

**2ª edição**  
revista e ampliada

# MARILENA CHAUÍ

**cidadania  
cultural**  
o direito à cultura



FUNDAÇÃO  
Perseu Abramo  
Partido dos Trabalhadores

Poder reunir e oferecer os textos de Marilena Chaui que reunimos neste volume aos leitores interessados na produção do pensamento sobre o fazer cultural é um prêmio. Um prêmio e um serviço à difusão do pensamento – e da prática democrática na cultura – porque neles a professora Marilena trata também das políticas públicas, a partir da experiência concreta de gestão.

Num momento em que o debate cultural no Brasil recuou para os bastidores da cena pública e se restringiu aos interessados, aos criadores e artistas – na contramão dos avanços deste tema nas discussões internacionais, vide a Convenção Internacional da diversidade cultural para a proteção e a promoção das expressões culturais, da Unesco, de 2005 – nada melhor do que reacender o indispensável exercício do pensamento crítico para propor avanços programáticos que superem o viés da supremacia do mercado, das visões da cultura restritas a “um bom negócio” que prevaleceram nos anos 1990 e, em alguma medida, ainda se mantêm vigentes. É tarefa dos intelectuais comprometidos com uma perspectiva transformadora e democrática produzir formulações novas, incômodas, para combater a acomodação num processo de natureza tão complexa como a construção de uma democracia de massas, no Brasil. Em suma, utilizar a democracia para questionar os democratas teóricos pouco habituados ao exercício concreto dela.

Mais do que avançar nas proposições republicanas que se recusam a tomar os indivíduos como consumidores e contribuintes, tal como deseja o mercado, os textos aqui reunidos preferem tratar os indivíduos como cidadãos portadores de direitos. Não apenas como consumidores de bens e serviços culturais, mas também como criadores de cultura. Reconhecem, portanto, e expõem de modo cristalino, a legitimidade do conflito inerente ao exercício democrático entre aqueles que foram sistemática e deliberadamente excluídos do direito à cultura e os que a usufruem como um privilégio de classe.

Pensar uma nova síntese, um novo projeto de Brasil que se despeça das heranças neoliberais, exige encarar esse desafio que a coragem intelectual de Marilena Chaui nunca recusou.

*Hamilton Pereira*

Membro do Conselho Editorial da Fundação Perseu Abramo

# MARILENA CHAUI

## cidadania cultural

o direito à cultura

Fundação Perseu Abramo  
Instituída pelo Diretório Nacional do Partido dos Trabalhadores em maio de 1996.

*Diretoria:*

Presidente: Aloizio Mercadante  
Vice-presidenta: Vivian Farias  
Elen Coutinho  
Jéssica Italoema  
Jorge Bittar  
Artur Enrique  
Alberto Cantalice  
Carlos Henrique Árabe  
Luiz Caetano  
Valter Pomar

*Conselho editorial:*

Albino Rubim, Alice Ruiz, André Singer, Clarisse Paradis, Conceição Evaristo, Dainis Karepovs, Emir Sader, Hamilton Pereira, Laís Abramo, Luiz Dulci, Macaé Evaristo, Marcio Meira, Maria Rita Kehl, Marisa Midori, Rita Sipahi, Silvio Almeida, Tássia Rabelo, Valter Silvério

*Coordenador editorial:*

Rogério Chaves

*Assistente editorial:*

Raquel Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

C486c

Chai, Marilena

Cidadania Cultural: O Direito à Cultura / Marilena Chai – 2. ed. – São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021

224p.: il. ; 21 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5626-023-5

1. Direito à cultura. 2. Cidadania. 3. Política cultura. 4. Políticas públicas. 5. Democracia. 6. Virtualização. I. Título.

