a era burguesa, era promissor e representou a verdade, mas tinha pouca noção de suas origens e limites, de seu cunho socialmente seletivo e privilegiado. As pretensões do movimento socialista em realizá-lo mundialmente, a partir de uma intervenção nos pressupostos políticos e econômicos que o bloqueavam, fracassou de modo muito mais trágico, em meio à opressão estatal. A conversão do capitalismo em indústria cultural o joga para as margens da vida social, sem pôr fim à barbárie: ela antes a renova em não poucos aspectos, ao promover a regressão e a heteronomia do indivíduo – mas não é o caso para se tomar como totalidade o que será visto melhor apenas como tendência.

O progresso material e espiritual dos indivíduos, a emancipação do conjunto da sociedade em relação à necessidade e à luta pela sobrevivência, prometidos ideologicamente pela ordem burguesa, ingressaram desigualmente em período de concretização com a paulatina transformação do capitalismo em uma gigantesca indústria cultural. A vida se tornou menos dura, sem necessariamente ter se tornado menos cultivada; mas, por outro lado, ela segue ameaçada pela brutalidade, pela barbárie, dado que seu avanço é socialmente desigual, a luta pelo poder é mais democrática e sempre surgem novos problemas. Como sugere o filósofo, as tensões e conflitos dentro e entre os indivíduos, exceto utopicamente, devem prosseguir sem fim.

Ernest van den Haag afirmou uma vez que “da felicidade e do desespero não temos medida”. Como tantos outros, Adorno viu na situação por ele relatada mais motivos para pesar do que para ter esperanças. Jamais poderemos arbitrar se, como os que a veem com sinal contrário, ele estava certo ou errado. Decerto, sempre haverá mais dignidade no lamento pela

vida perdida precocemente do que na pequena alegria alcançada graças a uma banalidade. Sempre que predomina o respeito pela liberdade de consciência, tudo isso, todavia, precisa ser visto como, no máximo, matéria para discussão. Vivemos, afinal, nesse tipo de contexto, em situação na qual a crítica se relativiza como valor e perde muito de sua antiga autoridade, em todas as esferas da vida social.

A pretensão crítica em expor os conflitos entre as expectativas presentes e o sentido objetivo que as manifestações culturais possuiriam passou a ser duvidosa, a partir do momento em que elas importam cada vez menos e têm um cunho cada vez mais efêmero na experiência cotidiana. O principal, no entanto, é que o próprio juízo a respeito está agora sujeito à discussão desde os mais diversos pontos de vista em uma esfera pública massificada. A orientação que a crítica pretendia oferecer se encontra ela própria sob escrutínio, na medida em que não há mais perspectivas de julgamento previamente autorizadas: todas estão em permanente disputa. A segurança que a adoção da análise imanente, da abordagem interna, conferia à crítica se vê abalada e virtualmente colapsa, quando a vida intelectual passa a ser confundida com, em vez de arbitrar a discussão pública.

Mormente hegeliano, Adorno viu a sociedade como processo sempre parcial e contraditório de totalização surgido da integração do indivíduo em movimento virtualmente universal, todavia oriundo do intercâmbio mercantil, em vez do espírito – um processo que, a ele, como a tantos outros, pelos mesmos ou outros motivos, se revelou decepcionante em inúmeros aspectos. Hoje, no entanto, a figura do intelectual mestre pensador que ele encarnava não se sustenta mais, foi substituída pela do “filósofo de congresso” (Sloterdijk, 2002), assim como a do intelectual engajado se diluiu na do filósofo de redes sociais. Os juízos a respeito da cultura e da vida social que gente como ele proferia devem ser vistos como motivo para discussão, não são mais algo para ser apresentado, conforme tantas vezes se fazia, como pura e simples verdade. As pretensões dos filósofos e intelectuais em saber mais e, assim, imporem seus juízos ao público, baseadas na crença em privilégios espirituais de cunho esta-

mental, se tornaram insustentáveis, sucumbiram com a democratização da vida intelectual.

Conclusão

Apresentada como reflexão crítica da própria coisa, a fenomenologia adorniana, seus relatos sobre a superação da cultura agenciada através da conversão da indústria cultural em sistema, sobre a obsolescência mesma daquela primeira categoria em nosso tempo, sobre sua redução a termo de falatório, em parte ingênuo, em parte estratégico, apesar de superlativa, não perdeu, nos parece, sua validade. Ainda manterá por muito tempo seu poder heurístico na pesquisa e um sentido polêmico relevante, na medida em que se serve de categorias e raciocínios ao alcance de todos os interessados em pensar e intervir no assunto dentro e fora dos circuitos acadêmicos especializados na matéria. Revela-se vantajosa, em nosso ver, perante as teorias puramente formais que surgiram com o refinamento da filosofia da cultura e, mais tarde, ganharam atenção da sociologia, visto que, para a consciência crítica e emancipatória da qual o autor pretendeu ser intérprete, os problemas que interessam se encontram encarnados em situações históricas e devem estar conectados à experiência de seus sujeitos, não se resumindo a problemas epistemológicos.

Inimigo visceral do coletivismo na cultura, na política e na sociedade, Adorno advogou agonisticamente até o fim em favor da autonomia do indivíduo, todavia alertando para a maneira perversa através da qual o cultivo de si pode combinar com a propensão do indivíduo egoísta a se juntar com outros para tratar os demais como massa amorfa e manipulável. Propôs uma ética da liberdade baseada na insistência em pensar por conta própria, pregou a resistência ao engajamento mecânico em causas coletivas como forma de prevenir a feitura de injustiça. Supondo ingenuamente que a educação estivesse relativamente a salvo da coisa, considerou a desbarbarização como um dos mais importantes objetivos políticos de nosso tempo e não descartava que, contra a indústria cultural, responsável pela

reativação do barbarismo, os meios de comunicação pudessem ser usados para combatê-lo (Adorno, 1972).

Em seu ver, a reunião de pessoas interessadas poderia servir à formação de círculos interessados em propagar o esclarecimento, a pensar por conta própria, a despeito da blindagem à mudança nesse sentido que segue imperando entre as maiorias, afinal, cada época se caracteriza como tal por engendrar os sujeitos que ela necessita para se reproduzir. As pessoas, mesmo sob condições semelhantes, todavia jamais são padronizadas por completo: muitas são e podem ser diferentes, sobretudo se forem incentivadas a rever seu pensamento de modo provocativo e inteligente. A crítica por si só não tem o poder de mudar as pessoas, visto precisar de sujeitos atuando em grau e modo que hoje não há mais como se fazerem presentes, mas pode nutrir bastiões de vida alternativa e fortalecer políticas que sirvam de contrainstâncias à expansão do barbarismo.

Sempre que puderem e for de sua inclinação, cabe às pessoas, como de fato acontece, não se entregarem a tanto, fugir do que lhes pede a indústria cultural, progredir individualmente na sensibilidade e vida intelectual. O colapso irrecorrível da cultura na indústria cultural não deve significar licença para quem consegue manter erguida a cabeça se engajar em causas que movem os moinhos do barbarismo, ao promoverem o elogio da massificação e do regresso da subjetividade a seus estágios primitivos. A sedução da barbárie é tão ruim quanto o foi o culto fetichista, hoje esfarrapado, da cultura (Adorno, 1992).

Até por isso, seria, por outro lado, totalmente equivocado, pois, se o processo fosse conduzido intelectualmente no marco da filosofia da identidade e do discurso doutrinário, se a eventual serventia da preservação minoritária da ideia de cultura como orientação moral e política assumisse feições dogmáticas: as teorias, cada vez mais, devem provar seus méritos na prática de pesquisa e no debate racional com visões contrárias, ao contrário do que preconizam os donos de lugar de fala e fanáticos identitários que reivindicam a herança da crítica na atualidade.

Adorno, como crítico, só não se torna hoje simples capítulo da sociologia dos intelectuais do século XX (Baden, 2018), em nosso ver, porque

foi além dos juízos lineares sobre a situação do homem e da cultura em nosso tempo. Assimilando ideias de Bloch, Kracauer, Benjamin e Simmel, logrou relativizar o princípio segundo o qual a verdade coincide com a história, com as tendências do movimento social, para fazer valer, no que foi chamado por ele de “micrologia”, a autonomia e os direitos do individual, quer nas pessoas, quer nos seus relacionamentos. Em seu ver, a cultura, inobstante possua momentos autônomos, propende a se apresentar como totalidade, mas sendo sempre mediação, processo entre outros, todavia, também se encontra sempre aberta: não pode ser admitida como coisa parada e em si sem mais.

A cultura se articula por meio da força e do convencimento, a partir da mobilização e convergência de desejos e interesses, contendo uma infinidade de aspectos, cujo destino é decidido pelos seus sujeitos de modo mais ou menos genérico e padronizado; mas por outro lado, também contém momentos inusitados, situações paradoxais, instâncias singulares, não necessariamente morais e felizes. A experiência geralmente se revela nuançada à micrologia, pode conter traços de violência e apaziguamento, de resistência e submissão, sofrimento e alegria, beleza e horror, etc., através dos quais a vida social evidencia suas mentiras e suas verdades.

Para nós, foi talvez por coerência que o pensador se impediu de formular teoricamente esse olhar micrológico que, via o ensaio, em vez do tratado ou relato de pesquisa, se encontra espalhado em sua obra e com o qual ele procurou transacionar com a cultura sem submetê-la a uma filosofia. Adorno se fez sociólogo sem renunciar ao impulso crítico e questionador que, em seu ver, se abriga na arte e na filosofia, mas potencialmente também, acrescentaríamos, em todas as relações sociais, pelos mais diversos motivos, como ele mesmo, sendo um de seus porta-vozes privilegiados, sinalizou em tantas passagens. Sua visão extremamente sensível para captar o detalhe, para elaborar o ponto que, surpreendente à luz do esperado, provoca ou mesmo rompe com nossos esquemas de pensamento resiste de cabeça erguida e, por isso, nos parece, será ainda, por muito tempo, referência para quem se interessar em viver e pensar a fundo os temas da cultura e de seu futuro.

Referências

- ADORNO, T. W. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- ADORNO, T. W. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadêcia, 2013.
- ADORNO, T. W. Kultur y Culture. *La Torre del Virrey*, Valência, n. 3, p. 3-8, 2007.
- ADORNO, T. W. *La crisi dell'individuo*. Reggio: Diabasis, 2010.
- ADORNO, T. W. *La ideología como lenguaje*. Madri: Taurus, 1971.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, T. W. *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1997.
- ADORNO, T. W. *Scritti sociologici*. Milão: Einaudi, 1972.
- ADORNO, T. W. *Sobre a indústria da cultura*. Lisboa: Angelus Novus, 2003.
- ADORNO, T. W. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, T. W. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BADEN, S. et al. *Formen der kulturkritik*. Leiden: Brill, 2018.
- BÉLAND, M. *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*. Montréal: PUM, 2012.
- BENETON, P. *Histoire de mots culture et civilisation*. Paris: Fondation des Sciences Politique, 1975.
- BLOCH, E. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977.
- BRUFORD, W. *The German Tradition of Self-Cultivation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- BUKHARIN, N. *Tratado de Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970.
- CASSIRER, E. *Las ciencias de la cultura*. Ciudad de México: FCE, 1973.
- CLAUDÍN-URONDO, C. *Lênin y la Revolución Cultural*. Barcelona: Anagrama, 1978.
- COOK, D. *The culture industry revisited*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.
- CRESPI, F. *Manual de sociologia da cultura*. Lisboa: Estampa, 1997.
- DALBOSCO, C.; MÜHL, E.; FLICKINGER, H. *Formação humana*. São Paulo: Cortez, 2019.
- DE SIMONE, A. *Simmel e la filosofia della cultura*. Milão: Meltemi, 2017.
- EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2005.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FRISBY, D. *Fragments of modernity*. Cambridge: MIT, 1986.
- HAMMER, E. *Adorno and the Political*. Londres: Routledge, 2005.
- HASTEDT, H (org.). *Was ist Bildung?* Stuttgart: Reclam, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Phenomenology of intuition and expression*. Nova York: Continuum, 2010.
- HELD, D. *Introduction to critical theory*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- HERFF, J. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- HONNETH, A. *The critique of power*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- HORKHEIMER, M. *Studi di filosofia della società*. Turim: Einaudi, 1981.
- HORKHEIMER, M. *Teoria crítica*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

- JAMESON, F. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- JAMESON, F. *O inconsciente político*. São Paulo: Ática, 1992.
- JAY, M. *Marxism and totality*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- JENEMANN, D. *Adorno in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- KLAGES, L. *L'uomo e la terra*. Milão: Mimese, 1998.
- KRACAUER, S. *American Writings*. Berkeley: The University of California Press, 2012.
- KRACAUER, S. *The mass ornament*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- KROEBER, A.; KLUCKHOHN, C. *Culture*. Nova York: Viking, 1952.
- KURZ, R. *L'industrie culturelle au XXIe siècle*. Albi: Crise et Critique, 2020.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. Ciudad de México: FCE, 1959.
- LUNN, E. *Marxismo e modernismo*. Ciudad de México: FCE, 1986.
- MALDONADO, T (org.). *Técnica y cultura*. Buenos Aires: Infinito, 2002.
- MALINOWSKI, B. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MARCUSE, H. *Cultura e sociedade I*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARTY, C. *et al. Kulturkritik im namen der Freiheit*. [Berlin]: [s. n.], 2022. Transcript.
- MERQUIOR, J. G. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MÜLLER-DOHM, S. *Adorno, une biographie*. Paris: Gallimard, 2004.

- NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles III e IV*. Paris: Gallimard, 1990.
- RÜDIGER, F. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural*. Porto Alegre: PUCRS, 2003.
- SCHNEIDER, N. Was bleibt von Adornos Kulturkritik?. In: BADEN, S. et al. *Formen der kulturkritik*. Leiden: Brill, 2018. p. 61-74.
- SILJANDER, P. et al. *Theories of bildung and growth*. Rotterdam: Sense, 2012.
- SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península, 1986.
- SIMMEL, G. *Philosophy of money*. 2. ed. Londres: Routledge, 1990.
- SIMMEL, G. *Sobre la aventura*. Barcelona: Península, 1988.
- SLOTERDIJK, P. *O desprezo das massas*. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2002.
- SOBREVILLA, D. (org.). *Filosofia de la cultura*. Madri: Trotta, 1998.
- SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente*. Madri: Espasa-Calpe, 1988.
- STEINER, G. *No Castelo do Barba Azul*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- SUBIRATS, E. *A cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel, 1989.
- SWINGWOOD, A. *O mito da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Interciência, 1978.
- VOGT, J. *El concepto de historia de Ranke a Toynbee*. Madri: Guadarrama, 1974.
- WIGGERSHAUS, R. *The Frankfurt School*. Cambridge: MIT, 1995.
- WILLIAMS, R. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1969.
- WITKIN, R. *Adorno on popular culture*. Nova York: Routledge, 2003.



Clifford Geertz e o conceito semiótico de cultura

ROBERTO MALIGHETTI

A virada interpretativa

As grandes transformações das relações interculturais que marcaram a segunda metade do século XX, bem como as profundas modificações no estatuto científico do conhecimento, obrigaram a antropologia a repensar os objetivos e métodos da disciplina. Fenômenos globais, como a descolonização e a indigenização, a Guerra Fria e a ascensão dos nacionalismos nos então chamados países do Terceiro Mundo, questionaram as bases teóricas e ético-políticas da antropologia, a sua legitimidade e a sua razão de existência. As críticas investiram principalmente nos conluíus da disciplina com a empresa colonial e com o expansionismo ocidental. As acusações de ser “filha do imperialismo” ou “colonialismo aplicado” (Gough, 1968; Onoge, 1979) foram estendidas para sublinhar a cumplicidade com programas governamentais neocolonialistas, como o projeto South Seas (Kramer, 1966) e o projeto Camelot (Horowitz, 1967), e com o envolvimento de antropólogos na guerra do Vietnã e na Tailândia (Berreman, 1969; Flanagan, 1971; McCoy, 1971; Wolf; Jorgensen, 1970).

Esse contexto exerceu influências complexas e articuladas nos desenvolvimentos disciplinares. Alguns autores previram o fim da antropologia com base no fim do colonialismo (Willis, 1974) ou como consequência do esgotamento, sob o impacto da hegemonia ocidental, de um objeto de estudo identificado com sociedades primitivas ou tribais, estáticas e isoladas (Worsley, 1966). Outros estudiosos tentaram responder aos problemas éticos e políticos decorrentes das práticas de pesquisa. Em 1970, a Associação Americana de Antropologia emitiu os Princípios de Responsabilidade Profissional para chamar os antropólogos a prestarem atenção aos aspectos deontológicos do trabalho etnográfico. Textos como *Reinventing anthropology* (Hymes, 1969) ou *Anthropology and the colonial encounter* (Asad, 1973) consideraram seriamente as dimensões políticas da disciplina. A antropologia feminista, centrando-se na influência do gênero nas condições de produção do conhecimento, trouxe à tona as questões cruciais do posicionamento dos investigadores (Reiter, 1975; Rosaldo; Lamphere, 1974; Weiner, 1976).

Nesse cenário complicado, atravessado por impulsos contraditórios, a publicação, em 1973, de numa coletânea de ensaios intitulada *A interpretação da cultura*, teve um papel estratégico no processo de redefinição disciplinar. A obra de Geertz caminha num cenário determinado pela crise da representação cultural provocada pela convergência das dimensões políticas do encontro etnográfico com as epistemológicas. Como ele escreveu alguns anos depois,

[...] a história da etnografia [...] é uma das apropriações das vozes dos fracos pelas dos fortes, por mais que o seu trabalho ou os seus recursos naturais tenham sido apropriados por imperialistas mais diretos [...] comprometido nas suas origens, está comprometido nos seus atos – ventriloquizando os outros, fugindo com as suas palavras (Geertz, 1995, p. 129).

Combinando o trabalho de campo com sofisticadas reflexões a respeito da disciplina, as reflexões de Geertz sobre a interrelação entre os aspectos teóricos e políticos da antropologia estimularam os diálogos interdisciplinares sobre o estatuto científico do conhecimento e induzi-

ram uma avaliação do papel social e político do antropólogo (Malighetti, 2019, 2020b). A utilização de contribuições de diferentes campos do conhecimento – sociologia, filosofia analítica, linguística, crítica literária – e, principalmente, as aquisições da hermenêutica e das ciências contemporâneas forneceram a Geertz as ferramentas para abrir novos espaços e novas estratégias de pesquisa, impondo a modificação de uma série de *topoi* fundadores do discurso antropológico: cultura, comunidade, identidade, etnia, raça, tribo, nação.

A hermenêutica é usada por Geertz para conceber objetos (do latim *obiectum*, “que fica na frente”) e não como *Ding*, dados substanciais imediatamente encontrados “lá fora” (*Gegen-stand*) e dotados de propriedades independentes do sujeito cognoscente. Pelo contrário, é *Sache*, a questão, que é levada em consideração (Gadamer, 1965). O sujeito, por sua vez, não é um ser neutro, mas está ontologicamente fundado num horizonte linguístico (Heidegger, 1927) ou histórico (Gadamer, 1965). A teoria assume, portanto, a função do esquema kantiano: não é uma representação figurativa do objeto (*Darstellung*), mas um modelo objetificante e poético (do grego *poiein*, “fazer”) que “coloca à frente” (*Vorstellung: vor* “antes, na frente” e *stellen* “colocar”) os dados (particípio passado do latim *dare*).

A adoção das aquisições das ciências contemporâneas, por sua vez, proporcionou a Geertz uma imagem incerta e complexa de um mundo de objetos não absolutos e não localizados. A realidade é apresentada de uma forma alternativa aos simples corpos euclidianos estendidos, definidos por um espaço métrico, bem circunscrito e claramente definível em velocidade e posição. Os micro-objetos da física subatômica – prótons, nêutrons, elétrons, *quarks* – não são compreendidos de um ponto de vista individualizante e considerados como simples provas no sentido newtoniano: demonstrações, em termos causais, de uma verdade subjacente por meio das categorias imediatamente evidentes da mecânica – massa, força e movimento. As partículas do mundo subatômico não estão empiricamente presentes na sensação, nem imediata nem indiretamente no contexto idealizado do experimento. Pelo contrário, são construídos em relações contingentes com o instrumento de medição e são observáveis

apenas na interação com uma radiação que altera as condições do sistema. Como sugeriu Heisenberg (1959, p. 73), “o que observamos não é a natureza em si, mas a natureza exposta aos nossos métodos de investigação”.

A hermenêutica e as ciências contemporâneas, então, forneceram a Geertz o empreendimento científico como uma fenômeno-técnica: técnica de produção dos fenômenos, segundo a significativa expressão de Gaston Bachelard (1940). Independentemente do nível de formalização matemática ou linguística, a ciência baseia-se em mecanismos de objetivação, ou seja, nas formas como os modelos teóricos constroem seus objetos (Borutti, 1999; Geertz, 1973; Malighetti, 2019).

A antropologia geertziana, portanto, concebe a cultura eliminando a valência objetiva, considerando-a pertencente – para usar a expressão de Wittgenstein – à “rede” mais que à realidade, e configurando-a não como um espaço externo a quem a utiliza, objeto das práticas e dos discursos, mas como instrumentos empregados por diferentes atores com diferentes objetivos, finalidades e interesses (Malighetti, 2007b). Em vez de engendrar um objeto que se mostra ao observador como uma essência imutável ou um repertório estável e facilmente reconhecível de objetos, sentimentos ou ideias, o conceito de cultura compreende o produto caleidoscópico, artificial, dinâmico e aberto, de representações contingentes, precárias e parciais, e de estratégias ativamente articuladas por diferentes indivíduos e grupos em níveis variados: construções do passado ou invenções da tradição (Featherstone, 1990; Hosbawn, Ranger, 1983; Lash; Friedman, 1992; Marcus, 1992; Wagner, 1980).

Geertz (1973, p. 5) baseia seu conceito semiótico de cultura numa perspectiva weberiana: “o conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise”. No entanto, o tom e a terminologia geertziana refletem influências que ultrapassam as ciências sociais e incluem críticos literários como Burke, Frye, Percy e filósofos como Langer, Ricoeur, Ryle e Wittgenstein. A partir dessas perspectivas, Geertz elabora uma metáfora textual que, de um lado, leva a considerar a cultura como

um conjunto de significados, e, por outro, convida a pensar hermeneuticamente, não apenas em como são construídas as interpretações dos próprios interlocutores, mas também as do antropólogo.

Políticas culturais

Considerar a cultura não substancialmente, mas como modelo semiótico que permite compreender a realidade, significa pensá-la enquanto uma categoria da prática. Leva a analisar “quem cria e quem define” ou “quem manipula, na contingência e em vista de que fim” os significados culturais, através de quais dinâmicas e quais “traços”, conforme quais perspectivas hegemônicas nas diferentes contingências. Esse tipo de abordagem reflete sobre a produção e reprodução das formas culturais, no cruzamento entre sistemas simbólicos e dimensões do poder, analisando a articulação dos elementos constitutivos de complexas arenas em contínua efervescência, no interior das quais diferentes visões do mundo, interesses e poderes coligam-se, contrapõem-se e conspiram (Amselle, 2001; Appadurai, 1996; Clifford, 1988; Hannerz, 1992).

O trabalho do antropólogo é, assim, identificado com a desconstrução das construções dos atores sociais nas suas múltiplas determinações e efeitos pervasivos e no exame dos espaços de troca negociais – e, portanto, efetivamente políticos –, nos quais se define e se utiliza a cultura. Usos e mudanças são colhidos, etnograficamente, no interior das práticas, pela análise das diferentes posições e dos interesses acionados pelos protagonistas dos diversos cenários, inscritos pelo antropólogo nas suas histórias e nas temporalidades que constituem o processo de pesquisa e textualização (Malighetti, 2007a).

Demonstrar o caráter “fictício” da cultura não implica negar a sua realidade ou a realidade dos grupos que operam nas diferentes condições, nem significa que a identidade cultural seja uma invenção da imaginação, falsa ou irreal. As dinâmicas ativadas assumem uma consistência muito concreta para aqueles que com elas, ou nelas, se identificam, constituindo um

modelo atrás do qual há uma realidade que efetiva o sentimento comum de pertencimento a uma tradição e favorece a projeção de ações comuns.

Diferentes perspectivas têm considerado a coerência e a continuidade no tempo como um fator constitutivo das culturas, salientando que ao processo de construção da identidade cultural é inerente certa obtusidade, a qual serve para ocultar procedimentos e negar a sua intrínseca contingência. Keesing (1974) chama “magia dos símbolos” a transposição dos símbolos em entidades que escamoteiam a própria precariedade: traços e sinais são transformados em estruturas que adquirem autenticidade cristalizando-se em realidades aceitas em comum e em modelos identitários assentados sobre tecidos simbólicos primordiais.

Nos diferentes contextos etnográficos, o processo de etnogênese articula-se, em termos substancialistas, no modelo clássico *bed, blood and cult*, e a partir de conceitos essencialistas como territorialidade, antiguidade de ocupação, genealogia, sangue e raça, e, ainda, de mecanismos de eliminação catártica de impurezas, contaminações e contradições. Tal entificação confere às culturas uma condição de realidade autônoma e independente, abstraída do fluxo experiencial e das mudanças da vida social. Geertz analisa a esse respeito os modos como os termos “nação”, “estado”, “país”, “sociedade” e “povo” assumiram um papel central nos discursos políticos e sociais, e ilustra os seus substratos essencializantes:

[...] recorrem ao sangue, à raça e à filiação, aos mistérios e às mistificações da igualdade biológica; evocam lealdades políticas e cívicas e o nexos indissolúvel entre direito, poder e política; apoiam-se sobre agregações geográficas e limites territoriais; supõem uma consciência de origem, domicílio e pátria; referem a interação, a socialidade e a associação entre cidadãos, o encontro entre os homens e o cambiante jogo de interesses; sugerem afinidades culturais, históricas, linguísticas, religiosas ou psicológicas, algo, portanto, que se assemelhe a substratos espirituais (Geertz, 1999, p. 33).

