

Pós-tudo e crise da democracia

Organização:

**Maria Cristina Castilho Costa
e Patrícia Blanco**

Ana Carolina Assumpção • André Bueno • Celso Frederico
• Cristiano Franco Burmester • Deborah Ramos da Silva •
• Isabel Ferin Cunha • Ivan Paganotti • José Esteves Evagelidis •
• José Ismar Petrola Jorge Filho • Lis de Freitas Coutinho •
Luciano Somenzari • Mayra Rodrigues Gomes • Myrian Clark Giannini •
• Rogério Rauber • Vera Vieira • Walter de Sousa Junior

Escola de Comunicações e Artes (ECA/USP)

Evento e publicação com apoio PAEP/CAPES

São Paulo

2018

DOI: 10.11606/9788572052092



É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria, proibindo qualquer uso para fins comerciais.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

P858c Pós-tudo e crise da democracia [recurso eletrônico] / Maria Cristina Castilho Costa, Patrícia Blanco (Orgs.) - São Paulo: ECA-USP, 2018.
234 p.

ISBN: 978-85-7205-209-2
DOI: 10.11606/9788572052092

1. Liberdade de expressão 2. Liberdade de imprensa 3. Censura
4. Democracia I. Costa, Maria Cristina Castilho II. Blanco, Patrícia

CDD 21.ed. – 323.443

Elaborado por: Sarah Lorenzon Ferreira CRB-8/6888

Expediente:

Editoria: Walter de Sousa Junior

Preparação e revisão de textos: Walter de Sousa Junior

Designer gráfico: M&M Soluções Web

Diagramação: M&M Soluções Web

Apoio:



Teorias sociais, cultura e política

Celso Frederico⁶

O meu objetivo nessa breve exposição é traçar um itinerário das diferentes formas como a teoria social tratou a questão cultural e suas implicações no campo da política.

Para facilitar as coisas, vou me deter em duas importantes correntes de pensamento que refletiram sobre esse assunto em perspectivas opostas.

A primeira delas iniciou-se com a crítica da *mercantilização da cultura* para chegar à constatação, nos tempos atuais, de um movimento inverso: a *culturalização da economia*. O eixo explicativo, nos dois momentos, é a esfera produtiva, as mutações no modo de produção capitalista. Por isso, vamos chamá-la de perspectiva *materialista*.

A segunda corrente, contrariamente, entendeu inicialmente a cultura como um espaço de *resistência* e *crítica* da vida social para, tempos depois, olhar a cultura como espaço de *negociação* das identidades. Nos dois momentos, confere-se centralidade à esfera cultural e não à esfera produtiva. Chamaremos essa corrente de *culturalista*.

I - A concepção materialista: da mercantilização da cultura à culturalização da economia

Tradicionalmente, a cultura era vista como superestrutura, como um reflexo do que se passava na base material da sociedade. Na verdade, a cultura nunca esteve separada da vida material, como aparentava ser. Mas, enquanto gozava de uma autonomia relativa, era um posto privilegiado para a crítica da ordem existente.

⁶ Professor Titular da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

Essa aparente autonomia da arte terminou com o advento da indústria cultural, tema desenvolvido por Theodor Adorno na década de 1940. O processo de mercantilização, observou Adorno, impôs sua lógica aos produtos culturais. A massificação inseriu a arte no processo mercantil pondo fim à sua aparente autonomia.

Adorno foi acusado de ser elitista por defender a alta cultura e demonizar os produtos vulgares da indústria cultural. Mas é bom lembrar que, para ele, antes da indústria cultural havia uma clara divisão entre a alta cultura e a cultura ligeira, e essa divisão expressava a divisão do trabalho existente na sociedade. De um lado, a alta cultura, filha do privilégio dos abastados; de outro, a cultura ligeira feita pelas classes populares que, como uma *sombra*, acompanhava e denunciava a alta cultura como expressão do privilégio de classe.

Essa cisão entre as duas expressões culturais, segundo Adorno, expressava a *verdade* de uma sociedade dividida em classes sociais. De repente, a indústria cultural unificou tudo e impôs a banalização.

A alta cultura, exatamente por parecer desligada da vida material, acenava para uma promessa de felicidade, tinha uma dimensão utópica. Com a indústria cultural, o horizonte utópico desaparece, pois ela suprimiu o futuro. Na música banalizada, por exemplo, nos primeiros compassos o ouvido preguiçoso adivinha o que vem em seguida e se sente aliviado: não há surpresas, o futuro está sob controle, nada mais destoa da vida cotidiana imediata. A positividade, sem fissuras, impôs-se com avassaladora força.

Ao se tornar mercadoria, valor de troca, a cultura massificada perdeu a possibilidade de criticar o existente. Para o período anterior, vale a famosa frase de Goebbels: “Quando ouço falar em cultura, saco o revolver”. Para ele, cultura era coisa de judeu e de comunista. Num filme de Jean-Luc Godard, um produtor de cinema parodiou o nazista adaptando a frase aos tempos modernos: “Quando ouço falar em cultura, saco o talão de cheques”.