CDU: 316:342.71

---

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 8/10213)

Fundação Perseu Abramo  
Rua Francisco Cruz, 234 – Vila Mariana  
04117-091 São Paulo – SP  
Fone: (11) 5571-4299  
www.fpabramo.org.br

# SUMÁRIO

- 7. Apresentação
- 19. Sobre o nacional e o popular na cultura
- 85. Cidadania cultural: relato de uma experiência institucional
- 135. Direito à memória: natureza, cultura patrimônio histórico-cultural e ambiental
- 171. Cultura democracia e socialismo
- 197. Duas notas sobre cultura no mundo virtual
- 223. Sobre a autora



# APRESENTAÇÃO

## CULTURA POLÍTICA E POLÍTICA CULTURAL

Frequentemente, filiados e simpatizantes do Partido dos Trabalhadores (PT) perguntam por que é tão difícil para os petistas a comunicação rápida, direta e persuasiva. Por que, perguntou-se tantas vezes, o PT não obtém votos nos dois pólos extremos das classes sociais – no da burguesia e alta classe média (que o rejeitam) e no dos despossuídos (que não o compreendem)?

Essa pergunta não é de pequena importância. Por não respondê-la corajosamente, o PT foi, pouco a pouco, aceitando os padrões de comunicação do *marketing* político, que fazem ganhar eleições mas hoje o deixam acorrentado aos discursos e ataques da direita, pois passou a falar a mesma linguagem que ela.

Para a classe dominante de uma sociedade, pensar e expressar-se é coisa fácil: basta repetir ideias e valores que formam as representações dominantes da sociedade (afinal, como dizia Marx, as ideias dominantes de uma sociedade são as da sua classe dominante). O pensamento e o discurso da direita, apenas variando, alterando e atualizando o estoque de imagens, reiteram o senso comum que permeia toda a sociedade e que constitui o código imediato de explicação e interpretação da realidade, tido como válido para todos. Eis por que lhe é fácil falar, persuadir e convencer, pois os interlocutores já estão identificados com os conteúdos dessa fala, que é também a sua na vida cotidiana.

Para a esquerda, porém, a dificuldade é imensa porque o pensamento e o discurso são forçados a realizar quatro trabalhos sucessivos ou até mesmo simultâneos: precisam, primeiro, desmontar o senso comum social; em seguida, precisam desmontar a aparência de realidade e verdade que as condições sociais e as práticas existentes parecem possuir, aparência sobre a qual se funda tanto a fala da direita como a compreensão dos demais agentes sociais; precisam, a seguir, reinterpretar a realidade, revelar seus fundamentos secretos e suas operações invisíveis para que se possa compreender e explicar o surgimento, as formas e mudanças da sociedade e da política; e, finalmente, precisam criar uma fala nova, capaz de exprimir a crítica das ideias e práticas existentes, capaz de mostrar aos interlocutores as ilusões do senso comum e, sobretudo, de transformar o interlocutor em parceiro e companheiro para a mudança daquilo que foi criticado.



Assim, enquanto para a direita basta repetir o senso comum produzido por ela mesma, para a esquerda cabe o trabalho da prática e do pensamento críticos, da reflexão sobre o sentido das ações sociais e a abertura do campo histórico das transformações do existente.

O laço que une esquerda e cultura é indissolúvel porque é próprio da esquerda a posição crítica, visando à ruptura das condições estabelecidas, nas quais se reproduzem a exploração e a dominação, assim como lhe é próprio afirmar a possibilidade da justiça e da liberdade, isto é, da emancipação, por meio da prática social e política. Para a esquerda, a cultura é a capacidade de decifrar as formas da produção social da memória e do esquecimento, das experiências, das ideias e dos valores, da produção das obras de pensamento e das obras de arte e, sobretudo, é a esperança racional de que dessas experiências e ideias, desses valores e obras surja um sentido libertário, com força para orientar novas práticas sociais e políticas das quais possa nascer outra sociedade.

Enquanto desvendamento das aparências, interpretação crítica das práticas sociais e políticas, paixão transformadora e desejo de criação, a cultura é o que permite à esquerda revelar a presença escondida da luta de classes e se contrapor à história oficial celebrativa dos dominantes, graças à história que os trabalhadores criam a partir de sua própria memória, da crônica de seus valores, lutas, esperanças e tradições, inventando outro calendário e instituindo seus próprios símbolos e espaços.

Diante disso, é paradoxal a constante dificuldade dos dirigentes petistas em relação à cultura.

Via de regra, eles a concebem sob três aspectos: como saber de especialistas, como o campo das belas-artes e como instrumento de agitação política.

Sob o primeiro aspecto – saber de especialistas –, a cultura é algo que alguns fazem e possuem enquanto os demais a recebem passivamente. Com essa perspectiva, simplesmente aderimos à forma atual da ideologia, a ideologia da competência, que divide a sociedade entre aqueles que sabem, e por isso mandam, e aqueles que não sabem, e por isso obedecem.