Dotando-se de coerência sistemática interna, divisibilidade pervasiva, persistência e homogeneidade, as políticas de construção das

nações foram fundadas sobre processos homogeneizantes e homologantes. Essas “comunidades imaginadas”, como as denomina Anderson (1983), compõem artefatos políticos, produtos da cristalização de novas unidades que utilizam, de forma seletiva e manipuladora, as heranças históricas, culturais, preexistentes ou construídas para a ocasião. Em qualquer caso, respondem ao propósito político de produzir realidades socioculturais e econômicas “nacionalizadas” ou “tribalizadas” (Amselle; Mbo-kolo, 1985; Gutkind, 1970; Southall, 1970), homologadas como unidades de base fundamentalmente semelhantes, reduzidas a pedaços discretos de um mosaico construído sobre o modelo dos estados europeus. Nas palavras de Geertz (1999, p. 28), “a ilusão segundo a qual, de um extremo ao outro, o mundo se compõe de entidades do mesmo tipo, como peças de um mesmo quebra-cabeças, nasce das convenções iconográficas dos nossos atlas políticos”.

Superando as derivações durkheimianas de uma consciência coletiva que dominaria e articularia tais dinâmicas, Geertz (1999, p. 24) contrapõe a tal visão uma realidade conflitante e plural, “a imagem de um mundo que se diria um amontoado de diferenças em constante movimento, e não de um mundo de estados nacionais, tirados todos do mesmo pedaço, que, do alto de um balão, pudessem ser comodamente conhecidos e ordenados em blocos e superblocos”. Complexa e variada, essa realidade não afluiria somente nos conflitos internos dos estados ex-coloniais e pós-coloniais, mas mesmo na fragmentada situação norte-americana e na contemporaneidade europeia, ferida por trágicos epígonos da ex-Iugoslávia – “o pátio em chamas da Europa” (Geertz, 1999, p. 70).

Sob a hegemonia da ciência positivista, a antropologia desempenhou um papel de primeiro plano na produção de coerentes sistemas integrados de estruturas correlatas e funcionais, compreensíveis e monografáveis através da “observação participante”, oximórica metodologia de criação de unidades discretas com limites bem definidos, autênticos e puros. Essas concepções orgânicas e mecanicistas travaram uma relação particularmente estreita com os processos de construção dos estados nacionais e com o pragmatismo das administrações coloniais. No Reino Unido, em

particular, conjugaram-se os modelos de referência do *dual mandate* e da *indirect rule* com a análise funcionalista, apoiada na interdependência das partes do sistema social, entendido como um todo integrado. Contudo, um dos casos mais evidentes do envolvimento da disciplina nas dinâmicas essencialistas é representado pelo papel de antropólogos e estudiosos da tradição *volkekunde*, no terem fornecido as bases ideológicas do regime do *apartheid* e da divisão da África do Sul em comunidades étnicas, concebidas como *ontical human unit* (Coertze, 1978, p. 1). Os ideólogos do National Party e os ministros do Ministério da Cooperação e Desenvolvimento que dirigiu as políticas do *apartheid* a partir de 1978, alguns dos quais doutores em Antropologia na University of Oxford (Grillo; Rew, 1985, p. 135), usaram os instrumentos da antropologia para vislumbrar, no sistema de segregação racial, o “respeito” de cada uma das tradições culturais locais, conservadas em suas autenticidades e purezas e imunes à possibilidade de contaminação (Malighetti, 2020a).

No interior dos estados, a ideologia culturalista promoveu políticas “multiculturais” baseadas na exclusão das minorias em função da defesa da identidade nacional. Aumentando a fragmentação e o risco de *apartheidização* da distância entre as componentes da sociedade – em vez de promover sua participação na sociedade e na cultura –, o multiculturalismo revelou-se o lado obscuro da monocultura. A homogeneização nacional é alcançada mediante a anulação integrativa ou excludente da diferença (Malighetti, 2002). Refletindo sobre a imagem “divisionista”, que é como “um quebra-cabeças de cartas”, Geertz mostra os seus efeitos políticos:

[...] dissolvem-se, assim, ou se bloqueiam, todos os níveis de diferenciação, todas as dimensões de integração que se encontram entre a menor comunidade universalmente aceita (‘determinada cultura’ ou ‘determinado grupo étnico’) e a maior (‘nação’ ou ‘estado’) [...] As peças foram reunidas e ordenadas, as relativas anotações completadas, faltando, porém, seus entrecruzamentos (Geertz, 1999, p. 67-68).

As lógicas multiculturais se caracterizam pelo reconhecimento e pela institucionalização das diversidades em função da sua homologação ou da

sua marginalização. A tendência é considerar autoexcludentes as identidades múltiplas: pode-se ter apenas uma, que, do contrário, não se torna visível nos nichos criados pelas políticas públicas. Essa “visão monocórdia” (Geertz, 1999, p. 84), enfatizando as fronteiras e a mútua distinção, selecionando a divisão e não a intrínseca compenetração entre culturas, corresponde aos precisos entendimentos políticos dos diferentes estados nacionais, reproduzindo o que Geertz (1999) chama de nacionalismo liberal do Oitocentos tardio e do primeiro Novecentos e promovendo uma ideologia nacionalista, fundada sobre uma unidade territorial e sobre uma autenticidade histórica e cultural “em que se harmonizam ‘limpeza étnica’ e ‘nacionismo’” (Geertz, 1999, p. 60).

Sob esse ângulo de percepção, o multiculturalismo pode considerar-se o modo como o Estado nacional se descreve e pensa a si mesmo, uma manifestação da reação contemporânea à deslegitimação e às ameaças de erosão da hegemonia das culturas dominantes. Reificando e enfatizando as diferenças e as divisões, a política multiculturalista não leva em conta as compósitas realidades nacionais no seu conjunto, nem as diferenças culturais no âmbito de cada Estado. Com isso, rechaça a dimensão da mudança e da articulação interna, a não ser enquanto efeito de intervenções e “entes patogênicos” externos, como a imigração, mas, curiosamente, não como a globalização, considerada como fenômeno “evolutivo” e, portanto, “interno”. A diferença é atribuída exclusivamente a uma inverossímil cultura “extracomunitária” homologada como única “diversidade” no conjunto da sociedade nacional, e usada como bode expiatório de todos os problemas.

Muitas vezes, o multiculturalismo promove uma superação do conceito de direito baseada na ideia de que as políticas para tais grupos são específicas, alternativas e separadas pelos problemas de cidadania. As leis excepcionais e os serviços emergenciais promovem ações que governam as contraposições entre os grupos que institucionalizam. O poder de proclamar formas jurídicas excepcionais ou transitórias, como também a suspensão legal da validade das leis ordinárias, exercitam um domínio totalitário, sem qualquer mediação (Agamben, 1995; Benjamin, 1955; Schmitt, 1922).

Conforme mostrou Giorgio Agamben, a estrutura topológica do estado de exceção é uma técnica de governo paradigmática enquanto geradora da ordem jurídica. É uma figura relacional que não se funda simplesmente na alteridade com respeito às normas jurídicas, mas no “ser tomado de fora”, no “estar fora e mesmo assim pertencer” e, portanto, ser incluído através da sua própria exclusão (Agamben, 2003). Consiste num mecanismo que exclui mantendo a relação com a norma na forma da sua suspensão: não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, interrompendo-se, gera a exceção e somente assim se constitui enquanto regra (Agamben, 1995). Esta, deixando de se aplicar, compreende o que a excede e, ao mesmo tempo, cria e define o espaço no qual a ordem jurídico-política assume valor discriminatório e conservador das ideologias e das práticas de marginalização integrativa.

O aparato da exceção modela as políticas de integração social parcial e assimétrica e promove perfis de cidadania limitada. Os seus dispositivos geram uma forma de exclusão que se materializa nos espaços especiais: nas comunidades discriminadas de refugiados, imigrantes, clandestinos, vítimas e prisioneiros de guerra, homens e mulheres traficados, reservas indígenas e favelas (Malighetti, 2011). Esses lugares materializam as possibilidades de normalização da exceção. Em tais recintos, delimitados por cercas territoriais e simbólicas, o sistema legal, através de sua suspensão excepcional: inclui e controla o que exclui; determina a desistoricização e a despolitização da realidade dramática em que uma grande parte da população vive; e garante uma ordem eficaz ao conter as possibilidades de reação à condição de pobreza e privação.

A dimensão biopolítica (Foucault, 1976) do estado de exceção destaca os quadros jurídicos e políticos das relações entre o Estado e os indivíduos em termos paradoxais. Embora a lei clássica pense em termos de indivíduos e de sociedade, de cidadãos e de Estado, o aparato especial raciocina em termos de entidades abstratas, destinadas a serem identificadas, pesquisadas, recenseadas, registradas, contadas, quantificadas, catalogadas, etnizadas. As estratégias e as categorias diagnósticas das administrações, exportáveis em todos os contextos, reduzem a identificação dos cidadãos

à biologia, à “abstrata nudez do ser unicamente humano e nada mais” (Arendt, 2000, p. 327) ou à “vida nua” (Agamben, 2003).

O papel social e público do antropólogo

Geertz (2004, p. 223) propõe uma superação das conceituações do mundo baseadas em categorias anacrônicas que reproduzem os modelos assimétricos simples com os quais tanto a ciência como a política têm pensado a diferença cultural: “o contraste ‘alterizante’ nós/eles parece externo e fora de moda, um terreno baldio das desaparecidas oposições binárias *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, selvagem e civilizado, mecânico e orgânico, subdesenvolvido e desenvolvido, tradicional e moderno”. Não apenas “eles” estão “aqui” com “nós”, escreve Geertz (2000, p. 93) observando que “os xiitas, digamos, por serem outros, constituem um problema, mas os torcedores de futebol, por exemplo, sendo parte de nós, não o constituem”. Sobretudo, o autor convida a refletir sobre a articulação que está no âmago de toda cultura e sociedade:

[...] o mundo social não se divide, em suas articulações, entre um nós perspicuo, com o qual podemos ter empatia, por mais que sejamos diferentes entre nós, e um eles enigmático, com o qual não podemos ser empáticos, por mais que defendamos até a morte o direito de serem diferentes de nós. A gentalha começa muito antes do Canal da Mancha (Geertz, 2000, p. 76).

Recusando-se a considerar a realidade como formada por “unidades emolduradas, espaços sociais com limites definidos”, Geertz (2000, p. 103) propõe uma concepção complexa das culturas e das relações interculturais, na qual “as abordagens seriamente distintas da vida” aparecem como “misturados em espaços mal definidos, espaços sociais cujos limites não têm fixidez, são irregulares e difíceis de localizar”. As suas observações ensejam pensar que toda cultura é o produto de uma longa história de apropriações, resistências, compromissos, em contínuo movimento, fundada sobre negociações, antagonismos, incoerências e contradições.

Sob tal perspectiva, as culturas não “ficaram loucas” (Clifford, 1988) apenas na contemporaneidade, por efeito da globalização – a qual, de todo modo, não é uma dinâmica recente –, mas, ao contrário, constituiu, atravessando-a, a história da humanidade. Não só “nem a Roma dos Césares era lá tão homogênea” (Geertz, 2000, p. 79), mas também “as pessoas que furavam o nariz ou usavam tatuagens no corpo, ou que enterravam seus mortos em árvores, talvez nunca tenham sido os solitários que presumimos que fossem” (Geertz, 2000, p. 92).

A perspectiva geertziana instiga à reformulação das dicotomias do discurso modernista – modernidade-tradição, centro-periferia, globalidade-localismo etc. –, substituindo-as por múltiplas e complexas articulações, “patchworks onipresentes” (Geertz, 1999, p. 16), “panoramas e colagens”, em lugar de “paisagens e naturezas-mortas” (Geertz, 2000, p. 85). A realidade passa a ser vista como uma “imensa montagem das diversidades justapostas” (Geertz, 2000, p. 86), um “todo” que paradoxalmente é “extremamente irregular, lábil e indeterminado (Geertz, 1999, p. 68):

[...] a globalização crescente comporta um aumento das novas diferenciações, e interconexões cada vez mais globais fazem contrapartida a divisões cada vez mais intrincadas. Cosmopolitismo e provincianismo não estão mais em contraste, mas, pelo contrário, se entrecruzam e reforçam mutuamente (Geertz, 1999, p. 57).

Pondo em destaque a relação exotizante entre distância e diferença (Affergan, 1987; Clifford, 1988) e a imediata coincidência de lugar, cultura e identidade (García Canclini, 1990; Hannerz, 1992), o enfoque geertziano propõe-se a analisar as reelaborações locais da modernidade, mostrando que as ideias e as práticas “globais” são apropriadas e reescritas nas práticas “locais”, produzindo a fragmentação e a dispersão da modernidade em mais modernidades, construídas “de baixo para cima” e em constante proliferação. Tais modernidades, que Jean e John Comaroff (1993, p. 1) definiram como “múltiplas”, geram fortes contratendências em face às estratégias globalizantes, mostrando um dinamismo fundamentado na fusão, na mesclagem e na oposição. À ideia de processos que devessem

fazer o moderno tomar o lugar do tradicional sobrepõe-se a ideia de realidades negociais produzidas essencialmente pelo “co-pertencimento” da modernidade e da tradição, do global e do local.

Geertz, portanto, se opõe à ideologia dominante, “repacificante”, da globalização entendida como algo inevitável e, sobretudo, já alcançada, que resolve os conflitos e a articulação interna. A sua posição alternativa abre um horizonte capaz de organizar, em termos não dicotômicos, as relações entre local e global, particular e geral, centralização e descentramento. Por um lado, recusa encarar o global ou o híbrido como união sincrética ou como mesclagem de segmentos separados e distintos. Por outro, enseja compreender o local como algo que se cria continuamente no dia a dia da experiência e da relação com os mais vastos contextos englobantes.

O local e o global são compreensíveis em suas estratificações contingentes, nas práticas, nos saberes, nas relações, em suas recíprocas influências (Appadurai, 1996; Gupta; Ferguson, 1997). Como não é possível encontrar “a humanidade face a face” a não ser que esse encontro se realize nas particularidades de um indivíduo singular ou de um grupo, da mesma forma, não é possível pensar práticas globais não inseridas “densamente” em contextos particulares que dão vida a essas práticas e delas recebem o sentido: “a variedade tem origem no modo como são situadas e combinadas as práticas constitutivas desses estilos de vida”. Citando uma imagem célebre de Wittgenstein, Geertz (1999, p. 26) reitera que “não há um fio único capaz de atravessá-los todos, de defini-los e torná-los uma totalidade”. Ao contrário, o que há “são apenas sobreposições de diversos fios que se cruzam e se entrelaçam, que partem de onde outros fios se rompem, que estão em recíproca tensão e formam um corpo compósito, localmente variado e globalmente integrado”. Portanto, o papel do pensamento crítico é “isolar os fios, localizar os nós, os laços, os ligamentos e as tensões, ter em mente que trabalhamos com um corpo compósito e sondar a sua profunda variedade” (Geertz, 1999, p. 26).

A perspectiva wittgensteiniana tem em mira as redes de interconexões que penetram os contextos locais mais periféricos e produz a visão de um mundo plurívoco e heteroglossa, cujas fronteiras culturais são cada

vez mais confusas e mutáveis, sistematicamente hibridizadas, pela agregação sincrética de traços heterogêneos em novas e instáveis configurações. As “impurezas” passariam a ser fertilizantes para novas sínteses e “emersões” culturais e sociais (Agier, 2001; Clifford, 1988):

[...] é difícil encontrar-se qualquer comunalidade de ideias, de formas de vida, de comportamentos ou de expressões que, por sua vez, não se decomponha em entidades menores e imbricadas uma na outra, ou não fermente e não forme identidades maiores e mais amplas que se sobrepõem a outras identidades (Geertz, 1999, p. 65-66).

Para Geertz, então, a pesquisa de uma totalidade “não constitui um fio condutor confiável” bem como o “isolamento dos outros termina por ser um ideal inalcançável”. A “totalidade” é entendida como um “campo de diferenças” que se cruzam em todos os níveis, desde os menores e familiares, aos maiores, regionais, nacionais e internacionais: “Não enxergamos mais unidades bem definidas que nada mais esperam senão serem ordenadas segundo uma espécie de tabela mendeliana dos gêneros naturais, mas, sim, um nó, desatado apenas em parte, de diferenças e semelhanças” (Geertz, 1999, p. 61).

A partir dessas perspectivas, Geertz, já na década de 90, comentou sobre a importância da irrupção, na cena contemporânea, de grande número de novos países, de pequenas e médias dimensões, originadas do “naufrágio do projeto colonial”, que já não cuidam de repetir o modelo homogeneizante do “estado nacional” oitocentescos europeus. Mesmo sem conhecer a realidade formalmente e constitucionalmente multinacional de muitos Estados latino-americanos, o aporte do que Geertz chama “revolução do Terceiro Mundo” consiste em ter destacado “a natureza compósita da cultura, por isso mesmo negada pelo nacionalismo europeu” (Geertz, 1999, p. 64) e mostra que o Estado nacional é “uma estrutura cultural imensamente heterogênea, muitas vezes quase aglomerados arbitrários de povos, delimitados por fronteiras traçadas no passado por jogos da política europeia” (Geertz, 1999, p. 65).

Em tais contextos híbridos, Geertz (2000, p. 86) sugere à antropologia assumir o difícil papel, que lhe é próprio, de identificar os “usos da diversidade”: “o de que precisamos são novos modos de pensar, capazes de frequentar particularidades, individualidades, estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades” (Geertz, 1999, p. 21). Isso constitui um dos maiores “desafios morais” da contemporaneidade “um ingrediente de praticamente todos os outros que enfrentamos, desde o desarmamento nuclear até a distribuição equitativa dos recursos mundiais” (Geertz, 2000, p. 86).

A antropologia geertziana, portanto, abre espaços significativos para ler as potencialidades alternativas de construir as sociedades e de pensar as economias e as políticas (Escobar, 1995). Pensar as realidades em termos de “conglomerados de diferenças profundas e fundamentais, que se opõem a qualquer reunião” (Geertz, 1999, p. 20-21) permite individualizar e compreender as maneiras pelas quais *Les damnés de la terre* (Fanon, 1961), os proletários e os migrantes, os indígenas e os indigentes, os desempregados e os refugiados, as subjetividades marginais e periféricas, marcadas por múltiplas tradições, podem reatar o fio de uma história interrompida pelo tráfico de escravos, pelo colonialismo, pela modernização, pela industrialização e pela urbanização selvagem.

Na perspectiva da “centralidade das margens” (Malighetti 2012b), o antropólogo pode assim identificar como diferentes formas de subjetividade são portadoras das questões não baseadas apenas sobre o direito de ser diferente em relação às normas hegemônicas da comunidade nacional, ou nas concepções das políticas do “reconhecimento” de Charles Taylor (1994) ou da cidadania cultural de Renato Rosaldo (1993). Sobretudo, esses laboratórios de novas formas de cidadania superam a aquisição formal e político-legal de princípios já definidos e reconhecem ativamente novos direitos, baseados na ligação entre aspectos materiais, econômicos, culturais, históricos, sociopsicológicos, ecológicos e políticos (Malighetti, 2010).

Experiências “por baixo” exibem a complexidade e a dinamicidade das práticas da vida cotidiana, subtraídas à lógica liminar e articuladas em arenas efervescentes nas quais distintas visões de mundo, interesses e

poderes se ligam e se contrapõem. Suas experiências emancipadoras oferecem a possibilidade de enfrentar as dramáticas desigualdades sociais e tentam superar as desastrosas abordagens assistenciais, as perigosas intervenções emergenciais e especiais, as misericordiosas e contraditórias ações humanitárias, em favor de iniciativas integradas e multissetoriais baseadas nas potenciais alternativas dos recursos humanos locais. Novas subjetividades, emancipando-se de sua categorização como marginais, recuperam sua centralidade: buscam a emancipação de uma “inclusão-excludente”, limitada à precária reprodução biológica de exércitos industriais de reserva (Marx, 1867) e constroem espaços para conquistar uma presença que excede as dramáticas injustiças socioeconômicas e altera as formas da participação política. Procuram formas econômicas coletivas que não favorecem um bem-estar material devastador para os laços sociais e o ambiente, rompendo com a destruição perpetuada em nome da globalização e do desenvolvimento (Malighetti, 2012a, 2013).

A visão particularizante da disciplina e sua perspectiva relativizadora, transversal e comparativa podem introduzir elementos eminentemente subversivos em relação às variedades codificadas e institucionalizadas: “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa” (Geertz, 1984, p. 83). A função crítica da antropologia geertziana, que criou muitos problemas para a sua aceitação da parte de disciplinas demasiado seguras de si, possibilita, dessa forma, desenvolver um papel social de importância cada vez maior:

[...] temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Austrolopitecos, Malandros, Cliques Fonéticos, Megalito: apreçoamos o anômalo, mascateamos o estranho, mercadores que somos de espanto (Geertz, 2000, p. 64).

Referências

- AFFERGAN, F. *Exotisme et alterité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer II: stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- AGIER, M. *Aux bords du monde, le réfugiés*. Paris: Flammarion, 2001.
- AMSELLE, J. L. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.
- AMSELLE, J. L.; MBOKOLO, E. (org.). *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte, 1985.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- APPADURAI, A. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.
- ASAD, T. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Humanities Press, 1973.
- BACHELARD, G. *A filosofia do não*. Paris: Presses Universitaires de France, 1940.
- BENJAMIN, W. *A tarefa do tradutor*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008.
- BERREMAN, G. R. Por detrás de muitas máscaras. In: GUIMARAES, A. Z. *Desvandando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1980. p. 123-176.
- BORUTTI, S. *Filosofia delle scienze umane*. Milano: Mondadori, 1999.

- CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- COERTZE, D. Volkekunde, South African. *Journal of Ethnology*, London, n. 1, p. 1-17, 1978.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Modernity and its Malcontents: ritual and power in post-Colonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- ESCOBAR, A. *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FANON, F. *Les Damnés de la Terre*. Paris: La Découverte, 1961.
- FEATHERSTONE, M. (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- FLANAGAN, P. *Imperial Anthropology: Thailand, a helping hand for the Hill People*. Sydney: AICD occasional paper, 1971.
- FOUCAULT, M. *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Bogotá: Banco de la República, 1990.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEERTZ, C. After the Revolution, The Fate of Nationalism in the New States. In: BARBER, B.; INKELES, A. (org.). *Stability and Social Change*. Brown: Little, 1971. p. 357-376.
- GEERTZ, C. Anti Antirrelativismo. In: GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 47-67.
- GEERTZ, C. *Atrás dos fatos: dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

- GEERTZ, C. Esistere è Avere Fiducia nel Proprio Modo d'Essere. Rituali come Sistemi Modello. In: CIMMINO, L.; SANTAMBROGIO, A. *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*. Perugia: Morlacchi Editore, 2004. p. 211-30.
- GEERTZ, C. *Mondo globale mondi locali*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- GOUGH, E. K. New Proposals for Anthropologists. *Current Anthropology*, Chicago, v. 9, p. 403-435, 1968.
- GRILLO, R.; REW, A. (org.). *Social Anthropology and Development Policy*. London: Tavistock, 1985.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (org.). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds for a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- GUTKIND, P. W. C. *The Passing of the Tribal Man in Africa*. Leiden: Brill, 1970.
- HANNERZ, U. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HOROWITZ, L. (org.). *The Rise and the Fall of Camelot Project*. Cambridge: MIT Press, 1967.
- HOSBAWN, E. J.; RANGER, T. (org.). *A invenção da tradição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- HYMES, D. *Reinventing Anthropology*. New York: Random House, 1969.
- KEESING, R. Theories of Culture. In: BOROFSKI, R. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1974. p. 73-97.
- KILANI, M. *L'invention de l'autre*. Lausanne: Editions Payot, 1994.
- KRAMER, F. *Breaking Ground: notes on the distributions of some simple Tillage Tools*. Sacramento: Sacramento Anthropological Society, 1983.

- LASH, S.; FRIEDMAN, J. (org.). *Modernity and Identity*. New York: Blackwell, 1992.
- MALIGHETTI, R. *Antropologia Applicata: problemi e prospettive*. Brescia: Morcelliana, 2020a.
- MALIGHETTI, R. Arenas identitárias e cidadania: políticas e práticas do confronto. *Revista de Políticas Públicas*, São Luís, p. 181-192, 2010.
- MALIGHETTI, R. *Clifford Geertz. o trabalho do Antropólogo*. Salvador: Edufba, 2019.
- MALIGHETTI, R. Exceder as exceções: práticas quilombolas de novas cidadanias. In: BANAL, A. *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*. Curitiba: Apris, 2013. p. 250-282.
- MALIGHETTI, R. Il Tragico Ossimoro: Note sulla Deriva Monoculturale del Multiculturalismo. *Passaggi Rivista Italiana di Scienze Transculturali*, Roma, v. 4, p. 38-52, 2002.
- MALIGHETTI, R. La centralità dei margini. In: KOENSLER, A.; ROSSI, A. *Comprendere il dissenso: prospettive etnografiche sui movimenti sociali*. Morlacchi: Perugia, 2012a. p. 7-11.
- MALIGHETTI, R. *O Quilombo de Frechal. Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira remanescentes de escravos*. Brasília, DF: Edições do Senado Federal, 2007a.
- MALIGHETTI, R. Políticas de Marginalización y Nuevas Formas de Ciudadanía en las Favelas de Rio de Janeiro. In: CUELLAR, R. E.; GORZA, P. *La problemática de la inseguridad*. La Paz: Observatorio de Políticas Públicas y Sociales Universidad Mayor de San Andrés, 2012b. p. 79-99.
- MALIGHETTI, R. *Politiche dell'identità*. Roma: Meltemi, 2007b.
- MALIGHETTI, R. The Work and Legacy of Clifford Geertz. An Essay on the Interpretive Turn in Anthropology. In: BÉROSE - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. Paris: IIAC- LAHIC, 2020a. p. 73-89. Disponível em: <http://www.berose.fr/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

- MARCUS, G. (org.). *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press, 1992.
- MARX, K. *Das Kapital: kritik der politishen ekonomie*. Berlin: Dietz, 1867.
- MCCOY, A. Subcontracting Counterinsurgency: academics in Thailand. *Buletin of Concerned Asian Scholars*, Cambridge, p. 56-70, 1971.
- ONOGÉ, O. F. The Counter-Revolutionary Tradition in African States. In: HUIZER, G.; MANNHEIM, B. (org.). *The Politics of Anthropology*. The Hague: Mouton, 1979. p. 45-65.
- REITER, R. R. Toward an Anthropology of Women, New York and London. *Monthly Review Press*, New York, 1975. Não paginado.
- ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- ROSALDO, R. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press, 1993.
- SCHMITT, C. *Die Diktatur*. Munchen: Duncker e Humbkot, 1921.
- SOUTHALL, A. W. The Illusion of Tribe. *Journal of African and Asian Studies*, Praha, n. 5, p. 28-50, 1970.
- TAYLOR, C. *Multiculturalism*. Princeton: Princcteton University Press, 1994.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago, 1980.
- WEINER, A. B. *Women of Value, Men of Renown: new perspectives in Trobriand Exchang*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- WILLIS, M. S. Skeletons in the Anthropological Closet. In: HYMES, D. *Reinventing Anthropology*. New York: Random House, 1969. p. 121-52.
- WOLF, E. R.; JORGENSEN, J. G. Anthropology on the Warpath in Thailand. *New York Review of Books*, New York, p. 26-35, 1970.
- WORSLEY, P. *Third World. A Vital New Force in International Affairs*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.