50 anos depois de Adorno ter criticado a indústria cultural, um autor americano, Fredric Jameson, procurou atualizar as ideias adornianas. A crítica à indústria cultural, havia sido feita num determinado momento da história do capitalismo: aquele marcado pelo predomínio da grande indústria. Esse momento, segundo Jameson, ficou para trás. Com a globalização, o capital dinheiro alcançou sua “desmaterialização máxima”, ele não habita mais na fábrica ou nos antigos lugares de produção e extração, “mas no chão da bolsa de valores”. O dinheiro flutuante, agora, dispensa o seu referencial, qualquer conteúdo material, e se valoriza sozinho. Jameson fala em desterritorialização (expressão retirada de Deleuze e Guattari), para classificar esse momento em que o conteúdo foi suprimido pela forma e

(...) a natureza inerente do produto se torna insignificante, um mero pretexto de marketing, na medida em que o objetivo da produção não está mais voltado a nenhum mercado específico, a nenhum conjunto específico de

consumidores ou de necessidades individuais ou sociais, mas antes à sua transformação naquele elemento que, por definição, não tem nenhum conteúdo ou território e, de fato, nenhum valor de uso (JAMESON, 2001, p. 163).

A brutal desmaterialização do mundo, produzida pela hegemonia do capital financeiro, teve como reflexo o advento do pós-modernismo, aquele movimento que pôs fim ao referente substituindo-o pelo simulacro.⁷

Nesse novo cenário, cultura e economia passaram a formar um bloco compacto. A arte encontra-se agora grudada na mercadoria: é o *design*, a imagem, a publicidade, a embalagem que se colou definitivamente no artefato mercantil formando uma única coisa.

Estamos, portanto, diante de uma totalidade homogênea ou, como diria Hegel, de uma *totalidade expressiva* que se faz presente em todos os poros da sociedade.

Algumas breves observações se fazem necessárias.

Se em Adorno a ênfase recaía na *mercantilização da cultura*, em Jameson podemos falar numa *culturalização da economia*. Essa mudança já se encontrava anunciada em Guy Debord, o teórico da sociedade do espetáculo. Escrevendo em 1967, Debord observou que

(...) a cultura tornada integralmente mercadoria deve também se tornar a mercadoria vedete da sociedade espetacular”, e que ela “deve desempenhar na segunda metade do século XX o papel motor no desenvolvimento da economia, equivalente ao do automóvel na primeira metade e ao das ferrovias na segunda metade do século XX (DEBORD, 1997, pp. 126-127).

As recentes discussões sobre a chamada “economia criativa” e sobre o papel cada vez mais importante da cultura no Produto Interno Bruto dos países desenvolvidos dão sequência ao prognóstico de Debord.

O sentido geral do processo, como vimos, é a fusão definitiva entre cultura e economia, que trouxe para o interior de uma totalidade homogeneizada a literatura, o *design*, o cinema, a arquitetura etc. e, também, as formas de pensar – todas elas partes integrantes da produção mercantil. Passa a vigorar então, sem resistência possível, a “lógica cultural”, o princípio definidor do nosso tempo, a totalidade homogênea do “ser do capital”. O conceito adorniano de “indústria cultural” atinge assim a sua plena efetivação.

⁷ Jean Baudrillard, num registro próximo ao de Jameson, assim assinalou os dois momentos da economia capitalista: “O princípio de realidade coincidiu com um estágio determinado da lei do valor. Hoje, todo o sistema oscila na indeterminação, toda realidade é absorvida pela realidade do código e da simulação. É um princípio de simulação que nos rege doravante em lugar do antigo princípio de realidade (BAUDRILLARD, 1983, p.8).

Jameson não deixou de observar a confluência entre o movimento do capital em direção à cultura e o pensamento marxista no século XX.

O marxismo progressivamente tornou-se cada vez mais uma crítica da cultura e não uma crítica da economia política, como havia sido originalmente concebido. Terry Eagleton, na mesma linha de raciocínio, afirma:

(...) quando a esquerda voltou-se progressivamente para a cultura, o capitalismo avançado também o fez, numa espécie de grotesca imagem refletida, na medida em que o que antes era chamado de política, trabalho ou economia agora encenava seu desaparecimento como imagem e informação (EAGLETON, 2000, p. 181).

Essa inesperada fusão da cultura com a economia deixou o marxismo desorientado. A desorientação transparece na crítica que Jameson dirigiu ao pós-modernismo, crítica que ao fim e ao cabo acaba referendando, parcialmente, o que se pretendia criticar, ao aceitar a tese da desmaterialização da vida social.

Paralelamente a Jameson, outra corrente de ideias firmou-se nos anos 1990, numa área de estudos que ficou conhecida como “Economia política da comunicação e da cultura”, que considerava insuficiente a mera denúncia da indústria cultural. Preferiram falar em indústrias culturais, no plural, afirmando que cada uma delas tem a sua especificidade e lógica próprias. Como elas funcionam? Qual o seu papel no interior da economia de um país?

Para citar um exemplo: o estudo de Dallas Smythe sobre a televisão (SMYTHE apud RICHERI, 1977). Como qualquer empresa capitalista, a televisão vende uma determinada mercadoria – ela não é uma agência neutra propagadora de temas e valores de que os indivíduos se servem para construir suas identidades, como acreditam ingenuamente alguns autores que se dedicam ao estudo da recepção. Qual é a mercadoria vendida pela televisão? Smythe afirma que essa mercadoria se chama audiência – o critério para se fixar o valor de cada minuto das propagandas vendidas para os anunciantes.