Sob o segundo aspecto – belas-artes: teatro, artes plásticas, literatura, cinema, música, dança –, a cultura é algo próprio dos talentosos ou dos que receberam formação específica. Aqui, não se valoriza o trabalho de criação, nem seu modo de inserção na sociedade e na história, mas a exposição dos resultados, isto é, a cultura como espetáculo, também passivamente recebido. Torna-se lazer e entretenimento.

Sob o terceiro aspecto – instrumento de agitação política –, reúnem-se os dois primeiros, isto é, o saber e as artes devem produzir “mensagens” para atrair e persuadir a consciência da massa. Numa perspectiva muito próxima do *marketing*, concebe-se a “cultura” como algo a serviço de algo “não cultural”, isto é, a política.

Qual o paradoxo? Em lugar de tomar a cultura como uma das chaves da prática social e política da esquerda, os dirigentes petistas deixam de lado a dimensão crítica e reflexiva do pensamento e das artes e simplesmente aderem à concepção instrumental da cultura, própria da sociedade capitalista.

É bem verdade que isso não aparece de maneira tão direta e simples. Ao contrário, muitos dirigentes petistas acreditam que concebem a cultura pelo prisma daquilo que Gramsci chamou de hegemonia. Como sabemos, Gramsci foi além da crítica da ideologia como exercício espiritual da dominação pela classe dominante e propôs o conceito de hegemonia para designar a luta no interior da sociedade política com o objetivo de operar mudanças nas ideias, nos valores, no comportamento e nas práticas por meio de ações visando à consciência dos explorados e dominados. Donde a importância que conferiu à cultura.

Ora, como a luta política pela hegemonia se trava entre ideias, valores e comportamentos, as esquerdas brasileiras tendem a interpretar a posição gramsciana como luta política que usa a cultura como instrumento, sem compreender que Gramsci propõe uma mudança na e da cultura, uma nova cultura, instituída pela classe trabalhadora. Em outras palavras, não se trata de instrumentalizar a cultura para a luta política e sim de fazer da própria luta pela hegemonia o processo histórico de instituição de uma cultura política. Nas esquerdas brasileiras, a luta pela hegemonia transformou-se em atuação pedagógica (ensinar a verdade às massas), propaganda (convencer as massas) e produção do sentimento identificador (a consciência de classe autêntica e correta). Entre outras consequências, isso levou a chamar de “cultura popular” a maneira como as classes populares incorporam em seu universo próprio as belas-artes burguesas, em vez de, à maneira gramsciana, apreender os processos pelos quais uma cultura popular é produzida nas lutas sociais e políticas.

Assim, além da adesão às ideias dominantes sobre a cultura, os dirigentes petistas incorporaram essa equivocada interpretação das ideias de Gramsci. Eis por que, toda vez que a discussão cultural é feita no PT, ela se faz por três prismas: o do entretenimento, o da agitação cultural (instrumental) e o da divisão doutrinária entre cultura de elite e cultura popular.

\*\*\*

Em *Marxismo e Literatura*<sup>1</sup>, Raymond Williams examina a mutação conceitual de alguns termos, ocorrida a partir do século XVIII. Assim, o termo indústria, que significava habilidade, engenho e perseverança, qualidade do indivíduo, passa a significar uma instituição econômica – a manufatura e a produção –, isto é, de qualidade pessoal, passa a ter existência social e a conotar um corpo de atividades coletivas. Democracia, que antes significava governo do povo e pelo povo, passa a significar governo representativo, e deixa de ser a forma de um regime político para tornar-se uma prática e uma luta políticas. O termo classe, que anteriormente significava a divisão jurídica e militar romana e, na Idade Média, a divisão de grupos para o aprendizado nas universidades, passa a designar divisões na sociedade, surgindo primeiramente o termo “classes baixas”, em seguida, “classes altas”, e, no século XIX, “classe trabalhadora”. Arte, significando anteriormente habilidade e engenhosidade para lidar com os materiais naturais, técnica, trabalho, passa a significar

1. WILLIAMS, R. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

um conjunto particular de atividades e habilidades dependentes da imaginação criadora e da inspiração, destinadas à contemplação e à beleza, isto é, passa a distinguir o artista do artesão e se transforma na ideia burguesa do culto à beleza, tornando-se belas-artes e objeto de uma disciplina filosófica, a estética. E muda também o sentido da palavra cultura.