Pierre Bourdieu e a cultura

GABRIEL PETERS

Introdução

Quando pensamos na relação entre “sociologia” e “cultura”, duas possibilidades se abrem: 1) uma teorização mais geral sobre o papel da cultura na vida social; e 2) um conjunto de linhas de pesquisa sobre as manifestações culturais particulares que compõem o objeto da chamada “sociologia da cultura”, como a pintura, a fotografia, a música popular e a literatura. Como convém a um autor que conjugou uma teoria geral do mundo social que confere relevo central à sua dimensão simbólica, de um lado, e um programa de pesquisa empírica sobre domínios diversos de produção cultural, de outro, o sociólogo francês Pierre Bourdieu tornou-se uma figura-chave para os dois eixos de reflexão citados.

A vida dupla da cultura: objetivismo, subjetivismo e praxiologia

A concepção bourdieusiana da cultura, assim como o programa de pesquisa sobre estruturas, processos e práticas culturais ao qual ela está

ligada, é parte de uma teoria mais abrangente do universo societário. Tal teoria atende a dois propósitos fundamentais: a superação da dicotomia entre modos *objetivistas* e *subjetivistas* de conhecimento do social através de uma abordagem *relacional* e *praxiológica* – ou, mais simplesmente, de uma “teoria da prática”; e a apreensão do *poder simbólico* em suas múltiplas manifestações, o que inclui as estruturas e dinâmicas dos diversos *campos* que formam as sociedades modernas. No que se segue, analisarei tais eixos analíticos com um foco especial sobre o papel da cultura, entendida por Bourdieu, no seu sentido mais geral, como a *dimensão simbólica* do mundo social. Tal qual a própria sociedade, a cultura possui uma “vida dupla”: ela existe como *objetividade*, na forma de estruturas simbólicas coletivas e impessoais – por exemplo, idiomas naturais, cosmologias religiosas, o saber acumulado como patrimônio compartilhado de um campo científico etc.; e existe como *subjetividade*, na forma de esquemas mentais e corpóreos de percepção, avaliação e ação que são a interiorização, via experiência socializadora, daquelas estruturas simbólicas que os agentes encontram nos seus ambientes coletivos.

As dificuldades na captura da interrelação entre as dimensões objetiva e subjetiva do mundo social, dificuldades que também se aplicam à cultura como objetividade e subjetividade, levam ao que Bourdieu (2009, p. 43) chama de “a mais danosa... de todas as oposições” que atravessam as ciências sociais, a saber, entre o *objetivismo* e o *subjetivismo* como modos de conhecimento. Como fará posteriormente na sua síntese entre análises internalistas e externalistas de sistemas simbólicos – ver a seguir –, Bourdieu quer superar a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo não pelo descarte desses modos de conhecimento, mas por uma articulação de suas forças analíticas que escape, ao mesmo tempo, de suas respectivas fraquezas.

Abordagens objetivistas da cultura tomam estruturas culturais, tais quais mitos ou saberes científicos, como realidades que subsistem independentemente de quaisquer de seus usuários individuais. A primazia dada à dimensão objetiva sobre a dimensão subjetiva da cultura se atrela, no objetivismo, à tese que estruturas e sistemas culturais operam, pelo

menos em larga medida, como *determinantes inconscientes* do pensamento e da conduta dos indivíduos humanos. A despeito de diferenças na identificação dos “locais analíticos” da cultura (Reckwitz, 2002), como a mente humana para Lévi-Strauss (1973) ou as formações discursivas para o Foucault de *As palavras e as coisas* (2000), perspectivas objetivistas têm em comum uma visão dos agentes individuais como *veículos* de estruturas culturais que eles fundamentalmente não compreendem nem controlam¹. Bourdieu foi profundamente influenciado por algumas abordagens objetivistas da cultura, em particular pelo *estruturalismo* nas suas versões linguística (Saussure, 1971) e antropológica (Lévi-Strauss, 1973). As teorias estruturalistas ensinam que quaisquer ações dotadas de significado no mundo social, desde uma conversa cotidiana até o gesto de deferência de um filho em relação ao pai, pressupõem estruturas simbólicas coletivas que precedem os agentes, fornecendo as *condições gerativas* de possibilidade daquelas ações².

Isso dito, Bourdieu concluirá que as regras inerentes aos sistemas simbólicos, mapeadas pelo objetivismo estruturalista como independentes dos agentes que as utilizam, são condições *necessárias*, porém *não suficientes* das ações orientadas por aqueles sistemas. Por que? Porque, longe de serem meras execuções mecânicas de regras estruturais, tais condutas derivam de agentes capazes de aplicar aquelas regras de maneira *estratégica* – *i.e.*, guiada por interesses – e *inventiva* – *i.e.*, guiada por habilidades

1 Não são os seres humanos que pensam os mitos, escreveu Lévi-Strauss (2004, p. 31), mas os mitos que pensam nos seres humanos; não são os sujeitos que constituem o discurso, sugeriu Foucault no auge de sua fase arqueológica (2000), mas os discursos que constituem os sujeitos; não são os falantes que falam a língua, sustentam diversas abordagens saussurianas e neosaussurianas, mas a língua que fala através deles (Derrida, 1971); e assim por diante.

2 Falantes só podem conversar, por exemplo, porque partilham conexões entre sons e sentidos – “significantes” e “significados” – que nenhum deles inventou, mas que eles encontraram na língua como uma estrutura coletiva e impessoal. A interação face a face entre pais e filhos só pode ser tornada inteligível, por seu turno, pela referência a *regras de parentesco* não diretamente observáveis, as quais compõem uma estrutura simbólica que informa e, ao mesmo tempo, transcende aquela particular situação interativa, pois influencia outras tantas interações na mesma coletividade.

práticas e competências improvisativas – em contextos sociais particulares de uso³.

Dar conta das capacidades de agência por meio das quais as estruturas simbólicas são convertidas em *práticas* socioculturais não significa abandonar as conquistas analíticas do objetivismo, escreve Bourdieu (1990, p. 152), mas tomá-las como um *momento* da teorização e da pesquisa sociológicas. O “momento objetivista” de reconstrução das estruturas sociais – espaços e campos de posições – e culturais/simbólicas – sistemas de símbolos – nas quais os agentes estão imersos e pelas quais são socializados tem de ser complementado, nesse sentido, por um “momento subjetivista”. Trata-se de combinar a análise de como as estruturas sociais e simbólicas condicionam as subjetividades dos agentes a uma investigação complementar: como tais agentes, através de suas condutas cotidianas, contribuem para a reprodução ou transformação daquelas estruturas sociais e simbólicas. Abordagens subjetivistas como a fenomenologia de Schütz, a etnometodologia de Garfinkel ou a tradição da microsociologia interacionista mostram, todas elas, que as ações mais cotidianas não são automatismos mecânicos. Elas são desempenhos inteligentes e fundados em habilidades práticas, várias das quais mobilizadas de modo implícito e não reflexivo – por exemplo, os raciocínios intuitivos pelos quais revezamos entre escuta e fala na conversa com outra pessoa.

3 As regras que governam o ciclo do dar-receber-retribuir na dádiva (Bourdieu, 2009), por exemplo, não especificam os modos pelos quais os agentes podem manipular os intervalos temporais entre os atos desse ciclo, a depender de seus interesses estratégicos, como criar suspense quanto ao momento da retribuição, e habilidades práticas, a exemplo do senso intuitivo – socialmente adquirido – que garante que aquele intervalo para retribuir a dádiva não seja nem demasiado longo nem demasiado curto. De maneira similar, longe de ser mera execução da língua, a qual não tem como especificar de antemão as exatas situações de fala que os falantes encontrarão, a fala situada também deriva das maneiras pelas quais os agentes, guiados por um senso prático, adaptam inventivamente o idioma às suas circunstâncias sociais de uso: o interesse em persuadir o interlocutor mais do que em relatar objetivamente um fato, a necessidade de respeitar uma hierarquia entre os falantes, o caráter mais ou menos (in)formal do contexto de fala etc. (Bourdieu, 1996a).

Bourdieu (2001b, p. 212) valoriza esse veio analítico, mas afirma também que falta a abordagens subjetivistas um exame de como os próprios interesses e habilidades que os agentes mobilizam em suas ações derivam de sua socialização prévia em estruturas sociais e simbólicas, justamente aquelas mapeadas pelo “momento objetivista”. Assim, a articulação entre os momentos objetivista e subjetivista da inteligência sociológica leva não apenas ao reconhecimento da *interdependência* entre as dimensões objetiva e subjetiva da cultura, mas também à conclusão de que o produto histórico dessa interrelação é a *prática*. Ao caracterizar seu modelo analítico como *praxiológico*, Bourdieu elege a prática como o modo fundamental de existência da vida societária, bem como a instância na qual se encontram aspectos do mundo societário normalmente tratados de modo dicotômico pelas ciências sociais. Contra o objetivismo e o subjetivismo, Bourdieu (1988, p. 40) sustenta que nem a dimensão objetiva nem a dimensão subjetiva são suficientes, por si sós, para produzir as práticas, já que estas são produtos do *encontro histórico* entre aqueles “dois estados do social” – ou, podemos acrescentar, dois estados do cultural, já que o teorema vale para quaisquer práticas comumente tomadas como do domínio da cultura⁴.

O conceito fundamental na síntese praxiológica entre objetivismo e subjetivismo é o de “*habitus*”: uma “subjetividade socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 126) que é tanto a marca do social no indivíduo quanto o motor que leva o indivíduo a deixar suas marcas no social. Por ser social-

4 Um mesmo estoque de disposições linguísticas adquiridas via socialização, por exemplo, gerará práticas e efeitos diferentes em condições objetivas de uso também diferentes: o domínio profundo do português não é de muita utilidade quando é preciso comunicar-se em uma língua radicalmente distinta em um país estrangeiro, assim como um mesmo modo de falar considerado inteligente e erudito em um campo acadêmico será tido por estranho e afetado em diversos cenários sociais diferentes. A existência objetiva de um quadro de Van Gogh ou de uma sinfonia de Beethoven não determina, por si só, a experiência estética dos agentes que com elas entram em contato, já que tal experiência depende também de como a mensagem da obra é decifrada e avaliada pelas disposições subjetivas que tais agentes trazem à sua fruição, disposições variáveis conforme sua socialização de classe, por exemplo, o acesso desigualmente distribuído a um “capital cultural” de referências artísticas socialmente prestigiadas e tidas por “legítimas”.

mente gerado e socialmente gerador, “estrutura estruturada” (pelo social) e “estrutura estruturante” (do social), o *habitus* joga um papel central na dialética entre objetividade e subjetividade. Bourdieu conceitua o *habitus* como um conjunto de disposições mentais e corpóreas: propensões a agir, pensar, sentir, perceber, classificar, avaliar etc. que resultam da interiorização, pela subjetividade, das condições de existência em que ela foi socializada. As disposições subjetivas reunidas no *habitus* são tanto da ordem da *vontade* – i.e., os interesses que impulsionam os agentes a agir no mundo social, investindo em algum dos seus “jogos” e disputas – quanto das *competências* – i.e., as habilidades práticas que capacitam os agentes a produzir efeitos nos seus ambientes societários. Em diferentes momentos de sua obra, Bourdieu caracteriza o *habitus* como um conjunto de “estruturas mentais”; ao passo que, em outros, ele o localiza nos corpos dos agentes. O fundamental para ele, no entanto, não é escolher entre “mente” e “corpo” como *loci* do *habitus*, mas, ao contrário, justamente avançar uma *concepção não dualista do habitus como inseparavelmente mental e corpóreo*.

O *habitus* tende a ser *durável*. Na medida em que sua formação é “estratificada” no tempo, as disposições mentais e corpóreas adquiridas nas primeiras fases da socialização ganham certa inércia, pois influenciam as respostas do agente às suas experiências socializadoras subsequentes. Por exemplo, montantes desiguais de capital cultural, isto é, de conhecimentos e competências socialmente valorizados, a que as crianças têm acesso devido a suas socializações de classe no cenário familiar condicionam seu maior ou menor sucesso no sistema educacional e, por conseguinte, na universidade, no mercado de trabalho etc. O *habitus* também tende a ser *transponível*, como Bourdieu procura demonstrar em *A distinção* (2007), livro em que desenvolve, a partir do caso francês, um modelo de análise dos gostos, práticas de consumo e preferências culturais de diferentes classes e frações de classe. Muito do valor teórico e da operacionalidade empírica do conceito de *habitus* deriva, segundo Bourdieu, de sua capacidade de apreensão da *transponibilidade* dos “esquemas de percepção, avaliação e ação” que governam tais práticas de consumo em variados

domínios. Os esquemas próprios ao “gosto de luxo” de abastados burgueses (Bourdieu, 2007, p. 241-297), assim como aqueles do “gosto de necessidade” típico das classes populares (Bourdieu, 2007, p. 350-370), seriam transpostos de uma instância de consumo para outra: das roupas que os agentes usam às músicas que escutam, dos gêneros de filme a que preferem assistir aos livros que escolhem ler, dos políticos que consideram carismáticos até os modos corporais de portar-se – como andar, falar e gesticular – que parecem a eles atraentes (Bourdieu, 2021).

Cultura e dominação: uma teoria do poder simbólico

Para além da dicotomia entre objetivismo e subjetivismo, a teoria bourdieusiana dos sistemas simbólicos é desenvolvida como uma síntese crítica de perspectivas *internalistas* e *externalistas* sobre o tema. Como o rótulo sugere, o internalismo apreende as produções simbólicas como autônomas em relação aos seus contextos externos e, portanto, como portando em si próprias seu sentido e sua inteligibilidade. Uma abordagem internalista a um poema ou a um romance, por exemplo, considera seu significado como algo inerente à própria obra, não como determinado – ou “co-determinado” – por influências exteriores ao texto mesmo, tais como dilemas psíquicos do(a) autor(a), condicionantes ideológicos oriundos de sua posição de classe etc.⁵

Externalistas, por sua vez, são todas as perspectivas que tomam os significados das produções simbólicas como determinados ou, pelo menos, decisivamente influenciados por fatores externos a elas, mesmo que tais influências não sejam fáceis de discernir e demandem um trabalho de “decodificação” interpretativa. Nas versões mais influentes de externa-

5 As diferentes versões do formalismo na análise literária exemplificam esse modo de análise, mas uma versão dele também aparece, por exemplo, no Foucault “arqueológico” de *As palavras e as coisas* (2000), que retrata as diferentes formações discursivas que chama de “epistemes” sem considerar seus significados dependentes de fatores extradiscursivos.

lismo, como a sociologia marxista da literatura ou o Foucault “genealógico” de *Vigiar e punir* (1977), as forças externas que moldam estruturas e sistemas simbólicos são, sobretudo, *assimetrias de poder e relações de dominação*. Nesses casos, o externalismo se imbuí daquele veio crítico das “filosofias da suspeita” (Ricoeur, 1988), na medida em que mostra – por debaixo de fenômenos comumente vistos como “encantados” e “ultramundanos” como a arte e a religião – a “face feia” (Dahrendorf, 1959, p. 164) de relações mundanas, demasiado mundanas, de poder e dominação.

Tal perspectiva externalista, voltada aos vínculos entre cultura e poder, é a que mais se aproxima de Bourdieu, como revela o fato de que sua teoria dos sistemas simbólicos é uma teoria do *poder simbólico*. Ao mesmo tempo, seguindo seu habitual caminho de transcendência teórica via integração e síntese, Bourdieu procura embutir no seu externalismo as conquistas analíticas do internalismo em suas diversas formas. Duas variantes do internalismo são particularmente relevantes para Bourdieu. A primeira delas, ilustrada pela filosofia neokantiana das formas simbólicas de Ernst Cassirer, aborda o simbólico sobretudo em termos de suas funções de *conhecimento*. Formas simbólicas partilhadas no seio de uma sociedade, ensina essa tradição intelectual, são categorias cognitivas por meio das quais a subjetividade individual atribui sentido e inteligibilidade ao mundo que a circunda. A principal forma assumida por essa atribuição consiste em operações de *classificação*, com base em categorias classificatórias instiladas na subjetividade via socialização, pelas quais entidades e eventos particulares são enquadrados em *classes* gerais – por exemplo, reconheço um segurança no *shopping* pelo seu traje. Ainda mais importante na formação de Bourdieu, bem como na sua formulação crítica de uma perspectiva própria sobre as formas simbólicas, foi o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss. Como já revelado pelo exemplo anterior da dependência gerativa que a “fala” ou “palavra” situada possui em relação à “língua” como um sistema impessoal, Bourdieu toma a abordagem estruturalista como centrada especialmente nas funções de *comunicação* dos sistemas simbólicos.

A “primeira síntese” de Bourdieu no caminho de uma teoria do poder simbólico, ainda no domínio de abordagens internalistas, consiste em reconhecer tanto suas funções cognitivas quanto comunicativas. Ao analisar os modos pelos quais as formas simbólicas são inculcadas nas subjetividades dos agentes, mas também mobilizadas por eles em sua relação prática com o mundo, Bourdieu submete a análise ao filtro de sua teoria do *habitus*. Como um conjunto de disposições subjetivas, o *habitus* inclui aquelas *estruturas mentais* que resultam da socialização no seio de estruturas simbólicas coletivas. Tal qual exemplificado pelo indivíduo que fala e pensa espontaneamente a partir de uma língua que ele não inventou, o estruturalismo ensina a Bourdieu que os sistemas simbólicos são “estruturas estruturadas”. Isso dito, como já vimos, parte do esforço intelectual de Bourdieu foi combater o retrato demasiado passivo que abordagens estruturalistas fazem da relação dos agentes socializados com estruturas simbólicas, mediante a tese de que os agentes também utilizam tais “estruturas estruturadas”, estratégica e inventivamente, como “estruturas estruturantes” (Bourdieu, 1983, p. 46).

A “segunda síntese” tecida na sociologia do poder simbólico de Bourdieu envolve articular as ênfases internalistas sobre conhecimento e comunicação às funções de dominação acentuadas por perspectivas externalistas, voltadas à apreensão do papel das formas simbólicas na legitimação e, por conseguinte, na reprodução de assimetrias de poder. Conforme seu raciocínio sintético, a teoria do poder simbólico designa os processos nos quais estruturas simbólicas *realizam aquelas três funções simultaneamente, i.e.*, nos quais relações de *dominação* são percebidas, vivenciadas e reproduzidas como relações de *conhecimento* e *comunicação*. O principal mecanismo assumido pelo poder simbólico é o efeito de *naturalização ideológica da desigualdade e da dominação*.

Com Durkheim, Bourdieu sustenta que as estruturas mentais pelas quais os agentes dão sentido e inteligibilidade ao mundo social são a interiorização das próprias estruturas sociais objetivas nas quais foram socializados. Ao mesmo tempo, inserindo nessa visão durkheimiana uma inflexão agonística e conflitual inspirada em Marx e Weber, Bourdieu

(1988, p. 52) sublinha que aquela “cumplicidade ontológica” entre estruturas sociais e estruturas mentais é precisamente o que leva os agentes, tanto dominados quanto dominantes, a não perceberem as relações de dominação e desigualdade que atravessam seus contextos societários como arbitrárias, mas, ao contrário, a tomá-las como a ordem natural e autoevidente das coisas.

Quando relações arbitrárias de força são naturalizadas, ou seja, são ideologicamente percebidas como naturais, elas constituem uma forma de violência não vivenciada como tal, “uma forma de violência que se exerce sobre um agente social com a sua colaboração” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 136); em suma, uma “violência simbólica”. “Poder simbólico” e “violência simbólica” são, em última instância, expressões sinônimas na obra de Bourdieu. Nessa altura do campeonato, podemos ver que o adjetivo “simbólica” não possui o sentido de “ineficaz” ou “desimportante” que ele adquire no senso comum. Muitíssimo ao contrário: trata-se de uma violência tanto mais eficaz, em seus efeitos práticos, quanto menos reconhecida como tal, pois disfarçada na forma de “reconhecimento”, “autoridade”, “prestígio” ou “obediência”.

Campos de produção cultural: para uma “economia geral” da cultura

Embora nosso foco primordial seja a concepção bourdieusiana do simbólico, é preciso conectá-la à concepção de “sociedade” que orienta a teoria da cultura de Bourdieu. Em compasso com sua tentativa de romper com representações de senso comum, o sociólogo francês substitui, por vezes, a própria noção de “sociedade” por uma caracterização do mundo social em termos topológicos, isto é, como um *espaço de posições*. Diferentemente do espaço no sentido físico e geográfico, trata-se de um espaço social real, porém não diretamente observável, em que os agentes estão mais próximos ou distantes devido às suas posses diferenciais de *capital*. Capital é qualquer bem ou recurso, seja material ou imaterial, que funcione como

ferramenta socialmente reconhecida de *poder* naquele espaço, tais quais propriedades materiais (capital econômico) ou credenciais e competências educacionais (capital cultural) nas modernas sociedades de classe. A distribuição desigual dos capitais nos diversos espaços de posições não é estática, mas mantida em movimento histórico devido às disputas dos agentes ali posicionados pela melhora nas – ou manutenção de – suas posições desiguais. O principal conceito cunhado por Bourdieu para a investigação sociológica desses cenários e dinâmicas é o de “campo”.

Lida em bloco, sua obra alterna entre um sentido mais geral e um sentido mais específico da noção de “campo”. Na sua acepção mais abrangente, um campo é qualquer cenário societal que pode ser analisado como um espaço de posições objetivas definidas por uma distribuição desigual de recursos de poder eficazes ali. Nesse sentido amplo, o conceito de “campo” torna-se idêntico ao próprio conceito de “espaço social”, o que torna possível, por exemplo, tomar o espaço de classes sociais analisado em *A distinção* como um “campo” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 94). Tal significado não é, entretanto, aquele privilegiado por Bourdieu na maior parte da sua obra, onde o conceito aparece com um significado mais circunscrito a sociedades *modernas*. Através de processos de “diferenciação” (Durkheim) e “autonomização” (Weber), a modernidade deu ensejo a uma proliferação de esferas de atividade que anteriormente não se encontravam dissociadas entre si: a ciência, a religião, o direito, a arte, a economia – no sentido restrito da economia monetária – e assim por diante. A noção de “campo” se justificaria, dessa forma, como referência às modernas esferas de forças e de lutas sem as quais a autonomização daquelas atividades não poderia acontecer. Muito da extraordinária energia sociológica de Bourdieu se dirigiu justamente a campos orientados a alguma forma de produção simbólica ou cultural.

Do jornalismo à ciência, do direito à religião, da arte à moda, cada um dos campos que se autonomiza na sociedade moderna passa a funcionar em torno de uma *modalidade específica de capital simbólico*, ou seja, da forma particular de *prestígio e autoridade* que vigora naquele micro-

cosmo⁶. A especificidade do capital acumulado por um agente em um campo significa que, caso ele queira fazer seu capital valer em um campo diferente, terá de submetê-lo a “taxas de conversão” mais ou menos severas. Isso explica porque agentes dotados de alto prestígio em um campo podem não conseguir transferi-lo facilmente para outros⁷.

Um dos principais impulsos da sociologia dos campos de produção cultural em Bourdieu é a desmistificação da “ideologia do desinteresse”. Sem negar que campos como os da religião, da ciência e da arte supõem agentes desapegados, em larga medida, dos bens comumente associados à noção de “interesse”, como riqueza material e poder político, Bourdieu nota que aquele desapego só é possível na medida em que os agentes se interessem, sim, por outros bens; no caso, pelos *bens simbólicos* específicos que são disputados naqueles campos particulares – carisma religioso, consagração artística, autoridade científica etc. A demonstração sociológica do caráter interessado e competitivo das condutas que movem artis-

6 O capital simbólico não constitui uma forma de capital entre outras, e sim a forma que *todo* capital assume quando socialmente reconhecido como *signo distintivo* de “glória, honra, crédito, reputação, notoriedade” etc. (Bourdieu, 2001b, p. 202). O princípio se estende, portanto, não apenas às formas específicas de capital que movimentam campos particulares – como o capital artístico no campo da arte, o capital científico no campo da ciência etc. –, mas também àquelas formas de capital que atravessam todo o espaço social. Estas também se convertem em capital simbólico quando operam como traços de distinção, como acontece com o econômico – a exemplo de uma peça de vestuário percebida como signo de riqueza –, o capital cultural – tal como o domínio prático da língua culta visto como elegância e carisma – e o capital social – por exemplo, quando a amizade de um indivíduo com um político poderoso ou uma celebridade desperta em outros o interesse em conhecê-lo.

7 O mesmo estilo de escrita de uma acadêmica, prestigiado pelos seus pares no campo como sinal de rigor intelectual e respeito à complexidade dos seus objetos de estudo, pode ser espinafreado como palavrorio pedante e incompreensível por uma editora de jornal. Por seu turno, a prosa fluente e próxima do concreto de uma jornalista reconhecida em seu campo particular pode parecer, para uma banca de pesquisadores universitários, signo de superficialidade intelectual e dificuldade em lidar com abstrações. Um estudo de caso nessas lógicas de conversão e desvalorização dos capitais de campos específicos é oferecido pelo próprio Pierre Bourdieu, quando ele retrata o “massacre” simbólico a que o estilista Pierre Cardin foi submetido por críticos de arte “quando quis transferir para a alta cultura um capital acumulado na alta costura” (Bourdieu, 2018, p. 110, tradução nossa).

tas, cientistas ou sacerdotes se integra ao projeto bourdieusiano de uma “economia geral das práticas” (Bourdieu, 2009, p. 203). Tal programa se baseia na aplicação de uma linguagem econômica – por exemplo, interesse, investimento, lucro, capital, estratégia – à elucidação de domínios culturais comumente representados como esferas “encantadas” e imunes à competição autointeressada.