Esse começo promissor da Economia Política da Comunicação e da Cultura sofreu, contudo, uma modificação quando se pretendeu estudar as modificações recentes do capitalismo, especialmente o advento do trabalho imaterial. Este passou a ser interpretado, por diversos autores, como a base do capitalismo. A criação da riqueza, portanto, não provém mais do trabalho material realizado pela classe operária, mas teria agora como modelo o trabalho artístico presente em atividades como o *design*, a moda, a publicidade, o *software*, a televisão, a informática etc.

Assim, uma corrente de pensamento que em sua origem era materialista terminou afirmando a desmaterialização da realidade ao priorizar a informação e o conhecimento,

relegando para um plano secundário o trabalho de milhões de indivíduos que se dedicam à produção material.

II – Da cultura como resistência à cultura como negociação

A segunda corrente, ao contrário da anterior, procurou estudar a cultura em sua relação com a política. A figura central aqui é Antônio Gramsci e sua luta revolucionária pela *reforma moral da sociedade*, luta que tinha como pressuposto a conquista da hegemonia no interior da sociedade civil.

A reflexão de Gramsci teve como pano de fundo a revolução russa e a situação específica da Itália e dos demais países europeus. Contrapondo-se àqueles que pretendiam importar o modelo político que possibilitou a revolução na Rússia, Gramsci estabeleceu a conhecida distinção entre *Oriente* e *Occidente*. A Rússia, segundo Gramsci, é um país “oriental” caracterizado por um Estado forte e uma sociedade civil “gelatinosa”. Por isso, a revolução consistiu no assalto ao Estado. Num país “ocidental”, como a Itália, o Estado é fraco, mas a sociedade civil é forte. Daí que a revolução deve começar pela conquista da hegemonia no interior da sociedade civil.

Em Gramsci, os comentários sobre cultura têm como pano de fundo a necessidade de formação de uma contra-hegemonia dos setores populares. E isso, num país como a Itália, de unificação tardia e da presença dos diversos dialetos regionais. O olhar atento de Gramsci voltou-se para um amplo conjunto de temas culturais: os folhetins, os romances policiais, o folclore, os debates sobre a relação entre o idioma oficial e os dialetos, a atividade literária, a literatura comercial, a literatura infantil, a grande literatura, a escola, o teatro, o cinema, os jornais, revistas, etc.

Gostaria de ressaltar quatro pontos decisivos do pensamento de Gramsci sobre a cultura.

1. A observação atenta das manifestações culturais levou Gramsci a concluir, em clara oposição às posteriores afirmações dos teóricos da indústria cultural, que não existe uma homogeneização cultural. Nos *Cadernos do cárcere* afirmou: “Um determinado momento histórico-social jamais é homogêneo; ao contrário, é rico de contradições” (GRAMSCI, 2002, p. 65).

2. Gramsci inovou o pensamento marxista ao afirmar que o estudo da arte deve ser *feito a partir do estudo da cultura*. Essa afirmação tinha como alvo Croce, que, na esteira de Hegel, entendia a arte como “*intuição do Absoluto*”, e, também, antecipa a crítica ao estruturalismo que, tempos depois, entenderia a arte apenas como linguagem, fazendo da literatura um ramo da linguística. A centralidade conferida à cultura opõe-se também às formas tradicionais de se estudar literatura como aquelas que se apegavam ao estilo e ao gênero.

3. O terceiro ponto que gostaria de assinalar é a distinção entre *valor estético* e *valor cultural* de uma obra artística. Gramsci constatou que as obras-primas são raras e que elas coexistem ao lado de uma produção enorme de pequenas obras. Estas formam o caldo de cultura, o solo comum que torna possível a existência das obras-primas. Do nada não sai nada: os grandes gênios não são mônadas autossuficientes, a sua criação não se faz a partir de uma consciência solipsista. O entorno social, o contexto, forma a base sobre a qual se alça a criação artística. Um exemplo brasileiro: com a centralização promovida pela revolução de 1930, tivemos uma forte reação em diversos estados de união, o que gerou movimentos separatistas e, no plano artístico, o florescimento da literatura regionalista interessada em afirmar o particularismo regional, o dialeto falado, as expressões culturais próprias. Essa literatura tem, geralmente, um escasso valor estético. Mas, sem elas, seria difícil imaginar o nascimento de uma obra-prima como o *Grande sertão: veredas*. Guimarães Rosa tinha essa referência diante dos olhos, e é a partir desse contexto que ele pode se elevar acima da mediania que caracteriza a literatura regionalista.

Separando o valor estético do cultural, Gramsci afirmou que uma obra menor, de escasso valor estético, pode ter um imenso valor cultural se expressar exemplarmente as condições de vida, a mentalidade, os costumes etc. de um segmento da sociedade. Deslocando o olhar para a literatura miúda, Gramsci abriu caminho para o estudo das formas de expressão artística populares.

4. Sendo assim, Gramsci afirmou contra os teóricos das vanguardas estéticas que não se deve lutar por uma nova arte, mas por uma *nova cultura*. Diz Gramsci: “*o novo mundo cultural, pelo qual se luta, suscitando paixões e calor de humanidade*” gerará necessariamente novos artistas.