Vinda do verbo latino *colere*, cultura é o cultivo e o cuidado com as plantas e os animais para que possam bem desenvolver-se, donde agricultura<sup>2</sup>. Por extensão, é empregada no cuidado com as crianças e sua educação, desenvolvendo suas qualidades e faculdades naturais, donde puericultura<sup>3</sup>.

Hanna Arendt, em *Entre o Passado e o Futuro*<sup>4</sup>, assinala ainda que cultura, significando cuidado, cultivo, amanho, se estende ao cuidado com os deuses, isto é, o culto, e com os monumentos do passado. Fundamentalmente, escreve ela, cultura era a relação dos humanos com a natureza para torná-la habitável para os homens. Significava, além disso, cultivo do espírito para a verdade e a beleza, inseparáveis da natureza.

Williams observa que, a partir do século XVIII, *cultura* passa a opor-se a *civilização*. Esta, entendida como um estágio acabado do desenvolvimento social, econômico, político e científico, opõe-se à barbárie. É história. Natureza é o que fazem os deuses, enquanto história é o que podem fazer os homens. Ora, na oposição à

2. Em latim, *ager* significa terra, campo; donde agrário.

3. Em latim, *puer* significa menino e *puera*, menina.

4. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

civilização, cultura toma duas direções. Por um lado, passa a significar o que é “natural” nos homens por oposição ao artificialismo da civilização, ou seja, designa a interioridade humana (a consciência, o espírito, a subjetividade) contra a exterioridade das convenções e das instituições civis-civilizadas. Mas, por outro lado, passa a ser a medida de uma civilização. Neste caso, cultura não é o “natural” qualquer, mas o que é específico da natureza humana, ou seja, o desenvolvimento autônomo da razão no conhecimento dos homens, da natureza e da sociedade, a fim de criar uma ordem superior (civilizada) contra a ignorância e a superstição. Neste sentido, torna-se sinônimo de progresso racional e de história. Entendida como exercício racional da vontade, a cultura surge como reino humano dos fins ou da liberdade, oposto ao reino das leis necessárias da natureza. Em outras palavras, a oposição deixa de ser entre o “natural” e o “artificial” para tornar-se oposição entre liberdade (cultura e história) e necessidade (natureza).

Em decorrência de seu sentido latino e do novo sentido que recebe no final do século XVII, cultura passa a ter duas significações. Numa delas, refere-se ao processo interior dos indivíduos educados intelectual e artisticamente; é o campo das “humanidades”, apanágio do “homem culto” em contraposição ao “inculto” – esse contraponto, diz Hanna Arendt, exprime e alimenta o filistinismo burguês. Na outra, marcada pela relação com a história, torna-se o conjunto internamente articulado dos modos de vida de uma sociedade determinada e é concebida como o campo das formas simbólicas (trabalho, linguagem, religião, ciências e artes), produzidas pelo trabalho do Espírito (em

Hegel) ou como resultado das determinações materiais econômicas sobre as relações sociais (em Marx).

Além das mudanças apontadas por Williams e Arendt, convém mencionar os efeitos do filistinismo burguês.

Ainda que cultura passasse a significar o campo materialmente determinado das formas simbólicas e dos modos de vida de uma sociedade, a divisão social das classes como distinção entre “culto” e “inculto” tornou-se predominante. Com ela: 1) a cultura e as artes distinguiram-se em dois tipos principais: a erudita (ou de elite), própria dos intelectuais e artistas da classe dominante, e a popular, própria dos trabalhadores urbanos e rurais; 2) quando pensadas como produções ou criações do passado nacional, formando a tradição nacional, a cultura e a arte populares receberam o nome de folclore, constituído por mitos, lendas e ritos populares, danças e músicas regionais, artesanato etc.; e 3) a arte erudita ou de elite passou a ser constituída pelas produções e criações das belas-artes, consumidas por um público de letrados, isto é, pessoas com bom grau de escolaridade, bom gosto e consumidoras de arte.