O projeto analítico da “economia geral das práticas” não significa, entendamos bem, uma versão da tese marxista de que a economia, no sentido de “base material”, determina fenômenos da “superestrutura” cultural e ideológica. Trata-se, na verdade, de salientar que mundos culturais como a arte, a ciência e a religião são, eles próprios, espaços de uma competição interessada por formas de “capital” e “lucro” irredutíveis à riqueza material. Ao desmistificar a ideologia do desinteresse pelo recurso a um vocabulário econômico, Bourdieu certamente também não quis reduzir as motivações dos agentes em diferentes campos a meros divertimentos. Muito ao contrário, ao longo de sua carreira, o sociólogo francês recorreu a noções como as de “*illusio*”, “libido” e “investimento” – em sentido mais próximo ao da psicanálise – como sinônimas daquela de interesse, justamente para comunicar que os interesses que levam um agente a participar de um jogo são intensamente vividos, a ponto de oferecerem a ele uma “razão de ser” (Bourdieu, 2001b; Peters, 2012).

A continuidade histórica de um dado campo depende, assim, da existência de agentes interessados em investir seu tempo, sua energia, seus recursos, sua libido – no sentido freudiano amplo de “pulsão de vida” – nas lutas que ali transcorrem. Na medida em que um campo se alicerça em uma forma específica de interesse, todo campo tende a se imbuir de mecanismos voltados ao cultivo, à intensificação e à demonstração desse interesse⁸. A constituição de uma variedade de campos na sociedade moderna

8 O longo percurso de capacitações e provas pelas quais um(a) aspirante a cientista tem de passar antes de receber do campo científico um direito à participação plena no seu jogo não se explica, por exemplo, somente como uma aquisição de competências especializadas. Para além de tais competências, aqueles treinamentos e seleções são, ao mesmo tempo, instâncias de demonstração pública e,

significa, portanto, a formação correlata de tipos específicos de *illusio*. Submetidos pelos diferentes campos a processos diferentes de “educação sentimental”, os agentes de cada campo tendem a ver como incompreensíveis ou insensatos os interesses e investimentos existenciais que movem os agentes em outros campos⁹.

Na medida em que o capital específico a um campo é desigualmente distribuído, todo campo contém uma estrutura que divide agentes *dominantes* e *dominados*. Tais posições condicionam, por seu turno, as estratégias desses agentes na busca pela manutenção e/ou acumulação de capital. Dotados de um maior volume de capital específico acumulado, os dominantes tendem a desenvolver estratégias *ortodoxas* de manutenção do *status quo* que os favorece. Por exemplo, se o campo da sociologia em certo país for baseado em uma concepção quantitativista, segundo a qual a sociologia será tanto mais científica quanto mais matematizada for, agentes cujo trabalho sociológico é fortemente quantitativo tenderão a adquirir maiores volumes de capital simbólico e a defender, assim, a concepção de sociologia mais adequada aos seus interesses, ou seja, uma sociologia fortemente quantitativista.

O grupo dos agentes dominados inclui, por sua vez, tanto os agentes cujas estratégias heterodoxas os empurram para posições marginais no campo quanto os agentes mais ou menos “novos” e recém-chegados a ele. No caso dessa ilustração, digamos, praticantes e defensores de uma

pelo menos para aqueles que os transpõem, de intensificação psíquica da vontade de integrar o campo.

- 9 Para o atleta no campo esportivo, é simplesmente bizarro que uma filósofa despenda cinco anos de sua vida escrevendo um livro em que busca demonstrar a existência do mundo exterior à sua mente. A filósofa considera essa ocupação muito mais interessante, por sua feita, do que o esporte disputado por aquele atleta. Ao informar ao seu avô empresário que acabou de publicar um artigo em uma revista prestigiosa de sociologia, a jovem pesquisadora fica perplexa quando seu avô pergunta quanto dinheiro ela recebeu pela publicação. E, como boa socióloga, ela pode até antecipar a reação espantada de seu avô frente à informação de que não apenas sua recompensa é “simbólica” [sic], mas também que tal “capital simbólico” de reconhecimento pelo campo foi obtido às custas de um sacrifício significativo de “capital econômico” despendido na compra dos muitos livros lidos para a feitura de um único artigo.

ciência social pouco informada por técnicas quantitativas podem, ainda assim, fazer parte do campo, porém ocupando nele uma posição dominada e à margem dos seus centros de poder e influência. Quanto aos agentes recém-chegados, eles têm diante de si a escolha entre estratégias ortodoxas de sucessão dos agentes dominantes – a exemplo de um mestrando que busca se especializar na mesma área de pesquisa de um orientador com alto reconhecimento no campo – ou o caminho mais arriscado de estratégias heterodoxas para subverter o estado de coisas vigente, como os jovens pintores impressionistas que recusaram o caminho ortodoxo da consagração artística pela Academia Francesa (Bourdieu, 2013).

O radical partilhado já sinaliza, entretanto, que a disputa entre partidários da *ortodoxia* e da *heterodoxia*, assim como a disputa – parcialmente sobreposta – entre dominantes e dominados, pressupõe uma *doxa* partilhada por todos os agentes em competição: “a base das crenças últimas sobre as quais repousa todo o jogo” (Bourdieu, 2018, p. 112) e, portanto, sem as quais o jogo mesmo e seus competidores não poderiam existir. Tida por óbvia e autoevidente, e ilustrações serão trazidas nos parênteses, a *doxa* se compõe de crenças partilhadas na existência real do que está em disputa (a verdade científica), no valor dessa realidade (a ideia de que vale a pena buscar a – e competir pela – verdade científica) e nas regras básicas da competição no campo (o pressuposto de que as disputas pela verdade científica não podem ser resolvidas pelo dinheiro ou pela força física).

Os postulados dessa teoria geral são aplicados por Bourdieu, de modo flexível e adaptável, a diversos campos de produção cultural, como a filosofia, a pintura, o jornalismo, a literatura e a religião. As produções de uma filósofa ou de uma pintora, de uma socióloga ou de uma escritora, são sociologicamente elucidadas com base tanto na *doxa* de seus respectivos campos quanto nas respectivas posições que aquelas produtoras ocupam nas disputas interiores aos seus campos. Tais posições, associadas a volumes desiguais do capital específico ao campo, exercem uma pressão significativa sobre os agentes que as ocupam em favor de disposições subjetivas e “tomadas de posição” (*prises de position*) a elas articuladas – como a defesa do abstracionismo no campo da pintura ou do estilo realista em

certo estado histórico do campo literário. A relação entre posições e tomadas de posição explica, por exemplo, porque produções heterodoxas têm maior probabilidade de advir de agentes noviços, com posições dominadas em virtude do menor capital acumulado, do que dos veteranos dominantes, cujas posições os predispõem à ortodoxia (Kuhn, 1975). Para dar somente uma ilustração: Einstein formulou sua teoria da relatividade, a qual revolucionaria o campo da física no início do século XX, não trabalhando em um instituto prestigioso, mas nas horas vagas que lhe deixava seu trabalho em um escritório de patentes.

A noção de campo joga um papel crucial na síntese crítica entre internalismo e externalismo aventada por Bourdieu na análise dos sistemas simbólicos. Quando explica a história de produções culturais – do romance ao tratado científico, das pinturas ao telejornalismo – pela dinâmica interior às estruturas de seus respectivos campos, Bourdieu quer evitar dois erros: a) o “transcendentalismo” internalista que considera as produções simbólicas como imunes a quaisquer condicionantes sociais, como na mitologia do “criador livre” frequentemente alvejada pelo sociólogo francês (Bourdieu, 1996b); e b) o “reduccionismo” externalista que tende a abordar criações culturais exclusivamente a partir de influências ideológicas de classe, sem levar em consideração os efeitos exercidos sobre aquelas criações pela dinâmica interna e autônoma dos respectivos campos onde são engendradas (Bourdieu, 1989a, p. 13).

O acento sobre a autonomia relativa dos campos de produção simbólica é a base das críticas de Bourdieu a visões marxistas na sociologia da cultura. Embora concorde com a tese do “enraizamento” social das ideias, o autor afirma que perspectivas marxistas estabeleceriam um vínculo demasiado direto – “curto-circuito” (Bourdieu, 1989a) – entre produções simbólicas – por exemplo, composições musicais, pinturas, escritos literários – e *posições de classe* (Bourdieu, 1990, p. 115). Influências de classe sobre produtos culturais são reais¹⁰, mas só operam sobre campos autô-

10 Em escritos tardios como *Meditações pascalianas* (2001), Bourdieu veio a reconhecer as influências ideológicas exercidas por outros posicionamentos que atravessam o espaço social e seus diversos campos, como fatores de gênero, por

nomos de modo *mediado*, i.e., quando “refratadas” pelo campo como um todo e pela posição particular que a(o) produtor(a) ocupa no seu interior¹¹.

Conclusão: uma teoria culturalista do poder

Em um livro dedicado a múltiplos pensadores da cultura, pode-se, sem negar a originalidade das sínteses promovidas por Bourdieu, “puxar os fios” de umas tantas afinidades eletivas entre sua abordagem e aquelas de outros pensadores. Como Marx, Bourdieu atentou aos modos pelos quais as ideias e representações que os indivíduos mobilizam para dar inteligibilidade ao mundo podem levá-los a perceber as relações de dominação que atravessam esse mesmo mundo não como arbitrárias, mas como naturais

exemplo. Quanto à raça, embora sua obra abrigue diversas discussões empíricas do racismo, as quais vão da colonização francesa na Argélia dos anos de 1950 até a situação dos imigrantes na França da década de 1990, Bourdieu não chega a oferecer uma *teoria* de sua operação como princípio de “regionalização” do espaço social.

- 11 A pequena obra de Bourdieu sobre *A ontologia política de Martin Heidegger* (1989) pode ser lida como um estudo de caso sobre esse efeito de “refração”. Oferecendo uma abordagem sociológica à questão da relação entre a filosofia de Heidegger, de um lado, e seu apoio ao regime nazista, de outro, Bourdieu mobiliza uma teoria do campo filosófico para decodificar uma espécie de mensagem dupla inerente à obra heideggeriana. Por um lado, essa obra encampa diversos motivos político-ideológicos ligados à “revolução conservadora” na Europa do seu tempo, tais como apareciam em autores como Spengler e Jünger. Por outro lado, Heidegger veiculou ideias e motivos daquela onda cultural protofascista, quando não fascista *sans phrase*, através de problemáticas (a exemplo da questão do “Ser”), referenciais intelectuais (como a crítica da metafísica em Kant) e, finalmente, vocabulários considerados legítimos no interior do campo filosófico. Graças a essa tradução ou “refração” sistemática por meio da qual Heidegger converteu a “política” externa ao campo em “ontologia” inteligível àqueles imersos no campo, orientações político-ideológicas daquela revolução conservadora terminaram por encontrar uma expressão interna à filosofia acadêmica. De modo coerente com sua teoria dos motores subjetivos da conduta humana, inclusive das produções culturais e intelectuais, Bourdieu não supôs que tais operações de tradução filosófica de *motifs* ideológicos resultavam de um cálculo explícito da parte de Heidegger. Elas emergiam, sim, de um *habitus* intelectual cuja pertença ao campo filosófico permitia ao autor alemão se expressar, de modo espontâneo, nos termos consagrados pela sua história (Bourdieu, 2018, p. 114).

e autoevidentes. Como Nietzsche, Bourdieu sabia que tomadas de posição em favor de tais ou quais valores éticos, religiosos ou estéticos são frequentemente movidas por interesses que os agentes dissimulam não apenas para os outros, mas também para si mesmos. Como Weber, Bourdieu sustentou que os bens disputados pelos agentes no mundo social não são apenas materiais, mas também ideais, como autoridade religiosa, prestígio científico, consagração artística etc. Como Foucault, Bourdieu notou que as intersecções entre cultura e poder não existem somente fora das subjetividades individuais, mas também dentro e através dessas subjetividades, *i.e.*, nas disposições corpóreas e mentais pelas quais elas operam no mundo e assim por diante. No mais, ainda que uma apresentação didática de suas ferramentas analíticas tenha de transcorrer de modo serial, é preciso fazer um esforço, próprio ao que Bourdieu chama de “pensamento relacional”, para apreender tais ferramentas como encaixadas umas nas outras. Como vimos, a teoria dos campos se entrelaça intimamente à teoria do poder simbólico, enquanto ambas se entrelaçam a uma teoria do *habitus* e da prática¹².

Longe de ser “simbólico” no sentido de senso comum, o qual associa o adjetivo à inefetividade material e prática, o poder simbólico está na

12 Voltemos à tese de que Heidegger traduziu sistematicamente motivos ideológicos da “revolução conservadora” na linguagem de uma “ontologia” inteligível aos seus pares no campo da filosofia. Trata-se de um caso de criatividade intelectual engenhosa ou de uma determinação social das ideias? Segundo a teoria do *habitus*, a resposta é: *ambas as coisas*. De um lado, a descoberta do campo filosófico como mediação autônoma na relação entre efeitos de classe e criação cultural não é um “antideterminismo”, mas um “duplo determinismo”: condicionantes ideológicos de classe, já sublinhados por críticos marxistas como Adorno no caso de Heidegger, não são anulados, mas “refratados” pelas influências internas ao campo. De outro lado, essa dupla determinação social das ideias não opera contra a inventividade do agente individual “Heidegger”, mas *através* dessa inventividade. Em compasso com a dialética entre estrutura e agente que está no cerne da sociologia de Bourdieu, podemos ver que não é apenas Heidegger que se exprime no e para o campo da filosofia; a história do campo filosófico também se exprime através dele. A tradução de discursos político-ideológicos em uma “revolução filosófica” é, como sublinhei, menos resultado de um cálculo consciente do que de um *habitus* cuja socialização no campo da filosofia o torna capaz de pensar espontaneamente segundo as referências e vocabulários consagrados pela sua história.

raiz de quaisquer ordens sociais, “inclusive em suas bases econômicas” (Bourdieu, 2014, p. 222). Para dar apenas um exemplo dessa materialidade do simbólico, dentre as dezenas desenvolvidas pelo programa sociológico de pesquisa de Bourdieu, poderíamos aludir à distribuição desigual de prestígio e estigma simbólicos entre as partes ricas e pobres de uma cidade (Peters, 2022). Tais classificações não existem somente no plano imaterial, mas produzem efeitos materiais palpáveis – como muros altos, cercas eletrificadas, policiamento privado e todo o aparato de segurança dos ricos –, vários dos quais são literalmente de vida ou morte – a probabilidade desigual de receber atendimento médico adequado ou de sofrer violência policial, a depender do (des)valor simbólico dado ao setor da cidade onde se mora, por exemplo.

No fim das contas, a teoria do poder simbólico não consiste, portanto, em uma teoria do poder cultural, mas em algo mais radical: uma *teoria culturalista do poder*. O poder simbólico é a forma que *todo poder* assume quando reconhecido, vivenciado e reproduzido como legítimo. Não se trata de “uma forma particular de poder”, assim, mas de “uma dimensão de todo poder”, isto é, “outro nome para legitimidade” (Bourdieu, 2009, p. 236). O fundamento dessa legitimidade consiste na percepção de arranjos sociais arbitrários – uma estrutura de classes baseada em uma distribuição desigual de recursos etc. – como se eles fossem naturais. Nesse sentido, um poder reconhecido como legítimo, sugere Bourdieu nos seus humores mais críticos, é um poder cuja arbitrariedade é *desconhecida*, um poder ancorado em um “falso conhecimento” ou “*méconnaissance*”, expressão pela qual o autor se refere a essa mistura peculiar entre (re)conhecimento e desconhecimento. Ainda que o sociólogo francês não tenha, ele próprio, proposto um modelo normativo abstrato de uma sociedade mais justa, sua sociologia do poder simbólico, pelo seu caráter inerentemente desmistificador da naturalização ideológica da desigualdade e da dominação, torna-se, assim, uma ferramenta potencial de crítica e transformação da vida social.

Referências

- BOURDIEU, Pierre (org.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre et al. (org.). *Manet, une révolution symbolique*. Paris: Raisons d’agir: Seuil, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EdUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EdUSP, 1996a.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989a.
- BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos 1: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001a.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1989b.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: UFSC, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Lições da aula*. São Paulo: Ática, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O baile dos solteiros*. São Paulo: Unifesp, 2021.
- BOURDIEU, Pierre. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas: Papirus, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e política*, Curitiba, v. 26, p. 83-92, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas sociais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989c.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996c.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *O ofício de sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: EdUSP; Porto Alegre: Zouk, 2003.
- BOURDIEU, Pierre; HAACKE, Hans. *Livre troca: diálogos entre ciência e arte*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- DAHRENDORF, Ralf. *Class and class conflict in industrial society*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- PETERS, Gabriel. A caminho da cidade: momentos decisivos na teorização do espaço geográfico em Bourdieu. *Sociedade & Estado*, Brasília, DF, v. 37, n. 3, p. 1003-1025, 2022.
- RECKWITZ, Andreas. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, Thousand Oaks, v. 5, n. 2, p. 243-263, 2002.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1988.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.



Fakeconcepção da cultura do outro no racismo científico¹

RENATO DA SILVEIRA

*a mitologia não é uma vaidade dos dicionários;
é um eterno hábito das almas.*

Jorge Luis Borges (2010).

Cultura, o que é isso mesmo? Poucos conceitos têm sido tão polêmicos na história das ciências, e o livro que você tem nas mãos oferece um vasto panorama sobre tal paisagem intelectual. Já a outra expressão, “racismo científico”, é igualmente polêmica, mas não tão difícil de equacionar. Alguns argumentam que a própria expressão é inadequada, pois o racismo, ao atribuir carta de nobreza aos preconceitos mais rasteiros e aos interesses mais mesquinhos, jamais poderia ser uma ciência. Outros pensam que a expressão mais apropriada seria “racialismo científico”, para enfa-

1 Esse tema já foi desenvolvido em outros textos meus: “Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental” (2000) disponível *on-line*, *A mitologia maldita: estereótipos políticos e raciais na gênese da indústria cultural*, capítulo 4 e “O racismo científico” (2021). Este texto que você está lendo pretende servir apenas de introdução a um tema tão complexo; para quem tiver maior interesse pelo assunto, os dois textos citados vão muito mais longe e contam com referências bibliográficas abundantes.

tizar sua natureza de banalidade ideológica. Outros ainda, como Arthur Ramos, um dos fundadores da antropologia brasileira, pretendem que não deveríamos sequer perder tempo com algo tão desprezível².

Hoje, à distância, é até divertido desmascarar o desleixo teórico-metodológico, a escandalosa parcialidade, o narcisismo solene, as derrapadas investigativas e as generalizações vertiginosas daquele racismo senho-rial. Mas não basta considerá-lo um superado modo de conhecimento do qual se pode desculpar o lado deficiente, ou apelidá-lo de “pseudo-ciência”, ou ainda considerá-lo indigno da nossa memória, como se ele tivesse sido apenas um descuido, sem maiores consequências, de homens no entanto respeitáveis... Pois tal racismo ilustre teve macabras consequências, desempenhou um papel fundamental na grande reestruturação que estava consolidando as bases autoritárias da sociedade atual. Assim, “racismo científico” é uma expressão perfeitamente adequada para designar o enorme volume de publicações eruditas tematizando uma hierarquia entre as raças humanas, editadas ao longo do século XIX até a Segunda Guerra Mundial e além, na Europa, nos Estados Unidos e mesmo no Brasil, que continua merecendo nossa cuidadosa atenção, como se estivéssemos combatendo uma pandemia.

No processo de aceleração do ritmo de vida, de globalização dos movimentos estratégicos, de industrialização das potências hegemônicas, de construção de imensos impérios territoriais, de gênese da cultura de massas, do surgimento de um novo tipo de esfera pública e de constituição das sociedades coloniais, as classes dominantes ocidentais forjaram uma forte ideologia discriminatória que, longe de ser inconsequente, reformulou a educação pública, o universo simbólico, o imaginário social e os padrões da credibilidade, fortalecendo-se como teoria durante a constituição das organizações científicas, ganhando destaque como uma concepção objetiva do mundo oficialmente reconhecida, como um sistema respeitável de

2 Arthur Ramos, prefácio à primeira edição de *As culturas negras no Novo Mundo* (1979). No entanto, Ramos escreveu esse texto em 1937, em pleno apogeu do Nazismo... Estaria ele no mundo da lua?

valores que influenciou significativamente as mentalidades coletivas e as políticas colocadas em ação, com pesadas consequências até hoje³.

Sobre a noção de cultura no racismo científico, uma dificuldade inicial é que não há nesses arraoados uma referência clara à cultura como conceito, termo que nem sequer existia naquele território semântico. Contudo, houve uma subestimação sistemática do modo de vida daqueles grupos étnicos tidos por inferiores, das suas religiões e simbolismos, suas organizações sociais, suas técnicas, seus valores, várias e mais várias abordagens daquilo que consideramos genericamente como cultura. Então, a dificuldade se dissolve por si mesma, pois o racismo científico não lançou mão do termo, mas versou sobre a cultura o tempo todo, atolado na cultura empírica até o pescoço.

Recomeçamos pela palavra “racismo”. Francisco Bethencourt já esclareceu que o termo surgiu nos Estados Unidos na década de 1920, no bojo das leis de segregação racial, associando reivindicação de superioridade étnica à atividade discriminatória contra o africano e demais grupos escravizados: exploração econômica e opressão política, efetivadas na exclusão aos direitos civis. Assim, o racismo, diferentemente do etnocentrismo, não é apenas pretensão de superioridade, é indissolavelmente perseguição e enquadramento de grupos tidos por inferiores, com quem se tem algum tipo de convivência; portanto, ideia mais ação⁴ (Bethencourt, 2018).

No nosso caso bem a propósito, porque tais doutrinas foram poderosos estímulos à invasão de territórios, à escravização de suas populações, ao massacre dos resistentes, à devastação da sociabilidade e, com licença da má palavra, à aniquilação das culturas locais, para manter os subordinados como serviçais submissos nas novas sociedades coloniais. Sir John Lub-

3 *Vide* a notícia circulante, fruto da divulgação de um relatório de 363 páginas, redigido por Louise Casey, com enorme repercussão na mídia britânica, no período em que eu redigi este texto (março-maio de 2023): “A Scotland Yard [polícia metropolitana de Londres] é institucionalmente racista, misógina e homofóbica”. Não podemos ignorar, também, os covardes ataques racistas feitos ao futebolista brasileiro Vinicius Jr. em suas passagens no clube de futebol espanhol Real Madrid, em 2023.

4 Uma excelente tentativa de abrangência, mas que trata apenas das doutrinas.

bock, aliás Lord Avebury, um dos homens mais influentes da Inglaterra no seu tempo, escreveu em 1870 que os “estudos etnológicos” tinham uma utilidade imediata “para um império como o nosso”, poderosa base para a ação “das raças mais fortes e progressivas” sobre as “mais débeis e inferiores” (Lubbock, 1943, p. 1-3). O discurso erudito sobre a hierarquia entre as raças não pode portanto ser dissociado do projeto de conquista do mundo pelo Ocidente. Ao lado da Religião, a Ciência foi a mais prestigiosa justificativa dessa campanha que conquistou a quase totalidade do globo terrestre, no desfecho da qual Inglaterra e França, por si sós, controlavam cerca de 49% dos territórios mundialmente existentes. Racismo, portanto, na sua mais prodigiosa aventura e sua mais alta intensidade (Lubbock, 1943). E científico.

Para começar, mais ágil é verificar o que a ciência não é: não é uma prática que revela necessariamente a Verdade – assim com “v” grande –, é mais precisamente um modo de produção da verdade, pois a história da ciência está repleta de equívocos que puderam inclusive gerar resultados positivos. Por exemplo, até o início do século XX, a ciência postulava que a transmissão das ondas luminosas e sonoras era possibilitada por um condutor universal, o “éter” ou “vento do éter”. Hoje sabemos que tal hipótese é furada, mas as experimentações e racionalizações que deram continuidade à pesquisa levaram à criação do nosso familiar rádio. Dmitri Ivanovitch Mendeleiev, um dos mais célebres protagonistas da história das ciências, declarou a respeito das suas investigações sobre o éter, que “se elas contêm alguma parcela da verdade natural que todos nós procuramos, meu esforço não terá sido em vão, ela pode ser então desenvolvida, enriquecida e corrigida; e se minha concepção se revelar basicamente falsa, ela impedirá a outros de repeti-la” (Seres, 1944, p. 450). “Não existe um caminho majestoso para a teoria perfeita”, disse Pierre Thuillier (1994, p. 450), as hipóteses equivocadas dos pesquisadores não precisam ser escondidas, “elas constituem simplesmente o único meio de fazer progredir o conhecimento”, ou seja, no processo de funcionamento da ciência,

mesmo o erro pode ser funcional. Ciência, portanto, não é sinônimo de verdade; talvez rime melhor com “eficiência”⁵.

Modo de produção, o que é isso mesmo? Ora, tais doutrinas racistas foram elaboradas e veiculadas por trabalhadores intelectuais específicos, médicos, cirurgiões, historiadores, psiquiatras e laboratoristas, elaboradores e experimentadores na área do conhecimento, desde 1840, intitulados “cientistas”: personas socialmente encarregadas de pesquisar e discorrer sobre temas complexos, com base institucional consistente. Tais agentes, além do mais, realizaram experimentações comprobatórias, pretendendo revelar “a fria verdade dos fatos”, lançando mão das tecnologias de ponta disponíveis na época, às vezes criadas por eles próprios, conforme veremos em seguida. E porque na literatura usaram como método de exposição um discurso de natureza conceitual, ao mesmo tempo descritivo e argumentativo, com terminologia técnica, ou seja, nem jornalismo, nem romance, nem ficção científica, nem filosofia: seu emissor não era um pseudo-o-que-quer-que-seja, era considerado o Proprietário da Verdade – naquele contexto, seu discurso, além de ganhar identidade própria, passou a ser supremo na hierarquia dos saberes, eventualmente até sacralizado.