(...) não se pode afirmar que Fulano e Beltrano se tornarão artistas, mas pode-se afirmar que do movimento nascerão novos artistas. Um novo grupo social que ingressa na vida histórica com postura hegemônica, com uma segurança de si que antes não possuía, não pode deixar de gerar, a partir de seu interior, personalidades que, antes, não teriam encontrado força suficiente para se expressar (GRAMSCI, 2002, p. 70).

A afirmação “do movimento nascerão novos artistas” me fez pensar imediatamente no Centro Popular de Cultura (CPC) da UNE, que revelou para o teatro um número impressionante de atores e diretores, embora em seu curto período de existência não tenha realizado nenhuma grande obra.

Dos estudos culturais ao Pós-Colonial

Estudos culturais foi o nome de uma nova disciplina acadêmica que teve sua origem na Universidade de Birmingham a partir de 1964 (MATTELART e NEVEU, 2004). Especialistas de diversas áreas se juntaram para estudar temas até então marginais no meio universitário. O ponto de partida foi, talvez, a constatação de que as modificações promovidas pelo capitalismo estavam desgastando as antigas formas de solidariedade social e, com elas, a cultura operária, tal como havia sido estudada por Richard Hoggart (HOGGART, 1973).

Dois acontecimentos ajudam a entender a nova orientação.

Em primeiro lugar, o processo de globalização, que, progressivamente, erodia os Estados-nacionais e suas culturas.

Em segundo lugar, os longos anos de Margaret Thatcher e sua ofensiva em prol da flexibilização das relações de trabalho e das privatizações, acrescida da impotência dos sindicatos em resistir a essa ofensiva.

Uma das explicações para a nova orientação que será seguida apontava para as mudanças ocorridas no meio operário, como, por exemplo, a ruptura geracional expressa na eclosão das subculturas juvenis. Os Estudos Culturais voltaram-se para essas subculturas. Na sequência, procurou entender as subculturas dos imigrantes, o racismo e as relações de gênero.

Como se pode perceber, o caminho estava aberto para a ênfase na *diversidade cultural*. As antigas noções dualistas – alta cultura e cultura popular – foram deixadas para trás. A cultura passou a ser compreendida em termos antropológicos como um “modo de vida” de todos os povos e etnias. Todos possuem cultura e nenhuma é superior às outras. Essa concepção antropológica acabou sendo encampada pela UNESCO, que, em 2002, aprovou a *Declaração universal sobre a diversidade cultural*. No Brasil, passou a ser a orientação seguida logo após a eleição de Lula. Gilberto Gil, empossado ministro da cultura, fez um discurso sinalizando a nova orientação. Não cabe ao Estado impor nada aos produtores culturais. As manifestações culturais já existem. Sendo assim, o papel do Estado consiste em mapear os locais em que se produz cultura – os “pontos de cultura” - e, em seguida, estimulá-los através de um *do-in antropológico*⁸.

A consagrada corrente culturalista conheceu também uma ramificação que teve início nos estudos literários com o nome de Estudos Pós-Coloniais, reunindo autores como Edward W. Said, Homi K. Bhabha e Gayatri Spivak. Com o fim do colonialismo, os países desenvolvidos receberam (e continuam a receber) levas de imigrantes das antigas colônias. Novamente, a questão cultural se recolocou, pois os imigrantes empenharam-se na afirmação de sua identidade nos países que os acolheram. As “culturas exóticas” estão agora presentes nas grandes cidades dos países desenvolvidos.

⁸ Metáfora usada por Gilberto Gil em 2003 quando assumiu o cargo de Ministro da Cultura.

O Pós-Colonial surgiu na sequência da crise que atingiu o então chamado Terceiro-Mundo, expressão criada na França em analogia ao Terceiro-Estado (aquele segmento que não era nem a aristocracia e nem o clero: o povo). Ressalte-se que o prefixo “pós” alinha a nova corrente ao pós-estruturalismo, ao pós-marxismo e ao pós-feminismo (SHOBAT, 1992, p. 2).

Enquanto os Estudos Culturais falavam em *diversidade* cultural, os teóricos do Pós-Colonial preferem falar em *diferenças* culturais e a lutar pelo reconhecimento dessas diferenças. Isso se fez numa oposição radical ao que chamavam de universalismo do mundo ocidental – lembremos, que desde Goethe acreditava-se na existência de uma “literatura universal”.

A crítica ao universalismo fez-se acompanhar da crítica ao eurocentrismo e ao logocentrismo ocidental: o Ocidente deixava assim de ser um centro referencial. Curiosamente, as referências teóricas do Pós-Colonial combinaram uma distante alusão a Gramsci com os conceitos extraídos do pós-estruturalismo francês (Derrida, Lacan e Foucault).

Com esse repertório procurou-se entender a realidade pós-colonial. Se os tempos do colonialismo eram marcados pelo binarismo (colonizados *versus* colonizadores), agora não existiriam mais posições coletivas fixas, mas uma complexa proliferação de sujeitos descentrados, de identidades flutuantes, num mundo marcado pelo nomadismo e pela hibridização. Nesse mundo, as antigas relações binárias (colonizado/colonizador; homem/mulher; branco/negro) cederam lugar à multiplicidade das diferenças.