A distinção entre cultura/arte popular e erudita, embora seja realmente expressão e consequência da divisão social das classes, aparece como diferença qualitativa, que pode ser observada: *a)* na complexidade da elaboração (a arte popular é mais simples e menos complexa do que a erudita); *b)* na relação com o novo e com o tempo (a popular tende a ser tradicionalista e repetitiva, enquanto a erudita tende a ser de vanguarda e voltada para o futuro); *c)* na relação com o público (na popular, artistas e público tendem a não se distinguir, enquanto

na erudita é clara a distinção entre o artista e o público); e *d*) no modo de compreensão (na arte popular, o artista exprime diretamente o que se passa em seu ambiente e é imediatamente compreendido por todos; na erudita, ele cria novos meios de expressão, de maneira que sua obra não é imediatamente compreensível a não ser para os entendidos, que por isso a interpretam para o restante do público).

Podemos dizer que, sem se dar conta e involuntariamente, os dirigentes petistas tendem a considerar a cultura pelo prisma do filistinismo burguês.

Esperamos que os ensaios deste livro possam ser uma contribuição para mudarmos de prisma.

\*\*\*

Os textos aqui apresentados foram conferências e escritos produzidos em ocasiões diversas e dirigidos a interlocutores diversos. Ao reuni-los, pudemos observar que alguns temas e ideias se repetem. Não retiramos as repetições porque retirá-las poderia interromper a continuidade do texto ou comprometer a argumentação. Por isso, pedimos a benevolência do leitor.

A autora, abril de 2006



**cidadania**  
**cultural**  
o direito à cultura



# **SOBRE O NACIONAL E O POPULAR NA CULTURA**

## **GRAMSCI: O NACIONAL-POPULAR E A HEGEMONIA**

A expressão “nacional-popular” costuma ser associada ao nome de Antonio Gramsci. Quando a propõe, Gramsci pretende alcançar uma interpretação do nacional e do popular contrária e para além daquela que recebe sob a hegemonia burguesa e, mais particularmente, sob a fascista.

Os textos gramscianos sobre a necessidade e a importância da cultura nacional-popular datam da

década de 1930. Ora, quando lemos seus textos das décadas de 1910 e de 1920, podemos observar dois traços que dificilmente nos levariam a imaginá-lo, mais tarde, numa defesa do nacional-popular: uma crítica feroz do nacionalismo, que chama de confucionismo diletante e reacionário (pois serve para justificar a concepção corporativa dos sindicatos), e uma crítica impiedosa do popularesco de Victor Hugo, Alexandre Dumas e Gabrielle D'Annunzio.

Hitler dissera que a principal proposta do programa do nacional-socialismo era abolir o conceito liberal de indivíduo e o conceito marxista de humanidade, substituindo-os pelo da Comunidade do Povo, enraizada no solo nacional e unida pelo laço de sangue comum.

Por sua vez, Mussolini declarou:

A Nação não é uma simples soma dos indivíduos vivos nem o instrumento dos objetivos partidários, mas um organismo que compreende a série indefinida das gerações cujos indivíduos são elementos passageiros; é a síntese suprema de todos os valores materiais e espirituais da raça [...] O Estado é a encarnação jurídica da Nação [...] O Partido Nacional-Fascista pretende conferir uma dignidade absoluta aos costumes políticos, a fim de que a moral pública e a moral privada não mais se mostrem em contradição na vida da Nação.

Encontramos tais ideias reproduzidas pelos militantes e teóricos da Ação Integralista Brasileira, no final da década de 1920 e início dos anos 1930.

Essa identificação orgânica entre a nação e o Estado pela mediação da comunidade, própria dos totalitarismos, não

se encontra em Gramsci, pois seu conceito de nacional-popular decorre da elaboração de uma contra-hegemonia ao fascismo e ao nazismo.