O advento desse protagonismo, ademais, teve lugar no bojo de um longo e trabalhoso processo no qual a ciência foi institucionalizada e ganhou uma consistente base de apoio ao se apoderar de algumas funções sociais que a Igreja e a cultura costumeira haviam preenchido durante

5 Alguns exemplos para quem quiser aprofundar: Pierre Thuillier, *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica* (1994).
Michael Mosley, John Lynch, *Uma história da ciência: experiência, poder e paixão* (2011).
Colin A. Ronan, *História ilustrada da ciência, vol. IV, A ciência nos séculos XIX e XX* (1987).
Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle* (1996).
Karl Popper, *La quête inachevée* (1981).
Henri Poincaré, *A ciência e a hipótese* (1984).
Michel Serres (org.), *Éléments d'histoire des sciences* (1994). Mendeleiev citado por Bernadette Bensaude Vincent, “Mendeleiev: histoire d'une découverte”, capítulo do livro organizado por Michel Serres.

séculos. Era encarregada, por exemplo, de dar explicações consistentes sobre a origem da vida humana; de se acasalar com as técnicas e cuidar do funcionamento do mundo, terminando por conquistar, ao longo do século XIX, lugar de destaque no ensino universitário... e passando, naturalmente, a funcionar em organizações financiadas por verbas públicas, com sedes portentosas que eram verdadeiros símbolos do *establishment*, meios eficientes de formação de quadros e de comunicação à disposição, faculdades, academias, bibliotecas, editoras, revistas e jornais periódicos; toda uma rede institucional importantíssima sustentando a ação desse novo protagonista.

O racismo científico é um produto desse meio, não pode ser concebido sem ele. Partindo de pressupostos etnocêntricos, tais agentes fizeram experimentações para comprovar hipóteses equivocadas, usaram e abusaram de uma linguagem lógica e matemática para impor seus pontos de vista tendenciosos, mas atuando da mesma maneira que nossos cientistas atuam hoje: observaram, colecionaram dados, aplicaram, descreveram e interpretaram, agindo nos mesmos laboratórios, sentados nas mesmas cátedras e pontificando nos mesmos anfiteatros. Não é um pseudo, um charlatão; antropologicamente falando, é o mesmo tipo social, desempenhando o mesmo tipo de atividade e pronunciando o mesmo tipo de discurso. Assim, tais doutrinas devem ser consideradas racistas e, embora impregnadas de todo tipo de erro, científicas, porque afinal de contas, repito, o que define a ciência não é o desvendamento da verdade, é o modo de produção da verdade. Como já bradou o mestre epistemólogo Gaston Bachelard (1980): “A história científica, essa mina inesgotável de erros razoáveis”. O racismo erudito é uma mina inesgotável de erros pouco razoáveis, mas nem por isso deixou de ser científico.

*

Certo, a discriminação racial e a xenofobia existiam desde distantes antiguidades, recorrentes, ao que parece, para ir alimentando novas mitologias discriminatórias, o eterno hábito das nossas almas, pois, através da

história, nós humanos tendemos a assumir uma atitude idiota propriamente dita: fixar posição no próprio umbigo para se sentir superior aos umbigos das outras cores. Diante das diferenças físicas, de instituições e costumes enigmáticos, da prática de ritos que parecem estranhos, acreditamos estar diante de verdadeiras aberrações, forjando mitos que explicam a vida humana e o mundo bem adaptados a nossa ignorância. O corpo do Outro aparece então como repugnante, as deformações mais inacreditáveis, as doenças mais nojentas, os cheiros mais asquerosos lhe são atribuídos, muitas vezes sem que o acusador tenha visto um indivíduo sequer da população acusada. O Outro também seria um tipo boçal e moralmente desqualificado, um parasita, um mentiroso compulsivo, um brutamontes tirânico e assim por diante. Mesmo os habitantes dos confins do mundo, mal conhecidos e mesmo desconhecidos, receberam seu lote de injúrias. Aliás, quanto mais distantes suas terras, mais desconhecidas, mais tais seres parecem perigosos, uma ameaça a nossa própria constituição. Postura tão comum através dos tempos, que a aversão sentida pelo Outro, assim como a atração, parece ser parte inevitável da condição humana.

Frequentemente, acusações formuladas contra certas populações foram requeitadas para vilipendiar outras tantas: a Idade Média europeia e o mundo árabe, dependendo das oportunidades, retomaram os estereótipos da Antiguidade e do Velho Testamento; estes foram imitados pelos sábios do Renascimento, plagiados por sua vez pelos naturalistas e enciclopedistas dos séculos XVIII e XIX, inspirando os cientistas dos séculos XIX e XX, de modo que, com o tempo, apesar das inevitáveis lacunas, foi se constituindo uma espécie de mitologia maldita, a dos entes amaldiçoados desse nosso sítio, contendo um repertório de caricaturas que foi se mantendo, se diversificando e se adaptando ao longo das eras⁶.

Entretanto, ao lado do preconceito cotidiano rasteiro, fruto de mentes carentes, e das elucubrações eruditas dos sábios, igualmente carentes,

6 Ver esta passagem particularmente racista da Bíblia, ao atacar os cananeus como responsáveis por “práticas detestáveis, ritos execráveis, atos de magia”, populações com mentalidade “que não mudaria jamais porque eram, desde a origem, uma raça maldita” (Livro [...], 1985).

há indícios de que todas as potências hegemônicas conhecidas, desde o Egito, a Pérsia e Roma, divulgaram imagens caricaturais e apelidos depreciativos para justificar a opressão de populações mantidas sob dominação⁷. Porém, o século XIX europeu introduziu duas novidades importantes: os novos imperadores impuseram hegemonias não apenas regionais mas globais; e, como vimos, uma numerosa corporação de profissionais qualificados foi se constituindo para conceber uma doutrina que organizasse tais estereótipos, oferecendo uma justificativa convincente, científica, de tal dominação.

É verdade que o racismo nunca prosperou naquele período como uma doutrina harmoniosa, criada por um grupo coeso de conspiradores: era uma crença muito difusa, que foi se diversificando e evoluindo conforme as conjunturas, com variações dependendo das correntes de opinião... Mas nem por isso deixou de ser muito bem deliberada, resultado de um trabalho de especialistas a serviço de, ou afinados com a política de conquista. Por isso, tais doutrinas possuem alguns elementos característicos comuns. Teoricamente: o postulado da fisiologia como disciplina fundamental na explicação das identidades e diferenças entre os seres humanos e a noção de raça como variedade da espécie humana ocupando o papel de conceito fundamental nas emergentes antropologia, sociologia e psicologia. Metodologicamente: o dogma da superioridade da raça branca, ou caucasiana, sentença consistentemente estabelecida, fora de qualquer contestação.

O imenso mundo estava se tornando um só ao comando do homem branco europeu, sob a égide de gigantescas instituições estatais e empresas capitalistas internacionalizadas, onde o saber científico ia paulatina-

7 Ver a oposição helenos e romanos *versus* "bárbaros", ou seja, todos os Outros. Os coríntios atribuíam "a superioridade dos atenienses a qualidades inerentes à raça", cit. in Tucídides, *História da guerra do Peloponeso – Livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (século V a.C.), p. 221 n. 207. Consulte também outro historiador grego da mesma época, Heródotos, *História*. Brasília: Editora da Universidade, 1988. Além de Yann le Bohec, *El ejército romano: instrumento para la conquista de un imperio* (2006). E Jan Nederveen Pieterse, *White on Black: images of Africa and Blacks in western popular culture* (1992).

mente assumindo um papel decisivo. Ficou estabelecido que, através da história, os seres humanos tinham sido vítimas da ignorância, até que a ciência ocidental tivesse começado a tocar, com todo fôlego, as trombetas do conhecimento e da liberdade. Entretanto, seria preciso uniformizar aquela diversidade inconveniente, colocar o caos planetário em ordem, e sobretudo rentabilizá-lo ao impor a autoridade da raça branca, os superiores “naturais”, identificados como a vanguarda das demais raças, apresentadas como refratárias ao progresso, ignorantes, supersticiosas, infantis, preguiçosas e até mesmo animais e sanguinárias. Estava assim consolidado o mito de fundação da ordem ocidental, tendo o cientista como novo Super-herói Civilizador.

Não nos esqueçamos que esse discurso discriminatório, emitido de cátedras austeras e anfiteatros prestigiosos, foi absorvido e retransmitido pela imprensa de massa e pelos produtos da indústria cultural nascente. A ciência racista forneceu a jornalistas e escritores uma linguagem, uma convicção inabalável, uma força moral; influenciou os criadores do imaginário coletivo: literatos, teatrólogos, ilustradores e cartunistas; e os formadores da opinião: líderes comunitários, jornalistas, eclesiásticos, esportistas, educadores, legisladores e políticos, justificando a expropriação de terras e bens dos povos colonizados e a depreciação das massas metropolitanas.

Durante mais de um século foram veiculados conceitos e imagens racistas e classistas nas diversas mídias existentes: no noticiário dos jornais, nos periódicos ilustrados, nos programas humorísticos, na literatura popular, na literatura infanto-juvenil, nas enciclopédias e nos livros de divulgação científica, nos discursos parlamentares, no púlpito das igrejas, nas escolas públicas e privadas, na publicidade, nas gírias e nas canções populares, nas histórias em quadrinhos, nas estampas e nos cartões postais, no teatro, no rádio, finalmente no cinema e, ao fim dos seus dias, na TV. Ufa!⁸

*

8 *A mitologia maldita* [referência (o livro é do autor do capítulo)] oferece um amplo panorama de todos esses tipos de imagens e discursos.

Vamos aos detalhes, verificando principalmente as metodologias usadas por tal ciência. Em 1838, Victor Courtet, considerado o Pai Fundador do racismo científico, escreveu em seu livro *La science politique fondée sur la science de l'homme*:

Examinem por um instante a cabeça de um preto e a de um europeu, vocês encontrarão na cabeça do preto uma saliência sensível dos órgãos que se relacionam com todos os instintos grosseiros, e uma depressão não menos marcada daqueles que se relacionam aos poderes da inteligência; ao contrário, na cabeça de um europeu, encontrarão um grande desenvolvimento das partes anteriores e laterais, isto é, o índice de uma grande superioridade nas faculdades intelectuais⁹ (De L'isle, 1838, p. 12).

Examinem por um instante seu livro pra verificar se tem, como ele pretende, um caráter “realmente científico”, se constitui uma “base sólida” para a construção de uma “ciência positiva”; tal exame se revelará no mínimo decepcionante. Já temos à mão como exemplo essa paisagem craniana que é estabelecida, diríamos, por decreto autocrático, pois nenhuma pesquisa sistemática significativa sobre a cabeça dos negros africanos foi feita em um século de supremacia do racismo científico. Nem uma!

Quando Courtet propõe: “examinem por um instante”, está blefando, pois, à luz do que se conhece hoje, ele era perfeitamente ignorante na matéria. Tal sentença arrogante iria ademais ser complementada, na sua obra e em todas as dos seus sequazes, por um mandamento implícito: essas crâneas e colinas cranianas determinariam e explicariam por si sós o estágio de evolução, a identidade cultural e a independência política dos povos.

9 Até a década de 1970, Arthur de Gobineau foi considerado o fundador do racismo erudito, com seu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publicado em Paris em quatro volumes, entre 1853 e 1855, até que Jean Boissel publicou *Victor Courtet, premier théoricien de la hiérarchie des races* (1972): primeiro teórico. No entanto, durante a pesquisa que levou à redação d'*A mitologia maldita*, encontrei um livro um pouco anterior sobre o mesmíssimo tema, de autoria de certo P.P. Broc, publicado em Paris em 1836 pela Librairie des Sciences Médicales: *Essai sur les races humaines considérées sous le rapport anatomique e philosophique*, com desenhos técnicos do próprio e litografias de Bernard e Frey. Nota à nota: quando alguns títulos forem passavelmente compreensíveis, vou dispensar a tradução.

Pronto, nada mais a ser verificado: olhou pro crânio, já sacou tudo. Como diria Jota Quest: “fácil, extremamente fácil!”. Nada mais nada menos do que a corriqueira noção de identidade entre o físico e o mental, apenas com o auxílio luxuoso de um manto de retórica científica.

A liberdade de fazer pesadas acusações baseadas apenas numa convicção íntima, numa olhada superficial ou apenas em ouvir dizer, antes mesmo da emergência das teorias propriamente racistas, já tinha – desde a pretensão aristotélica da existência de raças escravas “pela lei da natureza” – consistente tradição entre os letrados europeus e era considerada até mesmo um exercício legítimo da inteligência. As fontes de então eram narrativas de viagem, lendas religiosas, aventuras de heróis antigos, versículos da Bíblia e sermões tonitruantes. Tivemos durante a Idade Média célebres narrativas de viagem, como os *Récits des voyages* de Jean de Mandeville, ou *L’Image du monde* de Gautier de Metz, nas quais encontramos nos outros mundos verdadeiras multidões de aberrações humanas, tais como os cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro, outros munidos de rabos exuberantes, ou com a cara no peito, e assim por diante; isso quando, no mundo das letras, a documentação efetiva trocava figurinhas com a imaginação fértil, gerando narrativas fabulosas que poderiam ser a atração principal desse tipo de literatura (Yvanoff, 2005).

A partir do século XVII, com a integração paulatina do mundo, essas fábulas começaram a dar lugar a discursos com o foco no plausível, porém a depreciação do Outro, qual impávido colosso, se manteve intacta. O mais célebre naturalista do século XVIII, o Conde de Buffon, na sua *História natural*, tremenda edição publicada em 36 volumes entre 1749 e 1788, revelou-se um passageiro dessa canoa furada, pois, mesmo sendo monogenista, ou seja, defensor da unidade do gênero humano, jamais admitiu veleidades racialmente igualitárias. O mesmo pode-se dizer de alguns dos mais célebres intelectuais do século, Lamarck, Saint-Hilaire, Cuvier, Blumenbach e Lineu, pois esses mestres divulgadores, mesmo quando eventualissimamente discordaram da agressão colonial, deixaram fora de questão a superioridade racial do homem branco, baseada apenas nos seus palpites.

A *Encyclopédia* de d’Alembert e Diderot, principal bandeira da filosofia iluminista, condenou o colonialismo e a escravidão, o tratamento “excessivamente rigoroso” de alguns senhores, elogiou as medidas jurídicas do *Code Noir* de proteção aos escravizados, reconheceu que a alguns *nègres* “não faltavam sentimentos”, mas mesmo assim apoiou a imposição *ex-officio* do Cristianismo e não conseguiu se livrar completamente dos estereótipos depreciativos, alguns bem grosseiros, baseados na ignorância plena. Por exemplo, “sobre o caráter dos negros em geral [...] eles são na maioria tendentes à libertinagem, à vingança, ao roubo e à mentira”. Até mesmo intelectuais de grande sensibilidade cívica tiveram a cabeça feita pelos preconceitos os mais rasteiros. Talvez o melhor exemplo seja o grande Voltaire que, esquecendo a guerra contra o preconceito na qual ele próprio se engajara, chegou a escrever esta joia da retórica grotesca:

A grande questão entre eles [os negros] é se são descendentes dos macacos ou se os macacos descendem deles. Nossos sábios disseram que o homem é a imagem de Deus: eis aqui uma curiosa imagem do Ser eterno, um nariz negro achatado, com pouca ou nenhuma inteligência! Um dia virá sem dúvida quando esses animais saberão cultivar a terra, embelezá-la com casas e jardins e conhecer a rota dos astros: é preciso tempo para tudo¹⁰ (Voltaire, 1979, p. 507).

Os especialistas afirmam que o adversário que Voltaire queria fustigar, enquanto racionalista, era a Santa Madre Igreja, porém parece que aproveitou do tema “origem do homem” para dar uma facada nas costas do negro, pois as acusações que fazia revelavam simplesmente que ele nada sabia sobre a África e os africanos. Ou quase nada. Se o preconceito, segundo ele próprio, não passa de opinião sem fundamento, suas ideias

10 Ver *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers par une société de gens de lettres* (1780, p. 79-83), volume 11, verbete “nègre”. Voltaire fala em nome do sábio Amabed, um personagem de ficção, mas as opiniões dele são as suas. Podemos encontrar também pesadas acusações racistas de Voltaire em *Candide ou l’optimisme* (2000), com excelentes observações críticas de Michèle Duchet. Outras referências a Voltaire em Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles* (1987).

sobre o africano estavam mais de acordo com a mentalidade de investidor de capitais no tráfico negreiro, que ele foi, do que com a convicção de um defensor da tolerância e do julgamento isento, que ele também foi. Moralmente, era impossível fazer da escravidão um bom negócio sem depreciar ao extremo os povos escravizados, tentando justificar o injustificável. Voltaire vacilou. O direito à autonomia dos povos entre os iluministas foi portanto abordado de modo, digamos, hesitante e, além do mais, seus defensores formavam a corrente minoritária do movimento.

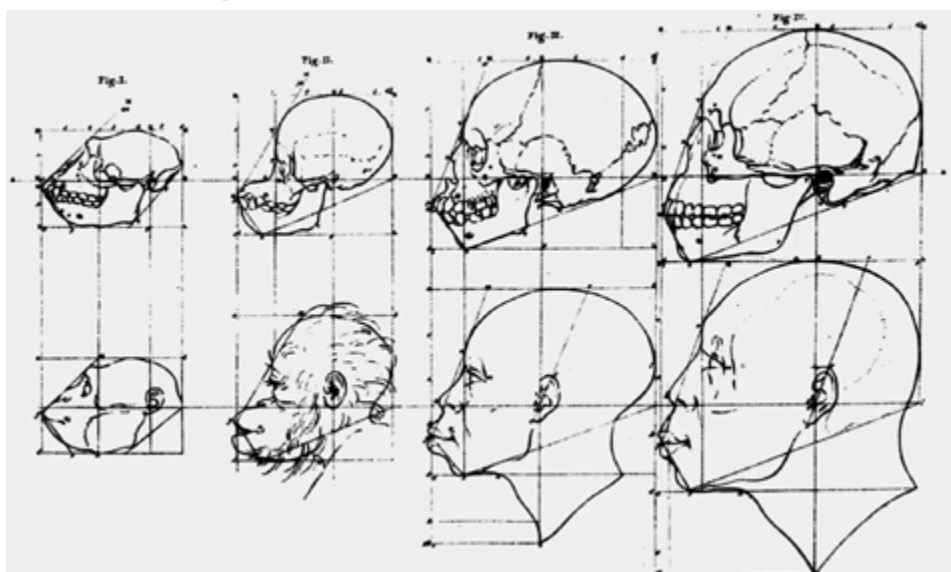
Na segunda metade do século XVIII, os discursos racistas permaneciam aglomerados de preconceitos baseados em aparências que enganam, impressões semifundamentadas, na apropriação apressada de crenças populares, na literatura medieval de viagem e em padrões inspirados na estética do classicismo greco-romano. Só pelo final do século algumas disciplinas procuraram editar textos específicos estabelecendo relações lógicas de causa e efeito entre as características físicas e intelectuais dos humanos, de modo tecnicamente organizado.

Em 1780, o suíço Caspar Lavater sistematizou a Fisiognomonia, teoria de grande prestígio na época, segundo a qual era possível determinar todas as qualidades do indivíduo pela “leitura” da sua face. Com o sucesso de tal invenção, todos os povos do mundo começaram a ser enquadrados na doutrina fisiognomonista, pretendendo-se revelar o caráter de cada raça não só pelo exame dos traços faciais, mas também pela cor da pele, considerada reveladora da alma. Repetindo o simbolismo das cores herdado do *Velho Testamento*, a pele escura foi considerada pela nova disciplina um signo da alma pervertida, enquanto que a pele clara revelaria um caráter elevado (Lavater, 1780 *apud* Cohen, 1981, p. 136).

No decorrer do século seguinte, algumas tentativas de objetividade, baseadas na quantificação, começaram a ganhar terreno. Foram precedidas em 1792 pelo holandês Pieter Camper, ao publicar, simultaneamente na Holanda e na França, um livro que trazia encartado um gráfico desdobrável mostrando quatro perfis, tecnicamente muito bem desenhados, de dois símios, um africano e um asiático da Mongólia Ocidental. Camper, ao criar o “ângulo facial”, pretendia demonstrar que existiam “traços

característicos constantes” – geometricamente quantificáveis, nas diversas raças humanas –, que a mandíbula proeminente (prognatismo) e a testa fugidia dos símios se prolongavam naturalmente entre os negros, todos eles, e se atenuava um pouco mais entre os orientais. Todos eles: quanto mais fechado o ângulo, menos volumoso o cérebro e mais grosseiro o observado, mais faminto e menos inteligente. A ausência de um padrão para o homem branco é que seu modelo era uma cabeça de mármore esculpida por um artista da Grécia clássica.

FIGURA 1 – Comparação entre crânios



Fonte: desenhos presentes no trabalho de Petrus Camper.

Para chegar a tais conclusões, Camper só examinou oito crânios de africanos existentes em um museu e viu um chinês que passou por ele numa rua de Londres! Era um racista tão espontâneo que não se deu conta de que denunciava a própria bizarra e incongruente metodologia: para o Outro, material empírico escandalosamente insuficiente, para o homem branco, um ideal estético prestigioso. Considerar também que a qualidade técnica do desenho, feito por um gravador profissional, foi a detalhes como

a posição dos dentes, agregando valor e cientificidade ao lançamento, que exerceu, durante muito tempo, poderosa influência (Camper, 1792).

Na segunda metade do século XIX, o estereótipo do prognatismo como característica das raças outras já era considerado tão seguro a ponto de figurar, em 1873, no respeitado *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré (1873, p. 1341), no seu verbete “prognate”: “Termo da antropologia. Quem tem a mandíbula alongada ou proeminente; diz-se de certas raças da África ou da Austrália das quais o tipo de crânio é inferior”. Dois anos depois, o ainda mais célebre *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, de Pierre Larousse, na parte intitulada “Classificação das raças humanas”, repetiria que o prognatismo indica o desenvolvimento desproporcional das partes do crânio responsáveis pelo apetite e a inteligência: “As mandíbulas salientes, as bordas alveolares e os dentes inclinados para a frente constituem o prognatismo. [...] Observa-se entre os australianos, os etiópicos [ou seja, os africanos], e os pretos oceanianos” (Larousse, 1982, p. 597). Desde então, o “ângulo facial” virou um tópico importante nas teorias racistas, uma explicação técnica, enfim, para a superioridade fisiológica e necessariamente intelectual, religiosa, política, econômica e moral daqueles que teriam o ângulo facial retangular, conforme as estátuas gregas, e conseqüentemente os cérebros maiorzões (Larousse, 1982; Littré, 1873).

Tal teoria foi facilmente desmoralizada já em 1882. Quando morreu Léon Gambetta, o mais importante fundador da Terceira República francesa, seu cérebro foi doado à Sociedade de Autópsia, fundada um pouco antes por um grupo de antropólogos eminentes. Acreditava-se que o estudo do volumoso cérebro dos homens ilustres levaria a significativos progressos no conhecimento das funções cerebrais, donde surgiu a campanha para que a família de importantes homens falecidos doasse seus cérebros à Sociedade, para a maior glória do Ocidente, pois quem controlasse a inteligência controlaria o mundo. Ora, quando o cérebro de Gambetta foi colocado na balança, o mal-estar foi geral, pois pesava 190 gramas a menos do que o de um parisiense médio e era equivalente ao cérebro de um pigmeu, deixando os seletos membros da Sociedade tão

constrangidos que o caso foi mantido sob o mais rigoroso sigilo durante mais de três anos, como um verdadeiro segredo de Estado. Eles achavam que, se a Inglaterra soubesse disso, aproveitaria o momento de fragilidade pra invadir a França. Porém, mesmo assim, o estereótipo do prognatismo ainda era considerado um dado seguro em algumas escolas europeias após a Segunda Guerra Mundial¹¹.

Detalhe importante: Pierre-André Taguieff já chamou a atenção para o fato de que o Outro nas teorias racistas não tem estatuto individual, o Tipo é que é conceitualmente levado em consideração. Antes mesmo que o racismo surgisse como doutrina, já circulava a fórmula “quando vimos um, vimos todos”, que virou um dos seus traços mais característicos: a ilusão da uniformidade, que qualificava ou desqualificava o indivíduo antes que suas qualidades próprias fossem levadas em consideração. Victor Courtet falava no “destino geral dos povos”: o prognatismo era tido por característica obrigatória, congênita, de todos os indivíduos do mesmo grupo étnico¹² (Taguieff, 1987).

Em 1843, o sueco Anders Adolf Retzius havia lançado em Estocolmo um livro que o tornou célebre na história do racismo científico, porque foi o autor da redução da humanidade a dois grupos: os dolicocefalos e os braquicefalos. Retzius se baseou na Cefalometria, disciplina recentemente criada para a medição da forma da cabeça, e na Frenologia, que teremos o prazer de conhecer logo em seguida. Ele visava atribuir uma terceira dimensão ao ângulo facial de Camper: os braquicefalos, cabeças arredondadas que, com os prognatas, “denunciam desde sempre o pertencimento às tribos selvagens, brutais e pagãs”; e os dolicocefalos, os cabeças alongadas, prerrogativa das “tribos nobres, aquelas que se tornaram campeãs da civilização” (Retzius, [19--] *apud* Cohen, 1981, p. 316-317).

11 Esse caso ridículo foi citado por Pierre Darmon, em *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime* (1991).

12 Frantz Fanon, em 1968, também já havia chamado a atenção para a “despersonalização” do colonizado como atitude fundamental do colonizador. Ver: *Les damnés de la terre* (1968).

Só que, em 1888, o *Dictionnaire des sciences anthropologiques*, no seu verbete “nègres”, reconheceu a existência de *nègres dolichocéphales* e de *nègres brachycéphales*, coisa fácilima de ser confirmada ou infirmada, se houvesse no racismo científico a modalidade da pesquisa de campo. Contudo, as convicções racistas eram tão consistentes, que esse tipo de verificação nem sequer era cogitado. De qualquer maneira, o estereótipo foi mantido, sem ele toda a teoria desmoronaria. Baseada nessa classificação apressada, surgiria no final do século uma especificação do ariano como “dólicolouro”, um desenho mais preciso daqueles que deveriam naturalmente comandar o mundo, como veremos mais adiante (Litré, 1888).

Em 1810, havia sido publicado o livro *Anatomia e fisiologia do sistema nervoso em geral*, do médico austríaco Franz Joseph Gall, o principal divulgador de uma nova disciplina científica, a Frenologia (do grego *phren* e *logos*, “discurso sobre o cérebro”). Gall era um neuro-anatomista inovador, criou um método de dissecação e realizou grandes progressos no estudo das funções cerebrais. Entretanto, inventou uma pitoresca teoria intitulada “lacionalista”, segundo a qual as saliências e reentrâncias da caixa craniana, conforme as crenças estabelecidas, determinariam as disposições inatas dos indivíduos, pois seriam locais de fixação dos sentimentos, do amor, da amizade, bem como dos talentos criadores e da inteligência abstrata, sendo 27 localizações ao todo, segundo suas contas.