Um exemplo desse modo de pensar encontra-se nos trabalhos de Stuart Hall – autor que transitou dos Estudos Culturais para o Pós-Colonial. Sobre o negro, por exemplo, escreveu um ensaio aplicando a técnica do desconstrutivismo de Derrida (HALL, 2003). A tese central é que não existe um “negro essencial”, mas uma diversidade de situações, de etnias, de orientações sexuais etc. que não cabem numa identidade fixa. As identidades, aliás, são o resultado de constantes *negociações* desses seres híbridos e mutantes.

A mesma coisa para o conceito de classe social que o marxismo desenvolveu a partir de uma relação binária: proprietários e não proprietários dos meios de produção. Hall considera esse conceito um “*talismã mágico*”. Não existiria, segundo ele, um “conceito de classe já dado e unificado”, mas “uma pluralidade de eus e identidades” (HALL, 2003, p. 330).

Tudo o que era sólido dissolveu-se: os antigos pontos fixos que modelavam a identidade e a cultura dos indivíduos desapareceram. Entre eles, como vimos, a noção de classe social, o que trará consequências políticas problemáticas, como veremos a seguir.

Cultura e política na perspectiva materialista

Num livro muito bem documentado, Richard Barbrook narra a história dos críticos do marxismo nos Estados Unidos (BARBROOK, 2009). Durante a Guerra Fria, o combate à utopia comunista de uma sociedade sem classes levou diversos autores a conceberem uma contra-utopia. “Futuros imaginários” foram projetados para glorificar o *american way of life*. O estágio

fordista da economia antecipava um porvir de pleno emprego acompanhado de produção e consumo em massa. Esse ideal de uma sociedade “afluente” no “pós-fordismo” deu lugar a novas utopias: a “sociedade pós-industrial” e, em seguida, o “capitalismo cognitivo” e a “sociedade da informação”. O computador enfim desbancaria o mundo fabril e as antigas classes sociais que dividiam a sociedade. A produção material seria substituída pelo conhecimento, a democracia atingiria a sua perfeição na “ágora eletrônica”, e a “classe do conhecimento”, exercendo o seu poder, promoveria a transição de uma economia mercantil para uma “economia de dádiva”, cujo modelo é o compartilhamento de informações propiciado pela internet.

Essa visão utópica de origem conservadora migrou recentemente para o marxismo. Diversos autores, marxistas ou pós-marxistas, para entender o estágio atual do capitalismo recorreram às páginas dos *Grundrisse* em que Marx especula sobre o futuro do trabalho. No capitalismo plenamente desenvolvido, segundo o seu prognóstico, a riqueza tende a tornar-se “menos dependente do tempo de trabalho” e dependeria mais “do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção” (MARX, 2011, pp. 587 e 599). O trabalho, portanto, passará a ser “uma atividade mais de supervisão e regulação” (MARX, 2011, p. 591). Mas, se a característica do capitalismo era a exploração direta do trabalho humano, a evolução da ciência e da técnica entra em contradição com a base – exploração do trabalho humano – que até então caracterizava o capitalismo. O capital, conclui Marx, trabalha “pela sua própria dissolução” (MARX, 2011, p. 583).

A partir daí diversos autores passaram a fazer projeções utópicas: a sociedade capitalista estaria em fase terminal, pois ela se baseava na produção material, na produção de mercadorias tendo como medida a duração do trabalho humano. Hoje, e cada vez mais, o desenvolvimento científico alterou a lógica do sistema. Uma das consequências, como afirma Jean Lojkine, é a transformação do produto do trabalho humano que não é mais um “objeto material”, mas uma “informação imaterial” (LOJKINE, 1995). E a informação, sendo imaterial, não pode ser considerada mercadoria. Assim, para esse autor, o capitalismo agoniza enquanto a sociedade torna-se cada vez mais uma sociedade pós-mercantil.⁹

O mais influente autor dessa linhagem, Toni Negri, afirma que o capitalismo está agonizando e já estamos ingressando no comunismo... O trabalho informacional, imaterial, é uma atividade coletiva fora da lógica mercantil, que tem por pressuposto o conhecimento detido pelos trabalhadores. A produção, portanto, independe do capitalista, uma figura dispensável que estaria fora do processo produtivo (NEGRI, 2001).

⁹ Marx, contrariamente a este seu discípulo, considerava irrelevante a característica intrínseca do objeto (material ou imaterial), pois, para ele o que torna um objeto mercadoria são as relações sociais de produção. Para afirmar essa tese, fez questão de transcrever, n’*O capital*, uma frase de *Trabalho assalariado e capital*: “Um negro é um negro. Somente em determinadas condições ele se torna capital. Uma máquina fiadora de algodão é uma máquina para fiar algodão. Apenas em determinadas condições ela se torna capital. Arrancada dessas condições, ela é tão pouco capital como o ouro em si e para si é dinheiro, ou o açúcar é o preço do açúcar. (...). O capital é uma relação social de produção” (MARX, 1985, p. 296).

Cultura e política na perspectiva culturalista

Vimos que a corrente culturalista partiu de uma concepção que inicialmente afirmava a *diversidade* cultural para, na sequência, afirmar a *diferença* cultural. A ênfase na *diversidade* teve como desdobramento político a luta pela afirmação dos particularismos culturais. Uma das primeiras manifestações foi a afirmação da cultura operária, feita inicialmente pelos anarquistas e depois pelos comunistas. No período que antecedeu a revolução russa de 1917, desenvolveu-se o movimento da *Proletkult*, que defendia a existência de uma cultura própria da classe operária. Com a revolução, esse grupo achou que havia chegado a hora de transformar essa concepção na política oficial da nova sociedade. Tanto Lênin como Trótsky criticaram duramente os adeptos da *Proletkult*.