Apesar de ser mais prudente do que a média dos colegas contemporâneos, ao dar continuidade aos preconceitos difusos, Gall também infiltrou na sua doutrina algumas hipóteses sobre as características de cada raça, com o corriqueiro elogio do homem branco, sua superioridade intelectual, política, religiosa etc. Defendia que seu discurso sobre o cérebro era um terreno seguro para a investigação científica... Mas, na verdade, debaixo do jargão científico, estava um coquetel de filosofemas medievais, teoremas da arte clássica, teologia moral cristã e até mesmo lendas populares. A fronteira entre opinião e fato, naquela ciência nascente, ainda não estava bem estabelecida: dependendo da autoridade de quem a pronunciasse, a opinião teria alto valor comprobatório. Isso, infelizmente, acontece muitas vezes até hoje...

Pois é, Gall tinha muito prestígio na Áustria e na França: sua clientela pertencia às altas rodas intelectuais e sociais e o destino da Frenologia estava benfazejamente selado. Em 1840, um jornal parisiense estampou a manchete: “As doutrinas frenológicas invadiram tudo”. Das técnicas populares de adivinhação e dos romances sentimentais, até as altas reflexões filosóficas e científicas, todos foram “invadidos” pela Frenologia: a Sociedade de Etnologia a adotou como disciplina, a Sociedade de Antropologia, dirigida pelo célebre dr. Paul Broca – *s’il vous plait*, não leia “doutor bróca”, leia “doutor brrôcá”, se possível –, a adotou, a criticou e a desenvolveu, criando a Craniologia e produzindo um aparelho denominado estereógrafo, que identificou com mais fidelidade as suturas, o contorno das órbitas e demais elementos cerebrais. Mesmo romancistas altamente qualificados como Balzac e Gérard de Nerval foram influenciados pelo localizacionismo¹³ (Broca, 1861a, 1861b, 1868).

A “Escola de Broca” pretendeu traçar os contornos da ciência antropológica enquanto estudo da espécie humana como um todo, suas variações e diferenças em relação aos outros grupos zoológicos. Seu objetivo metodológico imediato era, como mandava a moda acadêmica predominante, classificatório. Classificar os diversos grupos humanos, organizar gavetas com os diversos aspectos das suas histórias, das suas línguas, monumentos e tradições das religiões com as éticas correspondentes: essa era a gigantesca tarefa que esses abnegados pretendiam enfrentar, querendo valorizar “a fria voz dos fatos” e enfatizando a isenção do cientista. Porém, tal programa, é claro, nunca foi realizado, pois era pretensioso demais para os conhecimentos limitados da época e, pior ainda, tomando a raça como conceito fundamental. Então, o aspecto fisiológico terminou se impondo, e no aspecto fisiológico predominou a Craniologia, da qual se pretendeu fazer uma ciência exata, determinando-se entretanto relações artificiais entre formas e funções, no rastro de Camper, Gall e Retzius.

Broca, ainda que mantivesse suas convicções sobre os pretensos inquebrantáveis fundamentos da Craniologia, às vezes admitia que algu-

13 Sobre o *Anatomie et physiologie du système nerveux en général*, de Gall (2016), em parceria com J. C. Spurzheim, veja Cohen (1981), *Français et Africains*.

mas sugestões relativas ao estudo do cérebro “não são rigorosas”, que os autores eventualmente são obrigados a fazer suposições diante de certos dados que estão “longe de estar determinados”. No fim das contas, toda essa trabalhadeira terminou por legitimar a previsível hierarquia racial, ou seja, um dos objetivos práticos da Escola de Broca, que terminou sendo o principal, foi definir quem deveria assumir o comando das operações a nível local e global. A Autoridade que, durante milênios, segundo a tradição monárquica jorrava do Senhor dos Senhores diretamente no miolo do primogênito, estava em declínio e precisava de refundação. A função do discurso dos cientistas, nesse caso, foi legitimar, com a força simbólica da Ciência, o lugar dominante do homem branco, os lugares subordinados da plebe europeia e dos nativos dos demais continentes. Mas não nos esqueçamos do lugar subordinado da própria mulher branca, dotada, segundo o Dr. Brrôcá, da “massa do encéfalo” menos considerável, por isso também convidada a dançar conforme tal samba de uma nota só...

Vamos em frente, tentando mostrar que no Ocidente letrado a discriminação racial não era prerrogativa de uma tendência política qualquer, de direita, de centro, de esquerda ou do que-quer-que-seja. Vejam o que escreveu Abel Hovelacque no seu livro *Les débuts de l'humanité (Os inícios da humanidade)*, publicado em 1881: “A inconsistência de caráter e a instabilidade nas ideias é o lote comum a todos os povos primitivos e não têm necessidade de ser demonstradas” – uma confissão pública, ou seja, uma convicção prévia, desprovida de qualquer conhecimento histórico ou antropológico e de qualquer verificação sistemática. Um pré-conceito, portanto: mesmo quando o prezado Abel bradava que reunia fatos, pretendendo “apresentá-los com método e tais fatos devem falar por si sós”, na prática a teoria era outra.

Convém esclarecer que tais “povos primitivos” eram considerados todos os Outros, “nossos antepassados contemporâneos”, conforme as teorias evolucionistas então vigentes: muito diferente significava automaticamente muito mais atrasado, no tempo, na inteligência, na moral e em tudo o mais. Como responderia a uma pergunta retórica o célebre antropólogo Charles Letourneau (1901), professor da Escola de Antropologia e

secretário-geral da Sociedade de Antropologia, referência obrigatória para quem atuasse na área: “*Qu’est-ce donc l’homme primitif? Un civilisé en bas âge* (Que é portanto o homem primitivo? Um civilizado de pouca idade)”.

E observem que Abel Hovelacque não era qualquer um, era um ativista engajado em várias causas: defendia que o objetivo da civilização seria a “igualdade social”; era um republicano influenciado pelo anarquismo; participou da Comuna de Paris, o mais radical movimento social do século XIX; viu a expansão colonial do Ocidente como “uma devastação”; condenou o sistema capitalista e “a grande confraria parasita da administração pública francesa”, era um anticlerical dos mais intransigentes, escreveu que “todas as práticas religiosas foram intolerantes e cruéis e portanto é útil e moral livrar pacificamente a humanidade de todas elas”. Teve também uma atuação institucional, membro da Sociedade de Antropologia, deputado na Assembleia Nacional e vereador em Paris... Um cara de atitude, homem de ação.

E, no entanto, foi um dos racistas mais intransigentes, postulando as coisas mais absurdas sobre o Outro, por exemplo, apontando supostas anomalias físicas: “A tibia também às vezes apresenta, em certos indivíduos das raças inferiores, um achatamento transversal observável entre os macacos antropoides”. Ou ainda: “Não se pode negar que o pé do negro seja menos desenvolvido do que o do branco, menos adaptado a um uso especial e exclusivo”, ou seja, menos adaptado a usar sapatos e mais adaptado a subir em árvores. Ficou faltando documentar suas apóstrofes com pesquisas pertinentes, explicar o que significa o “às vezes”, e por que “não se pode negar” (Hovelacque, 1881).

Esse exemplo pode causar surpresa, mas o fato é que as correntes esquerdistas do século XIX não tinham opinião formada sobre a discriminação racial; alguns dos seus partidários haveriam de adotar as posições politicamente mais radicais e conviver pacificamente com o racismo mais intransigente. Hovelacque não fez nenhuma pesquisa que fundamentasse tais impropérios, simplesmente citou o que alguns colegas já haviam publicado, uma vez que a animalização do Outro, ao lado da infantilização, era um padrão fartamente disseminado naquele meio erudito: seus pares.

É justamente quando ele fecha mais o foco: o papel mundialmente civilizatório caberia às “ciências antropológicas”, pretendendo que uma corporação – “nós, os etnólogos” – fosse proprietária da verdade universal, conseqüentemente detivesse o monopólio do mando. Na comunidade científica em formação, uma consciência de tipo corporativista assumiu a função de espaço privilegiado de elaboração dos grandes projetos de desenvolvimento. Em outras palavras, um propósito, menos ou mais consciente, de aniquilar a identidade cultural e a independência política dos povos extra-europeus, ao transferir o palco das decisões estratégicas globais para os anfiteatros, os gabinetes e os laboratórios da Europa. Com um detalhe conveniente: assim como o Outro era considerado uma unidade, uma essência, o etnólogo também é considerado uma entidade uniformizada, essencial¹⁴.

Mas Hovelacque não foi o único. Voltaire, em *Candide*, pretende que os beneficiados pelo exclusivismo do poder deveriam ser os “filósofos”, enquanto que o *Dictionnaire des sciences anthropologiques* atribuiria a palma de ouro aos “cientistas”. Aliás, já havia uma longa tradição politicamente autoritária entre os letrados europeus, desde Platão com sua *República*. Jacques le Goff revelou que um dos grandes riscos que os filósofos escolásticos correram foi compor uma “tecnocracia intelectual”. No final do século XIII, muitos deles, doutores, teólogos, legisladores, ministros, tutores de jovens reis, ocupavam altos cargos laicos e eclesiásticos. “Uma franco-maçonaria universitária sonha em dirigir a Cristandade [...] proclama que o intelectual é mais do que um príncipe, mais do que um rei” (Le Goff, 1985; Riley-Smith, 1996).

*

Voltemos ao final do século XIX, quando os objetivos manipulatórios foram ficando cada vez mais assumidos, as doutrinas opressoras cada

14 Esses segmentos letrados estavam muito distantes da homogeneidade; o próprio Hovelacque sempre criticou duramente seus colegas conservadores a respeito de aspectos fundamentais sobre os quais não havia acordo possível.

vez mais explícitas e os teóricos racistas cada vez mais cínicos, eventualmente aliados a corporações militares e a partidos totalitários beneficiados desde sempre, ou pretendendo conquistas coloniais. Foram os influenciadores – hoje diríamos *influencers* – dos futuros manipuladores da comunicação de massas e das técnicas de propaganda nas guerras mundiais do século seguinte – quando a gestão governamental da opinião e o disfarce dos abusos do poder, além dos perigos para o *status quo* que o exercício da liberdade poderia oferecer – viraram importantes pontos de pauta nos preparativos estratégicos dos herdeiros das teorias racistas, desde então especialistas não mais nas abstrações do relevo cerebral, mas nas práticas da lavagem cerebral.

No contexto intelectual das três últimas décadas do século XIX, surgiu na Inglaterra o Darwinismo Social, liderado por Francis Galton, ideologia de exaltação da elite loura de olhos azuis e utilização sistemática de técnicas científicas com objetivos politicamente opressivos, introduzindo inclusive a necessidade geopolítica de aniquilamento dos adversários mais visíveis, que logo ganhou entusiasmados adeptos pelo mundo afora. As sentenças, já bem severas, da Frenologia, da Craniologia e da antropologia evolucionista viraram programas políticos extremistas, defesa intransigente do poder de mando dos “mais aptos”, agora identificados aos tecnológica e militarmente mais fortes. Assim emergiu uma nova etapa do racismo científico, o qual, ao lado de teoria racial, adquiriu a dimensão de projeto de refundação social, bem mais audacioso do que os figurinos anteriores¹⁵.

Com o agigantamento das metrópoles, surgiram os primeiros estudos sobre as multidões, destacando-se na matéria o francês Gustave le Bon, com seu renomado *La psychologie des foules* (*A psicologia das multidões*) (1895), um detalhamento do programa do Darwinismo Social. Le Bon era um daqueles intelectuais enciclopédicos típicos do período, um dos mais importantes divulgadores dos progressos da ciência, publicou dezenas de

15 O Darwinismo Social quase nada tem a ver com Charles Darwin, a não ser que Francis Galton, um dos fundadores do movimento, que era primo de Charles, cunhou o título.

livros sobre antropologia, história, arquitetura, psicologia, política, anatomia, fisiologia, fotografia e até mesmo sobre equitação. Seus livros foram várias vezes reeditados e traduzidos em inglês, italiano, alemão, espanhol, português, sueco, dinamarquês, russo, polonês, árabe, japonês, hindustâni e checo. *La psychologie* teve 45 edições entre 1895 e 1960, só na França. Jogava duro!

Na sua obra mais conhecida, *Le Bon* recolheu e sistematizou os preconceitos sociopolíticos da elite conservadora e dos intelectuais autoritários seus contemporâneos. Bem informado sobre as pesquisas realizadas na época, dotado de uma fabulosa capacidade de trabalho, de uma ótima aptidão para a síntese: reivindicou a democracia apenas para as classes dominantes; rejeitou a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão; combateu o sindicalismo e os movimentos populares; recomendou, apoiado em Maquiavel, o usufruto da religião apenas para manipulação política; estimulou o uso da força e o endeusamento dos chefões; sistematizou os mecanismos psicológicos de formatação da opinião pública; recomendou a divulgação regular de notícias falsas para confundir os adversários; e colocou as bases programáticas para as políticas de *apartheid* nas colônias implantadas pelos europeus: um mestre-pensador do primeiro escalão do totalitarismo.

Le Bon tendeu a identificar as multidões com os movimentos de trabalhadores e seus aliados, muito ativos naquela época; rebeliões sísmicas haviam dado uma sacudidela na velha Europa ao longo dos séculos XVIII e XIX e ainda causavam medo... Inclusive, pela fundação, em 1864, da Associação Internacional dos Trabalhadores, também conhecida por Primeira Internacional, com a temida liderança de Karl Marx, e da Segunda Internacional, fundada em 1889 pelos eficientes sociais-democratas.

Aliás, no discurso da antropologia evolucionista – particularmente entre os fundadores da antropologia acadêmica britânica, suas excelências Edward Burnett Tylor e James George Frazer –, os tradicionais temas do arcaísmo, da superstição e do caráter perigoso dos pobres da Europa ganharam dignidade de objeto de ciência e vieram a enriquecer as teorias racistas contemporâneas. Tylor, em *Primitive culture* (1871), e Frazer, no

seu igualmente célebre *The golden bough* (1890), chamaram a atenção para os frágeis fundamentos da sociedade moderna, sendo a crítica da elite intelectual considerada “um poderoso instrumento do progresso”. Esses autores argumentavam que, por baixo da fina camada de civilização estimulada pela elite branca, encontrava-se na Europa um sedimento de “selvageria” e “primitivismo” que não só entravava o desenvolvimento harmonioso da sociedade, como constituía uma ameaça à própria civilização.

No mesmo período, o prestigioso Walter Bagehot, respeitado economista político britânico, editor do jornal *The Economist*, progressista e homem de sensibilidade, não poderia ter sido mais explícito: “Para nos assegurarmos de que os instintos delicados vão sempre desaparecendo à medida que se desce na escala social, não é preciso viajar entre os selvagens, basta conversar com os ingleses da classe pobre, com nossos próprios domésticos; ficaremos bastante edificados!”. Tema idêntico encontramos no livro *Recent economic changes* (1889) de D. A. Wells, ilustre economista norte-americano, lançado em Nova York, no qual ele chamava a atenção da gente fina para a invasão “de um contingente de bárbaros internos [...] ameaçando inclusive a continuidade da própria civilização”. Os bárbaros internos de Wells, além das classes subalternas, eram os sociais-democratas, os comunistas, os anarquistas e todas as tendências populares mobilizadas, os quais, naqueles idos, reuniam multidões em protesto contra as péssimas condições de vida e de trabalho do povão em geral impostas pela “civilização”¹⁶ (Frazer, 1981; Tylor, 1888).

La psychologie des foules foi lançado especificamente pra combater aqueles movimentos. Apesar de ter escrito que as multidões tanto poderiam ser heroicas quanto criminosas, na hora da síntese Le Bon preferiu afirmar que “nas multidões o que se acumula não é o talento, é a estupidez”. Os indivíduos que as integram estariam submetidos a uma “lei da unidade mental das multidões”, sofreriam de um “desvanecimento da

16 Sobre “o brilhante homem de letras inglês” Walter Bagehot ver, Peter Gay, *O cultivo do ódio* (1995), passim; mas a citação encontra-se em um artigo de Scipio Sighele de 1897: “Le ragioni delle due forme di criminalità collettiva”, em C. Lombroso & Co, *Pensieri sulla corruzione* (1995).

personalidade”, com o desaparecimento da “vida cerebral” e o predomínio da “vida celular”, virando então o indivíduo na multidão um autômato sem vontade própria, executando imediatamente as ordens do líder:

Assim, pelo mero fato de tomar parte de uma multidão, o homem desce muitos graus na escala da civilização. Isolado seria talvez um indivíduo culto; na multidão é um bárbaro, quer dizer, um impulsivo. Tem a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também o entusiasmo dos seres primitivos (Le Bon, 1942, p. 49).

É claro que, no ambiente da multidão, o indivíduo sofre algum impacto psicológico, mas, nesse recorte abstrato, Le Bon esvaziou precisamente o conteúdo político da aglomeração, excluiu o sentido da manifestação, as motivações, a vida prática dos grupos sociais, a cultura cotidiana, o mundo do trabalho, as modalidades de liderança e o contexto político, levando apenas em consideração o potencial destrutivo das aglomerações e o aspecto psicológico da questão, assimilado entretanto a um hipotético primitivismo, para chegar a uma síntese simplória com grandiloquência científica.

Le Bon era mais perigoso ainda porque não era apenas um conversador, e sim um tipo prático. Teve contatos frequentes com o Exército – bastião do conservadorismo francês –, que adotou alguns dos seus métodos de treinamento; a *Psychologie* foi ensinada normalmente na Escola Superior de Guerra e colaborou com instituições estatais montando projetos. Nas décadas seguintes, teve como fiéis admiradores outros homens práticos, nada mais nada menos do que Mussolini e Hitler, o qual iria “até o ponto de plagiá-lo em *Mein Kampf*”, segundo esclarecimento de Armand Mattelart. Foi, portanto, um dos maiores inspiradores da tecnocracia totalitária e dos modernos sistemas de lavagem cerebral. A França já tinha uma larga experiência histórica na montagem de esquemas de manipulação política, particularmente no Antigo Regime, com os programas de comunicação social de Luís XIV e no demagógico Segundo Império de Napoleão III. Ao tentar erradicar a rebeldia das “multidões em delírio”, Le Bon era um herdeiro dessas experiências, mas também estava atento ao que os

ingleses estavam produzindo, desde o final do século XVIII, em matéria de *fake news*, que naquela época eles chamavam de *puff*¹⁷.

Em outras palavras, tentava desmoralizar a capacidade de organização de um poder civil independente que estava emergindo e desestimular o surgimento das organizações não governamentais (ONGs) de solidariedade social, poderes que, se nem sempre impedem, certamente dificultam qualquer manipulação. Logo foi criticado por Gabriel Tarde, adversário das teorias racistas e precursor da psicologia social, segundo o qual a teoria da multidão de Le Bon referia-se apenas ao fenômeno da sugestão à distância, proporcionado pelo surgimento de uma imprensa de massa, conservadora e sensacionalista – exímia manipuladora de consciências – com o advento das “maiorias silenciosas”, carentes e submissas, famintas de mitologias autoritárias. Enquanto isso, para Tarde (1898 *apud* Mattelart, 1994, p. 49-50), estava iniciando a “era dos públicos”, um “fenômeno cultural civilizado”, formulando ele as “primeiras hipóteses sobre a relação entre os meios de comunicação de massa e a formação da opinião pública”.

Mas Le Bon era impermeável a tais críticas, pelo contrário, deu um dribble de corpo e foi além. Em 1910, publicaria *La psychologie politique*, no qual sua arrogância e cinismo chegariam a limites extremos: “A docilidade das multidões é extrema quando se sabe guiá-las”, então é preciso conhecer “o mecanismo” de manipulação da opinião. As últimas eleições dos ingleses, afirma ele, “provaram a potência das fórmulas simples e afirmativas”. Os grandes impérios só puderam se desenvolver por causa das multidões, continua, e uma das características dessas últimas é a “extrema credulidade [...] sem limites, como a de uma criança”: infantilização do povão, mesmo estereótipo aplicado aos “selvagens”. Ele salienta também a importância da repetição ao dizer que “Basta afirmar as mesmas coisas nos mesmos termos [...] Prometer quimeras, afirmar sem provas, repetir incessantemente as mesmas promessas, sempre sobrecarregando as acu-

17 Sobre a manipulação política no Antigo Regime, ver: Peter Burke, *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV* (1994). Sobre o surgimento das *fake news* e de um novo tipo de esfera pública na Inglaterra, ver Faramerz Dabhoiwala, *As origens do sexo: uma história da primeira revolução sexual* (2013).

sações contra o adversário, tal é a fórmula do sucesso”. Como as massas são “totalmente desprovidas de raciocínio”, prossegue, o líder tenta “impressionar sua sensibilidade”; como o adversário age do mesmo modo, “o sucesso finalmente pertencerá àquele que gritará mais forte e será o mais violento”. Vê-se claramente que as justificativas eruditas já foram negligenciadas, dando explicitamente lugar ao culto da força, no que fez muitos discípulos na atualidade... (Le Bon, 1910, p. 67-97).¹⁸

Os livros de Le Bon continuam tendo crédito nas bibliografias usuais das academias militares e de certas escolas de comunicação. Bem além da Primeira Guerra Mundial, suas *Psicologias* continuariam sendo os livros de cabeceira “de numerosos chefes da guerra de todas as tendências e nacionalidades” – utilizados, ainda na década de 1960, como base teórica das políticas de “pacificação” dos estrategistas do Pentágono, destinadas a combater a rebelião do Vietnã e as guerras de descolonização, ou seja, combater a revolta dos “selvagens” que recusavam se comportar conforme as multidões de Le Bon¹⁹.

Em 1889, foi publicado na França um livro que tornaria o mito da raça ariana uma coisa assustadora, antecipando as atrocidades cometidas em seu nome: *L'Arien, son rôle social (O ariano, seu papel social)*, de Georges Vacher de Lapouge. Aristocrata, professor de antropologia e ciências políticas nas faculdades de Rennes e Montpellier e antirrepublicano furibundo, Lapouge foi um dos mais cruéis e mais cínicos pensadores políticos de todos os tempos. Foi, ao lado de Le Bon: um precursor e inspirador do Nazismo e das correntes da extrema direita mais virulenta do resto do mundo; inimigo intransigente do otimismo progressista e do ideário da justiça social; censor severo do estado de direito e das garantias indivi-

18 O Sócrates de Platão, no século IV a.C., já recomendava enfaticamente aos guardiões governantes “uma daquelas mentiras úteis de que falávamos anteriormente”. Com as melhores das intenções, é claro. Porém, quem controlaria as intenções daqueles guardiões idealizados?! Ver: *Diálogos III – A República* (1964).

19 Vários comentários de Mattelart na sua obra citada, que desenvolve bem o assunto. Também consultado George Rudé, *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848* (1991). Comentários sobre Le Bon nas páginas 8, 214, 286.

duais; adepto da restauração da escravidão e do retorno à exclusão dos direitos civis; crítico ríspido do catolicismo social, da educação como fator de ascensão; e depreciador sistemático da liberdade de organização para os segmentos populares. Considerava-se um portador da fria lucidez das lições da ciência, que deveriam gerar a “arte política”, ou a “política científica”, nas quais nem aspectos sociológicos, psicológicos nem tampouco morais deveriam ser levados seriamente em consideração... apenas oportunamente, quando fossem convenientes.

“Antropossociologia” foi como ele batizou sua doutrina, o ramo do social-darwinismo que estudaria o homem como membro da sociedade, reunindo um naipe internacional de professores e homens ilustres: Otto Ammon e Alexander Peetz na Alemanha, John Beddoe na Inglaterra, Carlos Closson da Universidade de Chicago, L. Chalumeau na Suíça, Federico Oloriz da Universidade de Madri, o Major R. Livy na Itália, o Major Collignon da Escola Superior de Guerra de Paris e Alfred Fouillé, filósofo da Academia de Ciências Morais da mesma cidade (Ammon, 1898).

Porém, seguindo rigorosamente a tradição racista, na Antropossociologia, a sociedade civil organizada não era minimamente levada em consideração, portanto o pomposo título do seu catecismo mal disfarçava a natureza de mero plano de ação para assegurar a “dominação universal” de uma minoria ínfima; e para corrigir, segundo seu palpite, os erros cometidos nos últimos séculos pela Revolução Francesa e o Liberalismo: “Às ficções de justiça, de igualdade, de fraternidade, a política científica prefere a realidade das Forças, das Leis, das Raças, da Evolução. Infelizes serão aqueles povos que perderão tempo com sonhos!”

Quando Lapouge publicou suas sinistras reflexões, as grandes potências europeias haviam começado a divisão da África, negociada na Conferência de Berlim em 1884-85, e logo a divisão dos demais continentes. A situação era incerta, a indústria bélica estava recebendo um grande impulso e todos estavam se preparando para a Primeira Grande Guerra. Nesse contexto, Lapouge procurou equacionar a conjuntura mundial, o papel dominante da raça ariana, suas tarefas históricas e os adversários a serem abatidos. Como Gobineau, preocupou-se com a possível degene-

ração da raça branca apenas pela penetração dos Outros mais fecundos no seu território, convencido que só o mestiçamento – com a infecção do seu sangue puro devido a outro tipo de penetração – poderia derrotá-la. . . No que, aliás, não foi muito original, donde as políticas de *apartheid* para barrar a miscigenação e a influência dos mais numerosos.

Apesar de francês, Lapouge iria escolher a Alemanha como a nação hegemônica no futuro que ele desejava, por causa da alta taxa de arianos na sua população. O que enfureceu, é claro, os nacionalistas franceses, particularmente a partir da década de 1920, quando da ascensão do Nazismo e do Fascismo; desde então, Gobineau e Lapouge passaram a ser atacados como representantes do “partido alemão” na França, pois a França, a Itália e a Espanha, por causa das suas pretensas baixas taxas de arianos e altas taxas de braquicéfalos, teriam, na opinião de Lapouge, um destino, com trocadilho, sombrio. O lugar reservado às “raças inferiores” no seu projeto evidentemente não era nada alvissareiro. Vamos dar uma olhada nas suas expectativas:

Do ponto de vista selecionista eu olharia como incômodo um grande desenvolvimento de elementos amarelos e negros, que seriam de uma eliminação difícil. Se entretanto a sociedade futura vai se organizar em uma base dualista, com uma classe dólico-loura dirigente e uma classe de raça inferior, condenada à mão-de-obra mais grosseira, é possível que este último papel seja destinado a elementos amarelos e negros. Neste caso, aliás, eles não seriam um incômodo, mas uma vantagem para os dólico-louros. É preciso não esquecer que a abolição da escravidão foi motivada sobretudo por considerações cristãs e que, em suma, esta instituição [a escravidão], se observada fora de qualquer concepção sobrenatural do homem, é tão normal quanto a domesticação do cavalo e do boi. É portanto possível que ela reapareça no futuro, sob uma forma qualquer²⁰ (Lapouge, 1889, p. 8).

20 Lapouge (1889, p. 500) aproveitou a oportunidade para dar um pau no Brasil, “imenso estado negro que retorna à barbárie”. É bom lembrar que Gobineau, que viveu no Brasil um certo tempo como chefe da legação francesa e virou amigo de Dom Pedro II, também havia vaticinado um futuro nada alvissareiro para o nosso país. Segundo seu ponto de vista, por causa da nossa população miscigenada,

É discutível que a abolição tenha sido motivada por considerações sobretudo cristãs. As razões são mais complexas, mas aqui pouco importa: o curioso nesse programa tenebroso é a constatação que Lapouge faz de que as “leis da evolução” estavam favorecendo as raças coloridas, muito mais fecundas do que os arianos – os “mais aptos” seriam, portanto, os Outros. Mas Lapouge, enquanto cientista racista, impermeável aos fatos indesejados, considerou imperativo, para corrigir “as consequências nefastas da evolução”, eliminar o excedente dos “menos aptos”, implementando medidas corretivas para, eventualmente, até “extinguir a sua raça”. Reconheceu inclusive que suas “idéias sobre superioridade-inferioridade” são puras convenções, que “não correspondem a nada de real” e corrigem apenas “as consequências perturbadoras da seleção natural”, descartando-se, tal como Le Bon, do fundamento conceitual do racismo, para ir diretamente ao óbvio: o desejo de poder (Lapouge, 1889).

Em uma palavra, ao introduzir na teoria racista a subjetividade como fator histórico determinante, mas não qualquer subjetividade, a sua e dos seus comparsas, as proclamadas “leis” da evolução não serviam mais. Nessa nova etapa, os mais prestigiosos dentre os teóricos racistas se descartaram de qualquer veiledade minimamente conceitual e perderam completamente a vergonha de declarar aquilo que efetivamente eram. Para conter as massas crescentes dos Outros, para Lapouge, a solução estaria na disciplina da Eugenia denominada “selecionismo”, ramo do Social-darwinismo britânico, indicado na citação anterior – “do ponto de vista selecionista”. Ou seja, a castração ou a esterilização dos adversários, introduzindo porém um aperfeiçoamento: uma vez que o desenvolvimento numérico dos Outros tornava a tarefa de “eliminação difícil”, propôs a fundação de institutos de esterilização, eventualmente de aniquilação em massa, operando com tecnologia científica.

estariamos destinados a desaparecer “até o último homem” 270 anos depois, porque “os mulatos de distintos matizes não se reproduzem além de um número limitado de gerações”. Ver o artigo “L’Émigration au Brésil”, publicado como anexo em Georges Raeders, *O conde de Gobineau no Brasil* (1996).

Lapouge também ampliou, a exemplo de Cesare Lombroso e seus “degenerados”, o espectro dos inimigos a serem abatidos, incluindo, na lista dos malditos, setores da população branca: os deficientes físicos, os prisioneiros, os operários improdutivos, os vagabundos, os idiotas, os loucos – ainda que curados –, os intelectuais e artistas refratários ao trabalho, leprosos, cardíacos, epiléticos, excêntricos, nômades, certos “fetichistas eróticos” e, vejam só, até os tatuados. Seria preciso, recomendou Lapouge (1889), tomar medidas drásticas para que esses inúteis não tenham posteridade, pois tais europeus perniciosos seriam “portadores de um estado mental que corresponde ao dos negros e outras raças inferiores, dos quais pode-se extrair um bom trabalho apenas pela força”. Seriam, afinal de contas, “selvagens que, com um pouco de cuidado, a civilização poderá eliminar” (Lapouge, 1889). Nesses termos!²¹

Registremos que, nesse processo de radicalização, com a introdução da noção de dólico-louro, a divisão entre o Ego e o Outro foi mais alterada: o círculo dos privilegiados ficou ainda mais restrito, a raça branca deixou de ser considerada homogênea e teria em seus extratos inferiores os judeus, os morenos do Mediterrâneo, os magrebinos do norte da África – de sangue contaminado pelos negros africanos –, os alpinos e os albaneses – de sangue contaminado pelos orientais. Letourneau já havia dividido a pirâmide racial humana em três grandes ramos brancos – os berberes, os semíticos e os arianos; no topo desses últimos, encontraríamos uma elite muito pouco numerosa, a “porção mais esclarecida da humanidade”, “sua flor”, à qual caberia a dura tarefa de educar a humanidade. Olavo Bilac a denominaria de “última flor” e Lapouge a batizou: o dólico-louro.

Contrariamente aos antropólogos evolucionistas que tinham um certo pudor em propor medidas agressivas e eventualmente professavam nobres ideais, Lapouge ia direto ao assunto: seria preciso fundar uma ordem planetária opressiva – baseada na técnica e na ciência – e montar “uma organização sistemática do trabalho”, um “formidável exército

21 Nessa relação, incluí também alguns dos descartáveis preferidos por Lombroso, tentando mostrar uma lista mais representativa dos elimináveis pela extrema-direita da época. Ver: Cesare Lombroso. *Delitto, genio, follia: scritti scelti* (2000).

único” que funcione como “a polícia do globo” pois nada estava garantido; a vida é uma guerra e qualquer um poderia ganhá-la, mesmo a canalha das “raças inferiores”. Fica claro porque ele jamais levava conceitualmente em consideração a sociedade civil organizada, porque já tinha seu modelo pronto: a caserna.

*

A desmoralização radical dessas teorias e posturas teve lugar quando Joseph Anténor Firmin, um negro haitiano, professor, advogado e membro da Sociedade de Antropologia de Paris, publicou, em 1885, *De l'égalité des races humaines* (*Sobre a igualdade das raças humanas*), uma dura resposta à segunda edição do *L'Inégalité* de Gobineau. Ele havia sido precedido ou apoiado por colegas antropólogos franceses – pouquíssimos, na verdade –, como Armand de Quatrefages – cofundador com Broca da Escola de Antropologia, que havia, em 1861, com sua obra *L'Espèce humaine*, causado um tremendo estrago na Craniologia, no mesmo ano em que Broca havia publicado os dois textos fundadores aqui citados na nota de rodapé 21 – e Léonce Manouvrier, com o artigo de 1899, que dispensa tradução: “L'Indice céphalique de la pseudo-sociologie”. Firmin apoiou-se também nas investigações de médicos e fisiologistas como o alemão Adolf Huschke, o inglês David Ferrier e o francês Claude Bernard, para quem as relações entre o crânio e a inteligência estavam muito longe de ser desvendadas. Cercou-se, portanto, de poderosos auxiliares... (Firmin, 1885).

Não cabe nos limites físicos deste capítulo examinar nos detalhes a eficiente crítica feita ao racismo científico pelo prezado Anténor, muito mais vasta e abrangente do que as demais até então formuladas. Aqui basta dizer que a ausência de resposta foi tamanha que ninguém mais evocou seu santo nome em vão. Em 1911, quando ele faleceu, mesmo sendo membro titular da Sociedade de Antropologia, sua diretoria não se dignou a publicar uma nota sequer, pequenina que fosse, no obituário do jornal da instituição: “sua obra foi imediatamente enterrada e esquecida pelos meios cultivados franceses”.

Tal desprezo mesquinho tem contudo a virtude de demonstrar o quanto sua crítica foi devastadora, porque só quase um século depois, em 2003, a professora Ghislaine Géloin, que vem a ser citada, ao organizar conjuntamente com o Mouvement pour une Nouvelle Humanité o congresso “A redescoberta de Anténor Firmin” no americano Rhode Island College, o qual propiciou a segunda edição do *L'Égalité* pela editora francesa L'Harmattan, retirou-o do sarcófago do esquecimento (Firmin, 1885).

*

No início do século XX, sociedades de Eugenia foram fundadas nas grandes capitais europeias, nos Estados Unidos, na Turquia, na Argentina e no Brasil. Em 1932, Nova York sediou um Congresso Internacional de Eugenia, mas foi a Alemanha nazista quem tornou operacional e levou às últimas consequências algo que já estava no ar, fundando tribunais de saúde hereditária, centros de extermínio em escala industrial e colocando as bases programáticas da extrema direita contemporânea, na qual o assassinato dos adversários virou um recurso habitual, plenamente justificado pela ética de uma nova-velha cultura política globalizada. Desde então, pretendeu-se que a moral dos dominadores nada teria a ver com as normas ordinárias da vida: os escrúpulos e os sentimentalismos seriam deixados à massa dos subordinados, palavra-de-ordem que já era evidente pelo menos desde Maquiavel. . . Mas que, desta feita, ficou cientificamente justificada.

A reaparição da extrema-direita em escala mundial, construindo uma base institucional, uma rede de comunicação *on-line*, aglutinando massas de seguidores e chegando mesmo a eleger primeiros ministros e presidentes da república, recoloca todos esses problemas como importantes pontos de pauta.

Referências

- AMMON, O. *Histoire d'une idée: l'anthroposociologie*. Paris: V. Giard & E. Brière, 1898.
- BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- BERTILLON, L.-A. Classification des races humaines. In: BERTILLON, L.-A. (ed.). *Dictionnaire des sciences anthropologiques*. Paris: Octave Doin Éditeur: Marpon et Flammarion Libraires, 1888. p. 321-323.
- BETHENCOURT, F. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BOISSEL, J. *Victor Courtet, premier théoricien de la hiérarchie des races*. Paris: PUF, 1972.
- BORGES, J. L. O racismo científico. In: SILVEIRA, R. da. *E a mitologia maldita: estereótipos políticos e raciais na gênese da indústria cultural*. Salvador: Edufba, 2021.
- BORGES, J. L. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, p. 89-145, 2000.
- BROC, P. P. *Essai sur les races humaines considérées sous le rapport anatomique e philosophique*. Paris: Librairie des Sciences Médicales, 1856.
- BROCA, P. *Sur le siege du langage articulé avec deux observations d'aphémie (perte de parole)*. Paris: Victor Masson et Fils, 1861a.
- BROCA, P. *Sur le stéréographe, nouvel instrument craniographique, destiné à dessiner tous les détails du relief des corps solides*. Paris: Typographie Hennuyer et Fils, 1868.
- BROCA, P. *Sur le volume et la forme du cerveau suivant les individus et suivant les races*. Paris: Typographie Hennuyer, 1861b.

BURKE, P. *A fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

CAMPER, P. *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différents âges*. Paris: Chez Francart, 1792.

CHARLE, C. *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

COHEN, W. B. *Français et Africains: les noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*. Paris: Gallimard, 1981.

DABHOIWALA, F. *As origens do sexo: uma história da primeira revolução sexual*. São Paulo: Globo: Biblioteca Azul, 2013.

DARMON, P. *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

DE L'ISLE, V. C. *La science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*. Paris: Arthus Bertrand Libraire-Éditeur, 1838.

ENCYCLOPÉDIE ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers par une société de gens de lettres. Paris: Briasson: David: Le Breton: Durand, 1751.

FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1968.

FIRMIN, A. *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*. Paris: Librairie Cotillon/F. Pichon: Imprimeur-Éditeur, 1885.

FRAZER, J. G. *Le Rameau d'or: le roy magicien dans la société primitive – Tabou et les périls de l'âme*. Paris: Robert Laffont, 1981.

GALL, J. *Anatomie et physiologie du système nerveux en général*. Paris: Hachette Livre BNF, 2016.

GAY, P. *O cultivo do ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GOBINEAU, A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: [s. n.], 1953.

- HERÓDOTOS. *História*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1988.
- HOVELACQUE, A. *Les débuts de l'humanité: l'homme primitif contemporain*. Paris: Octave Doin, 1881.
- LAPOUGE, G. V. de. *L'Aryen, son role social*. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1889.
- LAROUSSE, P. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Genève: Slaktine, 1982. v. 13.
- LE BOHEC, Y. *El ejército romano: instrumento para la conquista de un imperio*. Barcelona: Editora Ariel, 2006.
- LE BON, G. *La Psychologie politique*. Paris: Ernest Flammarion Éditeur, 1910.
- LE BON, G. *Psicologia de las multitudes*. Buenos Aires: Editorial Albatrós, 1942.
- LE GOFF, J. *Les intellectuels au Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- LETOURNEAU, C. *La psychologie ethnique*. Paris: Librairie Schleicher Frères, [1901].
- LITTRÉ, E. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1873.
- LIVRO da Sabedoria 12, Moderação de Deus para com Canaã. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985. p. 1223-1224.
- LOMBROSO, C. *Delitto, genio, follia: scritti scelti*. Torino: Bollari Boringhieri, 2000.
- LUBBOCK, J. *Los origenes de la civilización y la condición primitiva del hombre: estado intelectual y social de los salvajes*. Buenos Aires: Albatrós, 1943
- MATTELART, A. *A Comunicação mundo: história das ideias e das estratégias*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MOSLEY, M.; LYNCH, J. *Uma história da ciência: experiência, poder e paixão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- PIETERSE, J. N. *White on Black: images of Africa and Blacks in western popular culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- PLATÃO. *Diálogos III – A República*. São Paulo: Globo, 1964.
- POINCARÉ, H. *A ciência e a hipótese*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1984.
- POPPER, K. *La quête inachevée*. Paris: Calman-Lévy, 1981.
- RAEDERS, G. *O conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- RAMOS, A. *D'As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Nacional, 1979.
- RILEY-SMITH, J. *Atlas des croisades*. Paris: Éditions Autrement-Série Atlas: Mémoires, 1996.
- RONAN, C. A. *História ilustrada da ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. (A ciência nos séculos XIX e XX, v. 4).
- RUDÉ, G. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- SERRES, M. (org.). *Éléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas, 1994.
- SIGHELE, S. Le ragioni delle due forme di criminalità collettiva. In: SIMON, D. (ed.). *C. Lombroso & Co, Pensieri sulla corruzione*. Torino: Il Segnalibro, 1995.
- TAGUIEFF, P-A. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Éditions La Découverte, 1987.
- THUILLIER, P. *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso – Livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, religion, language, art and custom*. New York: Henry Holt and Company, 1888. v. 2.

VOLTAIRE, M. *Candide ou l'optimisme*. Paris: Libro, 2000.

VOLTAIRE, M. *Romans et contes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1979.

YVANOFF, X. Les fils de Satan et les légions du Diable. *In*: YVANOFF, X. *Anthropologie du racisme: essai sur la genèse des mythes racistes*. Paris: L'Armattan, 2005.



Apontamentos para pensar uma teoria da cultura no Brasil a partir de Fernando Azevedo

JOSÉ ROBERTO SEVERINO

Introdução

O ensaio aqui proposto partirá de uma pergunta sobre o título deste livro: é possível desenvolver uma teoria da cultura brasileira que dê conta da complexidade e diversidade, contribuindo para uma compreensão reflexiva sobre o palco de disputa das identidades culturais do país? Condiicionados pelas limitações do texto aqui proposto, faremos um recorte na escolha de um importante autor e educador brasileiro, Fernando de Azevedo¹, e de seu livro *A cultura brasileira e a influência da teoria funcionalista da cultura em sua obra*². Para pensar a influência do sociólogo francês

1 “Funcionário público, sociólogo e educador brasileiro nascido em São Gonçalo de Sapucaí, MG, em 02 de abril de 1894. Faleceu em São Paulo, SP, em 18 de setembro (1974)”.

Veja mais sobre “Fernando de Azevedo” em: <https://brasilecola.uol.com.br/biografia/fernando-de-azevedo.htm>.

2 “Fernando de Azevedo foi um *homem de pensamento*, com múltiplos interesses intelectuais, *para quem nada do que é humano era estranho*. Da educação física –

Émile Durkheim em Fernando de Azevedo – a qual pode ser observada em várias dimensões de seu pensamento e de sua atuação profissional –, é importante considerar os princípios fundamentais da teoria sociológica durkheimiana e como eles se refletem no pensamento de Azevedo. Durkheim, um dos principais sociólogos do século XIX, teve um impacto significativo no desenvolvimento da sociologia e da educação, e suas ideias influenciaram muitos intelectuais e educadores ao redor do mundo. Ele é conhecido por sua contribuição para a sociologia da educação, enfatizando a importância da educação na formação da moralidade e da coesão social. Azevedo, como educador e intelectual preocupado com questões educacionais, pode ter sido influenciado por essa abordagem durkheimiana especialmente em relação ao papel da escola na socialização dos indivíduos e na transmissão de valores sociais. Além disso, o estudioso francês desenvolveu a teoria da solidariedade social, distinguindo entre solidariedade mecânica – baseada na semelhança – e solidariedade orgânica – baseada na interdependência –, cuja distinção pode ter influenciado a compreensão de Azevedo sobre a coesão social e as relações entre os diferentes grupos na sociedade brasileira. Durkheim explorou a relação entre moralidade, cultura e sociedade, argumentando que as normas e os valores morais são fundamentais para a coesão social. O educador brasileiro, em sua análise da cultura brasileira e de questões educacionais, foi inspirado na abordagem durkheimiana para compreender como a moralidade e os valores culturais influenciam a vida social e educacional. Em resumo, a influência de Émile Durkheim na formação de Fernando de Azevedo

área em que foi especialista, tendo escrito uma tese pioneira em 1915 – às ciências sociais, trajetória que completou em 20 anos, transitou pelo ensino de latim e de psicologia, pela crítica literária, pela investigação sobre a arquitetura colonial e sobre a educação paulista, pela reforma educacional. Estudioso e amante dos clássicos, nunca escondeu o seu fascínio pelas ciências modernas, que procurou incluir nos currículos escolares, tanto que, nos anos 50, organizou a obra *As ciências no Brasil*, cuja segunda edição acaba de sair pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1994. Entre 25 livros, a maioria na área da educação, escreveu obras pioneira no campo das ciências sociais como *Princípios de Sociologia* (1935), *Sociologia, Educacional* (1940) e *Canaviais e engenhos na vida política do Brasil* (1948)" (Piletti, 1986).

pode ser vista em sua abordagem da sociologia da educação, da solidariedade social e da relação entre moralidade, cultura e sociedade. As ideias durkheimianas podem ter contribuído para uma visão de Azevedo sobre essas questões e contribuíram para sua compreensão mais ampla do papel da educação e da cultura na sociedade brasileira.

Para Azevedo, influenciado pelo pensamento de Durkheim, a educação é uma função social, uma função da sociedade: a consciência de vivermos em uma era científica impõe o papel do ensino na transmissão de tais conhecimentos. O intelectual francês foi um dos pioneiros da sociologia como disciplina acadêmica, desenvolveu conceitos-chave como solidariedade social, consciência coletiva e fato social e distinguiu a solidariedade mecânica e orgânica. A solidariedade mecânica é baseada na semelhança entre os indivíduos e é típica das sociedades tradicionais, enquanto a orgânica, por outro lado, é baseada na interdependência e na divisão do trabalho, característica das sociedades modernas. Azevedo, ao abordar a formação da identidade nacional, pode ter se inspirado na ideia de solidariedade social como um elemento unificador da sociedade brasileira, apesar de suas diferenças.

Outro aspecto diz respeito à noção de que a sociedade possui uma consciência coletiva que transcende as individualidades e orienta o comportamento dos membros. Azevedo, ao falar sobre a importância da cultura como elemento de coesão social e identidade nacional, novamente parece ter sido influenciado por essa noção durkheimiana. Nesse sentido, aparece a noção de fato social como forma de agir, pensar e sentir que exercem controle sobre os indivíduos. Ao analisar a educação como um instrumento de transmissão cultural e civilizatória, o sociólogo brasileiro pode ter se baseado na ideia de fato social como algo externo e coercitivo que molda o comportamento humano.

Fernando de Azevedo e suas concepções permitem pensarmos em uma teoria da cultura brasileira? Talvez sim, pois sua abordagem abrangente de cultura (era um humanista) e a centralidade da educação na formação de uma sociedade brasileira moderna são bastante evidentes em seus textos. Assim como Antônio Cândido destacou (Na íntegra [...], 2016),

ele tinha um “gosto pela responsabilidade”, o que significa que ele reconhecia a importância de seu papel como intelectual na formulação e implementação de políticas educacionais e culturais.

Uma das principais contribuições de Azevedo foi sua busca por substituir o velho humanismo pelo novo humanismo, incluindo a cultura científica na base da formação educacional – a forma de transmissão da cultura e da civilização, segundo ele. Enquanto a educação tradicional no Brasil tendia a se basear nos modelos clássicos de Grécia e Roma, com ênfase no ensino de latim e grego, o autor, juntamente com os escola-novistas, defendia a introdução do pensamento científico moderno no currículo educacional. Ele reconhecia a necessidade de atualizar os métodos e conteúdos educacionais para melhor atender às demandas de uma sociedade em transformação. Além disso, também compreendia a importância da cultura brasileira como um todo, não apenas a cultura erudita, mas também a cultura popular e as manifestações culturais regionais. Sua abordagem integradora da cultura brasileira refletia um entendimento mais amplo e inclusivo das diversas influências e elementos que constituem uma dada concepção de identidade nacional (Leite, 1983). Portanto, em seu tempo, o trabalho de Fernando de Azevedo pode ser visto como uma tentativa de repensar e redefinir a educação e a cultura brasileira em termos mais contemporâneos e relevantes, incorporando novas perspectivas – educação científica, livros didáticos nacionais – e abordagens – oficinas, laboratórios, espaços interativos – para promover o desenvolvimento social e intelectual do país aos moldes de sua concepção de cultura e civilização. A cultura brasileira expressava o caráter diverso e disperso de um povo, mas que ainda não se realizou. Para ele, a educação teria um papel central em tal desenvolvimento.

O contexto político e educacional no qual Fernando de Azevedo estava inserido durante o período entre 1935 e 1939 foi marcado por uma série de eventos que impactaram significativamente sua trajetória e seu projeto educacional. Inicialmente, sua indicação para o cargo de diretor nacional de Educação do Ministério da Educação e Saúde Pública (Mesp) foi vetada por Alceu de Amoroso Lima, representante do grupo católico. Esse veto

evidencia as disputas ideológicas e políticas que permeavam o campo educacional na época, com Azevedo sendo alvo da oposição de setores conservadores. Além disso, a Reforma do Ensino no Distrito Federal, iniciada por ele e continuada por Anísio Teixeira até 1935, foi desorganizada devido à perseguição sofrida por seu sucessor, acusado de comunista. Isso resultou na extinção da Universidade do Distrito Federal (UDF) e na criação da Universidade do Brasil, sob controle padronizador do Estado. A incorporação do Instituto de Educação à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo (USP), com mudanças na direção da FFCL, também afetou diretamente o projeto educacional de Azevedo.

Esses acontecimentos contribuíram para desestabilizar o educador funcionalmente e minar seu projeto educacional, visto que ele enfrentou pressões, incluindo a aposentadoria compulsória, e viu suas iniciativas e ideais serem prejudicados pelas mudanças políticas e institucionais ocorridas na época. A pesquisa realizada por Maria Rita Toledo (Toledo, 1995) oferece uma análise detalhada desses eventos e seus impactos na trajetória dele³ e em seu projeto educacional. Através desse estudo, é possível compreender mais profundamente seus desafios e as dificuldades enfrentados durante esse período conturbado da história educacional brasileira.

Merece destaque o papel significativo de Fernando de Azevedo na promoção da cultura e da educação no Brasil, especialmente através da organização da Biblioteca Pedagógica Brasileira (BPB), sob a égide da Cia. Editora Nacional. A BPB tinha como objetivo centralizar trabalhos sobre cultura e educação, divididos em cinco seções distintas para abranger uma ampla gama de materiais e promover uma renovação cultural profunda:

3 “Fernando de Azevedo foi um *homem de ação*, tendo exercido vários cargos administrativos, a maioria na esfera educacional, entre os quais podem ser destacados: diretor-geral da Instrução Pública do Distrito Federal (1927-1930); diretor-geral da Instrução Pública do Estado de São Paulo (1933); diretor do Instituto de Educação da Universidade de São Paulo (1933-1938); diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1941-1943); chefe do Departamento de Sociologia e Antropologia da FFCL da USP (1947); secretário de Educação e Saúde do Estado de São Paulo (1947); diretor do Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo (1956-1960); secretário de Educação e Cultura do Município de São Paulo (1961)” (Piletti, 1986).

1. *Brasiliana*⁴: destinada a editar obras sobre cultura e sociedade brasileira, desde os relatos de viajantes antigos até obras contemporâneas de sociologia, economia e outros campos;
2. *Atualidades Pedagógicas*: focada em publicações relacionadas à educação contemporânea e práticas pedagógicas;
3. *Atualidades Científicas*: voltada para trabalhos científicos em diversas áreas do conhecimento, com relevância para a educação e a cultura;
4. *Livros Didáticos*: generalização do livro didático brasileiro, baseado na reforma Campos, com o envolvimento dos próprios professores brasileiros na organização do material;
5. *Livros Infantis*: destinada a publicações voltadas para crianças, visando também a promoção de uma educação de qualidade desde a infância.

O livro *A cultura brasileira*, que faz parte da coleção *Brasiliana*, está relacionado à série de publicações encomendadas pelo governo para embasar o recenseamento de 1940 e apresenta um conceito de cultura e suas transformações. Azevedo enfatiza o papel do sistema educativo na transmissão do patrimônio cultural de uma sociedade, destacando a influência de Émile Durkheim ao analisar as grandes influências sobre a produção cultural.

Para compreender o contexto, vale a pena levar em conta o espírito renovador do pós-Primeira Guerra Mundial e o espírito científico que permeava o ambiente intelectual da época, destacando a contribuição de Azevedo nesse contexto, o qual, já na segunda metade do século XX, foi professor catedrático do departamento de Sociologia e Antropologia da USP – responsável pela Cadeira de Sociologia II (1943-1963), antes ministrada por Roger Bastide –, tendo como seus assistentes Antônio Candido e Florestan Fernandes, dois importantes intelectuais brasileiros, na recém-

4 Em Salvador, podemos encontrar a coleção completa da *Brasiliana* na biblioteca da Academia de Letras da Bahia.

-criada Universidade de São Paulo, demonstrando sua influência e respeito dentro do meio acadêmico. Sua trajetória não ressalta apenas seu papel na promoção da cultura e da educação, mas também sua influência sobre uma geração de intelectuais brasileiros que emergiram sob sua orientação.