Lênin escreveu textos sarcásticos em que lembrava que o marxismo não foi uma criação espontânea da classe operária, mas uma nova síntese que superou o que havia de melhor na cultura burguesa (a filosofia clássica alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês). A própria cultura burguesa, observou Lênin, precisou de vários séculos para se afirmar. Num país com uma população majoritariamente analfabeta, como a Rússia, não tinha sentido propor uma cultura operária novinha em folha, bastando apenas “uma verdadeira cultura burguesa” (LENIN apud VÁSQUEZ, 1975).

Por trás da polêmica colocava-se a oposição entre o particular e o universal. A simples afirmação do particular (no caso: a cultura operária) impedia, segundo Lênin, que os operários elevassem o nível de conhecimento e cultura.

A *Proletkult* russa não foi o único movimento a falar em cultura operária. A história dos movimentos sociais conheceu diversos surtos de obreirismo. Uma das últimas manifestações aconteceu no Brasil dos anos 1970 em torno das Comunidades Eclesiais de Base. Uma frase descontextualizada de Gramsci (“todos os homens são intelectuais”) e as ideias pedagógicas de Paulo Freire foram os referenciais para a afirmação da existência de uma cultura própria da classe operária.

Mais recentemente, a polêmica entre o universal e o particular compareceu no chamado multiculturalismo e nas políticas de afirmação das identidades no movimento negro, no feminismo e na comunidade gay.

O multiculturalismo surgiu após o declínio do Black Power, do feminismo e dos movimentos pacifistas. O potencial revolucionário desses movimentos, num momento de refluxo, abriu caminho para o multiculturalismo. O antigo antagonismo em relação à ordem social foi substituído pela coexistência pacífica: um pluralismo tolerante que acomoda a diversidade entre as diferentes culturas. Diversidade: esta palavra passou a substituir a desigualdade, objetivo até então dos movimentos sociais revolucionários.

A questão a ser levantada e que sempre gera acirrados debates é a de saber se esses movimentos tendem a se universalizar ou se eles apenas reforçam os particularismos e, com eles, uma ordem social que em sua essência permanece imutável.

Qual o significado das cotas raciais? Elas irão promover a democratização da sociedade ou apenas irão criar, de um lado, uma burguesia negra integrada a uma sociedade que permanece inalterada em sua desigualdade estrutural e, de outro, criar ressentimento entre os brancos pobres?

Evidentemente, ninguém com o mínimo de sensibilidade social pode ficar indiferente ao nosso histórico de escravidão e à deplorável condição social a que ficaram relegados os descendentes dos escravos. Por isso, não tem sentido falar em “meritocracia” e querer tratar os desiguais como se fossem iguais.

Mas, quando se pretende traçar uma política pública de reparação das injustiças, é preciso tomar as devidas precauções e estar atento aos diversos agentes que atuam na esfera pública.

O multiculturalismo como política pública não foi uma conquista do movimento negro: ele iniciou-se de cima para baixo através da iniciativa do governo Fernando Henrique Cardoso, em 1996. Foi organizado, então, um seminário internacional reunindo intelectuais brasileiros e americanos para discutir a introdução, em nosso país, das “ações afirmativas”. O pressuposto dessas ações é a existência, tanto nos EUA como no Brasil, de “sujeitos raciais”. Mas, nos EUA a consciência racial já estava cristalizada e as políticas públicas apenas acataram reivindicações do aguerrido movimento negro. No Brasil, contrariamente, foi o Estado que se antecipou e criou os “sujeitos sociais” que deveriam ser incluídos nas políticas compensatórias.

Outra diferença importante é a rígida separação americana entre brancos e negros. A antiga lei do *one-drop rule* estabeleceu que uma única gota de sangue herdada de ancestrais negros faz do indivíduo um negro.

No Brasil, contrariamente, não existe este dualismo – negro ou branco - mas um gradualismo. A miscigenação é uma realidade que altera a percepção racial dos indivíduos, complexificando a identificação. Um exemplo pitoresco foi dado por um estudante branco que se passou por negro para, assim, entrar na universidade pela via das cotas raciais.

Finalmente, convém lembrar que é gritante o contraste entre as reivindicações do movimento negro e as do Black Power. Hoje, fala-se em integração. O Black Power, contrariamente, levantou a bandeira de uma América Negra. Não queriam ser integrados. De armas na mão lutavam contra o Estado.

No seminário que inaugurou a discussão sobre as “ações afirmativas” no Brasil, coube a um intelectual americano constatar que o único programa de redução das desigualdades raciais que deu certo foi o cubano, pois lá o governo estabeleceu cotas sociais e não raciais. Com isso,

foi possível fazer a reparação da injustiça histórica dos negros que eram a maioria da população pobre sem criar ressentimentos.