Os apontamentos de nossa proposta buscam investigar o processo pelo qual um agente histórico, Fernando de Azevedo, e uma obra específica, *A cultura brasileira*, construíram uma teoria da cultura brasileira, mas também moldaram certas concepções acerca do papel dos intelectuais e da educação na constituição do espaço público brasileiro. Esse processo de construção envolve a articulação de conceitos-chave, como civilização e cultura e ciência e educação, que foram fundamentais para a elaboração de uma versão da história da educação brasileira.

Como foi dito, a obra *A cultura brasileira*, publicada em 1942, teve sua origem em uma solicitação do Governo Vargas para que o autor redigisse a “Introdução” ao Recenseamento Geral de 1940. Esse contexto histórico e institucional é crucial para compreender as motivações por trás da produção da obra e as influências políticas e sociais que moldaram suas concepções. Por meio da análise dessa obra e do papel de Fernando de Azevedo como agente histórico, é possível entender como certas visões sobre a educação, a cultura e a sociedade brasileira foram articuladas e difundidas. A noção de educação como instrumento de civilização e de formação da identidade nacional, por exemplo, foi central na construção dessa perspectiva histórica da cultura brasileira.

Além disso, a releitura proposta busca destacar a continuidade da influência de *A cultura brasileira* na produção acadêmica sobre o tema da história da cultura no Brasil. Mesmo décadas após sua publicação, as ideias e conceitos apresentados por Azevedo continuam a informar o debate e a pesquisa no campo da educação e da cultura, evidenciando a importância duradoura dessa obra como referência fundamental.

Portanto, a análise proposta visa não apenas compreender o contexto e as motivações da produção de *A cultura brasileira*, mas também examinar seu legado e sua influência na construção do conhecimento histórico sobre uma teoria da cultura brasileira.

A cultura brasileira

A visão de cultura de Fernando de Azevedo se diferencia de outras abordagens, como a de Gilberto Freyre e a dos modernistas, ao buscar uma síntese totalizante para construir sua versão da cultura brasileira. Enquanto Freyre destacava a miscigenação e os modernistas buscavam traços de identidade na cultura nativa, Azevedo buscou captar a essência comum entre as regiões brasileiras extremamente diferenciadas. Um ponto interessante é o destaque dado ao pastoril no trecho sobre o trabalho humano. Com base em Manuel Bonfim, Capistrano de Abreu, Eugênio de Castro e Roberto Simonsen, o autor traça um *continuum cultural* de norte a sul do país, indicando as cidades que ainda carregam a marca dessa atividade: Campo Grande, Campinas, Curral del-Rei, Campos, Vacaria (Azevedo, 1963, p. 96).

Para ele, a cultura brasileira é tratada sempre no singular, destacando a importância da cultura como elemento unificador que faz a ponte entre o universal e o nacional, contribuindo para a elaboração da consciência nacional. Nessa perspectiva, cultura e civilização estão interligadas, sendo que o grau de civilização de um povo pode ser medido pelo estágio de desenvolvimento cultural alcançado.

A civilização, segundo Azevedo, se manifesta na doçura de costumes, no respeito à pessoa humana, na tolerância e na hospitalidade nas relações sociais. A cultura, por sua vez, é entendida como um conjunto de habilidades expressas em manifestações filosóficas, científicas, artísticas e literárias, essenciais para o desenvolvimento do processo civilizador. Quando conceitua cultura, Azevedo recupera a ideia de cultura como fato social e elabora a ideia de produção da cultura e suas determinantes.

Nessa perspectiva, a educação é vista como o veículo da cultura e da civilização, sendo fundamental para a formação da identidade nacional. A ação dos homens (e mulheres) de cultura, em cooperação com o Estado, é considerada essencial para promover o desenvolvimento cultural do país. Azevedo defende, ainda, o intelectual moderno, que é informado pelo sentido de sua missão social e capaz de promover uma intervenção racional na sociedade, aspecto da influência de Durkheim em suas concepções.

O intelectual brasileiro também destaca a importância da cidade como elemento vital para a constituição da identidade cultural do povo brasileiro. As cidades são vistas como poderosos instrumentos de seleção social, atraindo os melhores elementos do país e contribuindo para sua valorização cultural, cujos inúmeros exemplos de cidades brasileiras – como Salvador, Ouro Preto, São Paulo capital e as cidades do interior do estado – são trazidos no livro.

Em resumo, a análise e interpretação da cultura brasileira feita por Azevedo se concentra na história das instituições formais de ensino e na transmissão da cultura através da educação. Ele destaca o papel dos homens de artes e letras, da ciência, das instituições de ensino e do debate educacional como elementos fundamentais para a formação da identidade nacional e o desenvolvimento cultural do Brasil.

O livro é situado no contexto intelectual como mais um esforço de interpretação do Brasil. Planejado para ser a introdução de uma série de volumes sob o mesmo título, essa obra gigantesca pretendia abordar diversos aspectos da cultura brasileira em profundidade. No entanto, apenas um volume adicional foi publicado, intitulado *As ciências no Brasil* (1954), que expandiu o capítulo sobre a cultura científica presente na obra principal.

A estrutura do livro se divide em três partes principais, tendo a primeira parte a conceituação sobre o que se entende como cultura. Na introdução, descrevendo através de um longo fio operacional, ele nos abre um leque sobre a Cultura e seus fatores, abordando as condições geográficas, históricas, sociais e políticas da cultura brasileira. Nela, Fernando de Azevedo enfrenta o desafio da diversidade do meio físico brasileiro e da miscigenação cultural, buscando mostrar como esses elementos contribuíram para a formação da identidade nacional. Destaca, também, o papel das cidades como focos de progresso e civilização na cultura brasileira. Em seguida, o autor traça um amplo panorama das diferentes modalidades culturais do Brasil, incluindo literatura, arte e ciência, além de reconstruir a história das instituições culturais no país desde o período colonial, destacando o desenvolvimento das profissões liberais e a penetração dos métodos científicos. Por fim, Azevedo constrói sua interpretação da his-

tória da educação brasileira, analisa a evolução do sistema educacional, desde a fragmentação até a busca pela unidade e racionalidade e critica o federalismo e a descentralização política como obstáculos para a formação de um sistema educacional unificado.

A ideia central que perpassa toda a obra é a evolução da história e do sistema educacional brasileiro rumo à unidade e à racionalidade. Além de argumentar em favor de uma educação vinculada a fins práticos e utilitários, baseada em parâmetros científicos e organizada a partir de um plano orgânico, destaca a importância do estudo científico da educação brasileira como método para compreender e intervir na realidade social. Por meio de uma ampla síntese da cultura brasileira, Azevedo reúne uma grande quantidade de referências culturais, destacando obras, produtores e instituições relevantes para a formação da identidade nacional. A obra, apesar de ter sido escrita por encomenda, tornou-se uma das referências fundamentais da literatura brasileira, contribuindo para o entendimento e a valorização da cultura nacional.

Apontamentos

Fernando de Azevedo dialogava com o pensamento dos autores brasileiros de sua época, mas mantinha a postura da primeira geração republicana de intelectuais: as instituições e o Estado deveriam ser laicos e instruídos pelo humanismo. Sobre o período, Alfredo Bosi (1992) destaca a emergência de uma concepção modernista de cultura no Brasil, especialmente a partir dos anos 1920, que passou por diversas fases ou gerações. Após 1945, com a redemocratização do país e a Era Vargas, surge a chamada “geração de 45”, marcada não só pela guerra, mas também pela esperança de superação da repressão e da ditadura, embora acompanhada pelos novos medos da guerra fria. Esse complexo ambiente político e cultural foi o palco da obra de Azevedo.

Nesse contexto, o pensamento modernista coexiste com um sentimento de renovação, especialmente presente no ambiente universitário,

onde artistas, escritores e intelectuais criticavam o conservadorismo na sociedade e se distanciavam das concepções da arte acadêmica. A busca pelo autêntico é destacada, encontrando expressão no folclore, nos regionalismos e na pluralidade de subjetivismos. A forte religiosidade brasileira, segundo ele, marcou profundamente os traços da cultura brasileira, como a afetividade, a irracionalidade e o misticismo, bem como o colorido da imaginação e da criação.

A crítica já presente em Azevedo ganha outros contornos em Bosi, que identifica três conjuntos culturais diferenciados: a cultura erudita, concentrada nas universidades; a indústria cultural; e a cultura popular. Além disso, ele menciona uma quarta faixa, menos uniforme: a cultura criadora individualizada. Essa última vive uma relação mais intensa e dramática entre intelectualidade e sociedade, marcada pelo desenraizamento e desencantamento próprios dos sistemas de classes e do consumismo.

No sistema de classes regido por um Estado que oscila entre liberalismo econômico e autoritarismo político, Bosi sugere que as culturas brasileiras são estimuladas, reproduzindo-se a cultura universitária (tecnicista) e a indústria cultural, enquanto as várias formas de cultura popular são ignoradas ou exploradas, e as manifestações criativas individuais são absorvidas até certo ponto, mas também reprimidas quando abertamente críticas. Essa análise complexa de Bosi ressalta a interconexão entre cultura e sociedade, bem como as dinâmicas de poder e resistência que moldam as diversas expressões culturais no Brasil. Ao considerar o conjunto com as influências de Durkheim e Azevedo, é possível obter uma visão mais abrangente e contextualizada da cultura brasileira e dos processos sociais e históricos que a moldaram até meados do século XX.

Retornando ao argumento central do texto, desdobramento de uma indagação recorrente das aulas de teorias da cultura, pergunta-se: haveria uma teoria da cultura brasileira? Ou haveria uma teoria da cultura feita no Brasil, a partir da realidade histórica e de seu contexto que justificasse tal denominação? Fernando de Azevedo pode nos ajudar a responder isso com a sua revisão de textos de autores brasileiros constantes em seu livro. Além das leituras de Lucas Boiteux, Roberto Simonsen, Pandiá Calógeras,

Anísio Teixeira, Emílio Willems, o escrutínio segue da introdução à antropologia brasileira até os modernistas. Lá estão Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Cassiano Ricardo, Manoel Bomfim, Manuel Quirino, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Artur Ramos, Sérgio Buarque de Holanda, Anísio Teixeira, Florestan Fernandes, Antônio Candido, entre outros.

Cultura e assimilação

Entendendo haver uma teoria da cultura brasileira, precisamos colocar em perspectiva histórica a preocupação com as identidades. Se hoje parece emergir como um problema intelectual contemporâneo, as discussões assimilacionistas⁵ de outrora são da ordem da identidade, no singular. As interpretações que comportam a diferença, reivindicam sua especificidade nas tramas do tecido cultural brasileiro. Contudo, retornando a essa gênese, podemos estabelecer uma relação entre os autores mencionados e Fernando de Azevedo, explorando suas abordagens sobre a assimilação dos diversos grupos culturais brasileiros e estrangeiros na cultura brasileira, resultado dos projetos de nacionalização pela educação e pela cultura.

Um aspecto importante a ser destacado são as preocupações sobre a assimilação de estrangeiros na cultura brasileira. Autores como Ruben Oliven (1992) e Renato Ortiz (1985) discutem a diversidade cultural no Brasil e a capacidade de assimilação dos estrangeiros e minorias. É possível comparar as ideias desses autores com as reflexões de Fernando de Azevedo sobre a cultura brasileira e sua visão sobre a incorporação de elementos estrangeiros na identidade nacional. Azevedo pode ser visto como um

5 Para um panorama do debate acerca da assimilação de estrangeiros na cultura brasileira, conferir Oliven, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação* (1992) e Ortiz, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional* (1985). Para ambos os autores, há de fato um núcleo duro da cultura brasileira, possibilitando a assimilação dos estrangeiros e minorias. Sobre os projetos de nacionalização pela educação e pela cultura, conferir Raffaini, Patrícia Tavares. *Esculpindo a cultura na forma Brasil: o departamento de cultura de São Paulo (1935-1938)* (2001); sobre lutas pela etnicidade, conferir: Lesser, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil* (2001).

pensador que também reconheceu a diversidade cultural do Brasil e refletiu sobre como essa diversidade pode contribuir para a formação de uma identidade nacional mais ampla e inclusiva. Outro aspecto são os projetos de nacionalização pela educação e cultura. Patrícia Tavares Raffaini (2001) e Jeffrey Lesser (2001) abordam os esforços para promover a nacionalização pela educação e cultura no Brasil, incluindo políticas e iniciativas voltadas para a incorporação de elementos brasileiros na educação e na cultura. Podemos relacionar essas discussões com as ideias de Fernando de Azevedo sobre a importância da educação e da cultura na formação da identidade nacional brasileira. Azevedo pode ser visto como um defensor de projetos semelhantes de nacionalização, que buscavam fortalecer a coesão e a identidade nacional por meio da educação e da cultura.

Ao estabelecer essas relações, nossa reflexão poderá enriquecer a compreensão sobre as abordagens de Fernando de Azevedo em relação às questões de assimilação cultural e nacionalização no Brasil, contextualizando suas ideias dentro do debate acadêmico mais amplo sobre esses temas. Suas reflexões sobre a cultura brasileira podem ser entendidas à luz da complexidade e diversidade destacadas na análise apresentada, na medida em que ele foi um intelectual que dedicou grande parte de sua obra à compreensão e promoção da cultura e da educação no Brasil e cujas ideias podem ser interpretadas como uma tentativa de lidar com essa diversidade cultural.

A partir do contexto cultural e histórico descrito, é possível inferir que Azevedo reconhecia a existência de múltiplos conjuntos culturais no Brasil, incluindo a cultura erudita, a cultura popular e as manifestações criativas individuais. Sua obra reflete uma preocupação em entender e valorizar essas diferentes expressões culturais, bem como em promover sua preservação e desenvolvimento. No entanto, é importante notar que, assim como a análise aponta para a coexistência de múltiplas expressões culturais em tensão umas com as outras, as reflexões de Azevedo também podem ter abordado as contradições e desafios presentes na sociedade brasileira. Azevedo pode ter buscado compreender como essas diferentes culturas

interagem e influenciam uns aos outros, e como podem contribuir para a construção de uma identidade cultural brasileira em sua singularidade.

Dessa forma, ao pensar nas reflexões de Fernando de Azevedo em tal perspectiva, é possível reconhecer sua sensibilidade para a diversidade cultural brasileira e sua tentativa de encontrar formas de conciliar e valorizar essas diferentes expressões culturais em um *continuum* cultural brasileiro. Através de sua obra, Azevedo pode ter contribuído para promover um entendimento mais rico e inclusivo da cultura.

No entanto, a hipótese levantada sugere que essa complexidade pode dificultar a formulação de uma visão unificadora e simplificadora da cultura brasileira. A existência de elementos culturais distintos, muitas vezes em tensão uns com os outros, reflete as contradições e desafios presentes na sociedade brasileira, incluindo questões de classe, poder e identidade. Apesar dessa complexidade, ainda é possível falar em “cultura brasileira” como um conceito que engloba a diversidade de expressões culturais que coexistem no país?

É, contudo, importante reconhecer que essa cultura não é homogênea e que há uma multiplicidade de culturas brasileiras que refletem as diferentes experiências, histórias e perspectivas dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade. Portanto, é válido considerar que tanto a ideia de uma cultura brasileira plural quanto a existência de culturas específicas dentro do contexto nacional, na perspectiva aqui abordada, só se realizam em ambientes democratizantes dos processos culturais, como a escola pública em todos os seus níveis.

Referências

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 4. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1963.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (Cultura brasileira e culturas brasileiras).
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP, 1997.
- CHARTIER, Roger (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos: cultura urbana e história*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 16, p. 179-192, 1995.
- FAUSTO, Boris. *Fazer a América*. São Paulo: Memorial, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Pioneira, 1983.
- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MORSE, Richard. As cidades periféricas como arenas culturais: Rússia, Áustria, América Latina. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 205-225, 1995.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira. 1933-1974*. 9. ed. São Paulo: Ed. Ática, 1994.
- NA ÍNTEGRA - Antônio Cândido de Mello Souza - A importância de Fernando de Azevedo para educação. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (56 min). Publicado pelo canal UNIVESP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wbFkMJM9sOs>. Acesso em: 10 out. 2020.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed., 1976.
- OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ORLANDI, Eni P. (org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PELLIZZETTI, Beatriz. *Pioneiros italianos no Brasil meridional*. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1981.
- PILETTI, Nelson. *Fernando de Azevedo: a educação como desafio*. Brasília, DF: Inep, 1986.
- RAFFAINI, Patrícia Tavares. *Esculpindo a cultura na forma Brasil*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- TOLEDO, Maria Rita. *Fernando de Azevedo e a Cultura Brasileira ou As aventuras e desventuras do Criador e da Criatura*. 1995. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.
- XAVIER, Libânia Nacif; FREIRE, Américo. Educação e política na reforma da instrução pública do Distrito Federal (1927-1930). In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 2., 2002, Natal. *Anais* [...]. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2002.

Sobre os autores

Antonio Albino Canelas Rubim

é pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (Cult) e professor do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É ex-presidente do Conselho Estadual de Cultura da Bahia e ex-secretário de Cultura do Estado da Bahia. Autor de inúmeros artigos e livros sobre cultura, políticas culturais, cultura e política.

Bruno Borja

é professor do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade (PPGPaCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Coordenador do Observatório Baixada Cultural (OBaC) – grupo de pesquisa e extensão interinstitucional da UFRRJ e do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) – e da Escola Popular de Artes (EPA-UFRRJ). Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Economia Política Internacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Pepi-UFRRJ). É, também, integrante do Coletivo Marxista da Rural e poeta. *E-mail*: borja.bruno@gmail.com.

Francisco Rüdiger

é professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq), além de autor de 20 obras especializadas e cerca de 170 artigos acadêmicos.

<https://ufrgs.academia.edu/FranciscoRüdiger>.

Gabriel Peters

é professor de Sociologia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Autor de dois livros: *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu* (2015) e *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana* (2017). Escreve com frequência no *blog* do Laboratório de Estudos em Teoria e Mudança Social (Labemus): <https://blogdolabemus.com/>.

Idalina Proença Maia Sidoncha

é doutora em História da Filosofia e da Cultura Portuguesa pela Universidade Nova de Lisboa. É investigadora do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura e professora auxiliar na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (UBI). Leciona unidades curriculares afetas a várias áreas científicas e em diferentes graus de ensino e tem dedicado sua investigação aos temas da Estética, Filosofia da Arte, Pensamento Moderno, Epistemologia das Ciências da Cultura, Cultura e Patrimônio. DOI 10.54499/UIBD/05451/2020.

Contatos: ipms@ubi.pt/linamsidoncha@gmail.com.

João Carlos Salles

é licenciado e mestre pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor titular do Departamento de Filosofia da UFBA, é pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e membro da Academia de Letras da Bahia e da Academia de Ciências da Bahia, sendo autor vários livros. Foi presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof) e da Sociedade Interamericana de Filosofia (SIF). Foi reitor da UFBA por dois mandatos (2014-2022), tendo sido presidente da Associação Nacional de Dirigentes de Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes).

João Guerreiro

é professor do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), *campus* Nilópolis, onde coordena o Curso Técnico em Artes Circenses na Escola Nacional

de Circo Luiz Olimecha (Enclo). Atua no curso de Bacharelado em Produção Cultural e no curso de Pós-Graduação em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação (Lace). Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS-UFRJ) com estágio pós-doutoral em Políticas Culturais pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (Pós-Cultura-UFBA). É líder do Grupo de Pesquisa e Extensão Observatório Baixada Cultural (ObaC-IFRJ/UFRRJ).

E-mail: joao.mendes@ifrj.edu.br.

José Roberto Severino

é professor associado da Faculdade de Comunicação e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É pesquisador do Centro de Estudos multidisciplinares em Cultura (Cult) e do Diversitas, da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador da Rede de Cooperação Acadêmica para o Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina e Caribe (REC-PCI-LAC). Pesquisador do grupo de trabalho em Cultura e Políticas Culturais do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (Clacso).

Miriam Rabelo

fez graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutorado na University of Liverpool, Inglaterra e pós-doutorado nos departamentos de antropologia das universidades de Toronto, Aberdeen e Columbia. Atualmente, é professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, onde leciona desde 1992. Tem atuado nos campos da antropologia da religião e da saúde e escrito vários trabalhos sobre a construção do corpo e da experiência no contexto do candomblé, espiritismo e pentecostalismo. Mais recentemente vem se dedicando a pesquisas sobre religiões de matriz africana com foco na sensibilidade, modos de aprendizado e formas de conduta ética cultivados nessas religiões. Tem interesse especial nos desdobramentos do pragmatismo clássico e da fenomenologia nas ciências sociais e nas abordagens contemporâneas à prática desenvolvi-

das sob inspiração dessas correntes teóricas. É pesquisadora do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (Ecsas) da UFBA.

Paulo César Alves

possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSal), mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutorado em Social And Environmental Studies Sociology na University of Liverpool e pós-doutorado na Columbia University (2021), University of St. Andrews (2011) e University of Toronto (2003). É professor titular em sociologia da UFBA, foi professor visitante nas universidades de St. Andrews, Buenos Aires, La Republica e de algumas universidades brasileiras. Tem experiência na área da sociologia e antropologia da saúde e literatura, atuando principalmente nos seguintes temas: narrativa de doença; itinerário terapêuticos; teoria social em saúde. Além de artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras, é autor dos seguintes livros (entre outros): *Novas fronteiras metodológicas nas ciências sociais*; *Trajetórias, sensibilidades, materialidades – experiências com a fenomenologia*; *Cultura – múltiplas leituras*; *Saúde e doença – um olhar antropológico*; *Experiência de doença e narrativa*; e *Antropologia da saúde – traçando identidade e explorando fronteiras*.

Renato da Silveira

possui mestrado e doutorado em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação Visual, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura afro-brasileira, comunicação visual, cultura de massas, história e orientações em andamento.

Roberto Malighetti

é professor titular de antropologia cultural na Università di Milano-Bicocca. Fez trabalho de campo principalmente no Brasil, onde trabalhou por quase 25 anos em culturas afro-brasileiras – escravidão, quilombos, religiões, medicina –, xamanismo, violência, políticas de marginalização e

práticas de resistência. Desde 2012, trabalha sobretudo na China, fazendo pesquisa etnográfica sobre as formas de pluralismo religioso, médico e étnico. É autor de 20 livros e cerca de 100 artigos. No Brasil, publicou vários artigos e dois livros: *O Quilombo de Frechal* (2007) e *Clifford Geertz: o trabalho do antropólogo* (2019).

Urania Tourinho Peres

é psicanalista e ajudou a trazer a psicanálise para a Bahia. Fundou o Colégio de Psicanálise da Bahia e foi membro da Clínica Psiquiátrica do Hospital das Clínicas da Universidade Federal da Bahia (UFBA) sob direção do prof. dr. Álvaro Rubin de Pinho. Participou da fundação, em Barcelona, do Convergência, Movimento Lacaniano para a Psicanálise Freudiana. Membro da École Lacanienne de Psychanalyse por 25 anos e membro correspondente da Association Insistence, ambas em Paris, na França. Presidiu dois Congressos Internacionais de Psicanálise em Salvador. É membro da Academia de Letras da Bahia e doutora *honoris causa* pela UFBA. Livros publicados: *Mosaico de letras; Melancolia; A culpa; O artista e o psicanalista; A neurose obsessiva Freud-Lacan*; pela Editora Escuta, São Paulo. Organizou e publicou pela Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba): *Entre palavras; Frida Kahlo: dor e arte; Emilio Rodrigué: velho analista do tempo novo/viejo analista del tempo nuevo*. Pela Editora Corrupio: *Emilio Rodrigué, caçador de labirintos*. Pela Editora Zahar: *Depressão e melancolia*.

Urbano Sidoncha

é doutor em Filosofia Contemporânea pela Universidade de Lisboa. Professor associado na Universidade da Beira Interior (UBI), foi o responsável pela criação dos Cursos de Ciências da Cultura e do Mestrado em Estudos de Cultura, ambos da UBI. Vice-coordenador do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura e dirige o grupo de pesquisa de Fenomenologia e Cultura desse Centro. É autor de livros, capítulos de livro e artigos publicados em Espanha, Itália, Brasil e Portugal. É o presidente da Associação Internacional de Pesquisadores das Culturas (InterCult) e da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (Affen). DOI 10.54499/UIBD/05451/2020. Contatos: umestre@ubi.pt/usidoncha@gmail.com.

Willi Bolle

é professor titular de Literatura na Universidade de São Paulo (USP). Fez doutorado em Literatura Brasileira na Ruhr-Universität (Alemanha) com uma tese sobre a técnica narrativa de Guimarães Rosa, e a livre-docência em Literatura Alemã na USP com uma tese sobre Walter Benjamin e a cultura da República de Weimar. Suas pesquisas tratam da Modernidade no Brasil e na Alemanha, na intersecção da Literatura com a História e a Geografia. É autor dos livros *Fisiognomia da metrópole moderna* (1994, 2022), *grandesertão.br – o romance de formação do Brasil* (2004, 2023) e *Boca do Amazonas: sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir* (2020). É também organizador da edição brasileira das *Passagens*, de Walter Benjamin (2006), e coorganizador de *Amazônia: região universal e teatro do mundo* (2010), *Cinco séculos de relações brasileiras e alemãs* (2013) e *Relações entre Brasil e Alemanha na época contemporânea* (2015).

Formato: 17 x 24 cm
Fontes: Montserrat, DTL Documenta
Miolo: Papel Alcalino 75 g/m2
Capa: Cartão Supremo 300 g/m2
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

Antonio Albino Canelas Rubim

Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT). Professor do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ex-presidente do Conselho Estadual de Cultura da Bahia. Ex-secretário de Cultura da Bahia.

José Roberto Severino

Professor associado da Faculdade de Comunicação e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É pesquisador do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT) e do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (Diversitas) da Universidade de São Paulo (USP).

O Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) oferece um estudo aprofundado da cultura através de três áreas de concentração: cultura e desenvolvimento, cultura e identidades e cultura e artes. Com uma abordagem interdisciplinar, o programa acolhe estudantes de diversas áreas do conhecimento, criando um repertório comum através de componentes curriculares focados nas teorias da cultura. Este livro, resultado de uma colaboração coletiva do Pós-Cultura, visa subsidiar esses componentes curriculares e servir como recurso acadêmico para outros programas de pós-graduação e público interessado em cultura. Diferente de outras obras na área, este livro abrange um espectro amplo e plural de autores e correntes, organizados cronologicamente, oferecendo uma visão abrangente e inclusiva dos principais pensadores e teorias culturais, além de incorporar perspectivas críticas sobre o racismo científico e a cultura.