Cabe agora umas palavras sobre o ressentimento. Um dos efeitos indesejáveis das políticas de integração social dos dois governos Lula foi a explosão do ressentimento que atingiu a nossa classe média, revoltada, entre outras coisas, com a “petulância” das empregadas domésticas falando em direitos trabalhistas, horários de trabalho e aumentos salariais. Até então o mito da “democracia racial” obrigava o racismo à dissimulação. De repente, o racismo tornou-se escancarado. Pessoas das minhas relações, de repente, começaram a demonstrar abertamente ódio aos pretos, pobres e nordestinos.

A vitória de Donald Trump foi a vitória do ressentimento, após o país ser governado durante oito anos por um presidente negro. Esta é a opinião de Arlie Russell Hochschild, autora do livro *“Estrangeiros em sua própria terra. Raiva e luto na direita americana.”*. Durante cinco anos, a autora foi morar no interior da Luisiana, uma região pobre com uma população majoritariamente branca, cristã. Convivendo e ouvindo pacientemente as pessoas, ela concluiu que todos se sentiam abandonados pelo Partido Democrata e passados para trás nas políticas públicas:

(...) são os negros que, por meio de políticas de discriminação positiva, têm acesso a postos de trabalho que normalmente estavam reservados aos brancos. Antes das *Affirmative Action*, as políticas estatais de discriminação positiva, as mulheres não podiam ter acesso aos postos de trabalho dos homens. Agora podem. Imigrantes e refugiados... todos esses grupos (Outras palavras, 2016, p. 2)¹⁰.

Assim, o ódio aos negros, ao feminismo, aos imigrantes e aos gays foi canalizado politicamente por Trump. E o mais preocupante: o operariado branco também apoiou a guinada conservadora.

No Brasil, temos Jair Bolsonaro: um bom motivo para refletirmos sobre o que se passou nos Estados Unidos... Diferentemente da luta pela defesa dos particularismos culturais, a afirmação da *diferença* rompe com qualquer referencial fixo, seja ele a etnia, sexo, classe, partido etc.

Cabe lembrar que este é um fato novo. Tradicionalmente, a esquerda sempre levantou palavras de ordem universalistas: “o internacionalismo proletário”, “a democracia como valor universal”, etc., enquanto a direita apegava-se ao particularismo (a defesa da cultura nacional ameaçada pelos “bárbaros”, o internacionalismo apátrida dos judeus e dos comunistas, as ideologias alienígenas, etc.). Não por acaso, a ênfase na irreduzível diferença surgiu após a desintegração do socialismo real e da crise das utopias igualitárias. Paralelamente, difundiu-se a ideologia neoliberal com sua ênfase no individualismo e, no outro polo, o neoanarquismo que

¹⁰ Cf. “América profunda, explicação para o fenômeno Trump”, entrevista concedida pela autora à revista *Contexto y Acción* e reproduzida no site *Outras palavras*, p. 2.

passou a marcar presença nos movimentos sociais e nas redes. Diferentemente do velho anarquismo, uma ideologia da fase inicial do movimento operário, o neoanarquismo é um fenômeno restrito à classe média intelectualizada que prefere Foucault a Bakunin.

Este é o contexto histórico que propiciou a nova forma de ação política que será seguida pelos movimentos identitários.

Um caso exemplar da reivindicação tanto das diferenças como das diversidades pôde ser visto nas jornadas de junho de 2013 (FREDERICO, 2016). O movimento, que se iniciou como protesto contra o aumento das passagens de ônibus, ganhou um inesperado desfecho. De repente, uma multidão saiu às ruas propondo as mais diversas palavras de ordem. Todos tinham como único ponto de convergência o repúdio à representação: o não reconhecimento de qualquer instância representativa (partidos, sindicatos). Mas são as instâncias representativas que possibilitam a universalização das reivindicações particulares: sem aquelas, as reivindicações se pulverizam e se dispersam numa infinidade de demandas desencontradas.

Portanto, sem elos mediadores, cada um era cada um e o conjunto uma massa indiferenciada de indivíduos soltos, cada qual afirmando sua irredutível diferença. Essas individualidades formaram o que Antonio Negri chamou de *multidão*, um aglomerado de indivíduos que não se fundem e não se identificam com nenhum coletivo estruturado. Nas palavras do autor: “a multidão é uma *multiplicidade* de singularidades que não pode encontrar *unidade* representativa em nenhum sentido” (NEGRI, 2003, p. 43). Esse coletivo formado por *diferenças* irredutíveis seria, segundo supõe o autor, um novo sujeito destinado a substituir a classe operária.

Não caberia aqui discutir o desfecho das jornadas de junho, mas apenas lembrar que essa forma atomizada e pós-moderna de fazer política produz espasmos momentâneos seguidos de desmobilização e desânimo.

Um comentário final. Como vimos, as sucessivas reviravoltas no campo teórico, em que ideias de direita migraram para a esquerda e vice-versa, tiveram como pano de fundo as transformações recentes no modo de produção capitalista.

A fusão da economia com a cultura trouxe perplexidade e desorientação para o pensamento contestador acostumado a fazer a crítica social a partir da cultura.

Por outro lado, a fragmentação do processo produtivo rompeu os tradicionais vínculos de solidariedade que orientavam os movimentos sociais. Como consequência imediata, a fragmentação atingiu em cheio as teorias sociais que, num movimento semelhante, passaram a recusar toda forma de totalização e a celebrar as diferenças “irredutíveis” incapazes de confluir para um projeto unitário. Desse modo, o novo pensamento contestador passou a fazer *pendant* com a ofensiva neo-liberal e seu culto ao individualismo. O antigo trabalhador foi substituído primeiro pelo cidadão e, depois, pelo soberano e reivindicante consumidor.

Em poucas palavras: é esta a enrascada em que estamos metidos.

Referências

- BARBROOK, RICHARD. FUTUROS IMAGINÁRIOS. DAS MÁQUINAS PENSANTES À ALDEIA GLOBAL. SÃO PAULO: PETRÓPOLIS, 2009.
- BAUDRILLARD, JEAN. EL ESPEJO DE LA PRODUCCIÓN O LA ILUSIÓN CRÍTICA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO, MÉXICO: GEDISA, 1983.
- BHABHA, HOMI, K.. O LOCAL DA CULTURA. BELO HORIZONTE: UFMG, 2010.
- _____. “A QUESTÃO DO “OUTRO”: DIFERENÇA, DISCRIMINAÇÃO E O DISCURSO DO COLONIALISMO”, IN BUARQUE DE HOLANDA, HELOÍSA (ORG.) PÓS-MODERNISMO E POLÍTICA. RIO DE JANEIRO: ROCCO, 1992.
- _____. NACIÓN Y NARRACIÓN ENTRE LA ILLUSIÓN DE UNA IDENTIDADE Y LAS DIFERENCIAS CULTURALES. BUENOS AIRES: SIGLO XXI, 2010.
- DEBORD, GUY, A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO. RIO DE JANEIRO: CONTRAPONTO, 1997.
- EAGLETON, TERRY. A IDEIA DE CULTURA. SÃO PAULO: UNESP, 2000.
- FREDERICO, CELSO. ENSAIOS SOBRE MARXISMO E CULTURA. RIO DE JANEIRO: MÓRULA, 2016.
- GRAMSCI, ANTONIO. CADERNOS DO CÁRCERE, VOL. 6. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2002.
- HALL, STUART HALL. DA DIÁSPORA. BELO HORIZONTE: UFMG E BRASÍLIA: REPRESENTAÇÃO DA UNESCO NO BRASIL, 2003.
- HOGGART, RICHARD. AS UTILIZAÇÕES DA CULTURA. ASPECTOS DA VIDA DA CLASSE TRABALHADORA. LISBOA: PRESENÇA, 1973.
- JAMESON, FREDRIC. A CULTURA DO DINHEIRO. ENSAIOS SOBRE A GLOBALIZAÇÃO. PETRÓPOLIS: VOZES, 2001.
- LENIN, V. I. “TESIS SOBRE LA CULTURA PROLETÁRIA”, IN VÁZQUES, ADOLFO SANCHEZ (ORG.) ESTÉTICA Y MARXISMO, VOL II. MÉXICO: ERA, 1975.
- LOJKINE, JEAN. A REVOLUÇÃO INFORMACIONAL. SÃO PAULO: CORTEZ, 1995.
- MATTELART, ARMAND E NEVEU, ÉRIK. INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS CULTURAIS. SÃO PAULO: PARÁBOLA, 2004.
- MARX, KARL. GRUNDRISSE. SÃO PAULO: BOITEMPO, 2011.
- _____. O CAPITAL. VOL I, TOMO II. SÃO PAULO: NOVA CULTURA, 1985.
- NEGRI, TONI. MARX MÁS ALLÁ DE MARX. MADRID: AKAL, 2001.
- _____. 5 LIÇÕES SOBRE O IMPÉRIO. RIO DE JANEIRO: DP&A, 2003.
- _____. E GUATTARI, FELIX. LAS VERDADES NÓMADES & GENERAL INTELLECT, PODER CONSTITUINTE, COMUNISMO. MADRID: AKAL, 1999.
- _____. E LAZZARATO, M. TRABALHO IMATERIAL – FORMAS DE VIDA E PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE. RIO DE JANEIRO: DP&A, 2001.
- OUTRAS PALAVRAS. AMÉRICA PROFUNDA, EXPLICAÇÃO PARA O FENÔMENO TRUMP. ENTREVISTA COM RUSSELL HOCHSCHILD. 8/11/2016. DISPONÍVEL EM: < [HTTPS://OUTRASPALAVRAS.NET/POSTS/NA-AMERICA-PROFUNDA-EXPLICACAO-PARA-O-FENOMENO-TRUMP/](https://OUTRASPALAVRAS.NET/POSTS/NA-AMERICA-PROFUNDA-EXPLICACAO-PARA-O-FENOMENO-TRUMP/)>.

RICHERI, GIUSEPPE. LA TELEVISIÓN: ENTRE SERVICIO PÚBLICO Y NEGOCIO. BARCELONA: GUSTAVO GILI, 1977.

SAID, EDWARD W. CULTURA E IMPERIALISMO. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1995.

SHOBAT, ELLA. DOCUMENTS SUR LE "POST-COLONIAL" IN MOUVEMENTS, NÚMERO 51, 1992.

SMYTHE, DALLAS. "LAS COMUNICACIONES: AGUJERO NEGRO DEL MARXISMO OCIDENTAL", IN SPIVAK, GAYATRI, C.. PODE O SUBALTERNO FALAR? BELO HORIZONTE: UFMG.

_____. CRITICA DE LA RAZÓN PÓS-COLONIAL. MADRID: AKAL, 2010.