Na ideologia fascista, sobretudo a partir do nacionalismo de Corradini (com as revistas *Il Regno* e *La Voce*), exaltavam-se o cesarismo, a Roma imperial, Patria lontana, os condottieri medievais e os navegantes do Renascimento, imagens que iriam inspirar Gabrielle D'Annunzio e Mussolini: o primeiro livro de D'Annunzio e o mais famoso artigo de Mussolini trazem como epígrafe: “Navegar é preciso. Viver não é preciso”. Jornais como *Popolo d'Italia* e *L'Idea Nazionale* propalavam uma ideologia belicista, retomada pelos intelectuais e artistas do futurismo (que propunham a guerra como “higiene do mundo” e em cujo Manifesto repete-se incansavelmente o mote: “a guerra é bela”). Estimulavam o surgimento dos primeiros Fasci, definidos como “livres associações subversivas” cuja finalidade era “parir a alma italiana” e dos quais surgiria o Partido Nacional Fascista, em novembro de 1921.

Nos textos gramscianos, o nacional, visto como e enquanto popular, significa a possibilidade de resgatar o passado histórico-cultural italiano como patrimônio das classes populares. Nos artigos do jornal *Ordine Nuovo* e nos *Cadernos do Cárcere*<sup>1</sup>, as análises de Gramsci sobre a apropriação fascista do passado, sobre o futurismo, a modernidade livresca e acadêmica, o cosmopolitismo provinciano da intelectualidade italiana mostram que

1. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 2001.

para esta o passado não existe ou existe apenas para fins de propaganda. O descaso, de um lado, e a manipulação, de outro, acabam deixando espaço livre para uma outra cultura que pretenda resgatar a memória nacional em uma perspectiva popular.

Se o nacional é o passado resgatado pela consciência e pelo sentimento populares, o que é o popular para Gramsci? Do ponto de vista político, as análises gramscianas tomam o popular segundo as determinações econômicas e sociais da divisão social das classes e enfatizam a opacidade dessas classes no capitalismo italiano, no qual, desde o *Risorgimento* (no século XIX), a diferença entre Norte industrializado e Sul agrário parece ser mais decisiva do que outras. Porém, do ponto de vista da cultura, o popular recebe alguns sentidos novos e mesmo surpreendentes.

Gramsci afirma que existem uma religião e uma moral do povo, muito diversas daquelas organizadas pelos intelectuais da hierarquia eclesiástica e da classe dominante; a religiosidade e a moralidade do povo instituem crenças e imperativos de conduta muito mais fortes, tenazes e eficientes do que os da religião e da moral oficiais. Na religião e na moral do povo, Gramsci distingue três estratos: os fossilizados, que refletem condições de vida passada e por isso são reacionários e conservadores; os inovadores e progressistas, determinados espontaneamente pelas condições atuais de vida; e, finalmente, aqueles que estão em contradição com a religião e a moral vigentes. São estes que devem mais interessar a quem se ocupa com o nacional-popular. Existe também uma cultura popular, tal como se exprime

nos cantos populares, que se distinguem de outros “no quadro de uma nação e de sua cultura não como fato artístico, nem por sua origem histórica, mas por seu modo de conceber o mundo e a vida, em contraste com a sociedade oficial. Nisto – e tão somente nisso – deve ser buscada a “coletividade” do canto popular e do próprio povo”<sup>2</sup>, ainda que este não forme uma coletividade homogênea e imediatamente identificável.

Se há, portanto, uma cultura popular em sentido amplo (moral, religião, cantos), por que, na Itália, essa cultura não é nacional?

Gramsci observa que em inúmeras línguas os termos “nacional” e “popular” são sinônimos ou mesmo um só. Na Itália, isto não ocorre porque os intelectuais estão afastados do povo e da nação, presos a uma tradição livresca e elitista, que jamais foi quebrada por um forte movimento político popular ou nacional, como na França, por exemplo. Nesse sentido, a discussão do nacional-popular passa também pela dos intelectuais, e, em particular, pela figura dos eclesiásticos, que jamais contribuíram para criar na Itália o *povo-nação*. Nem mesmo o Romantismo, corrente artística que produziu esse efeito no restante da Europa, foi capaz de realizar o nacional-popular italiano.

Criticando o catolicismo aristocrático e não jesuítico do escritor Manzoni, Gramsci observa que seus romances têm a pretensão de possuir um conteúdo popular e, no entanto, neles o povo não só é tratado como “os

2. GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*. Turim: Einaudi, 1975. Quaderno 13, p. 1.561.

humildes”, pelos quais o autor se enche de compaixão, mas ainda como se fosse desprovido de vida interior, sem profundidade ou personalidade moral, recebendo a benevolência do autor, “aquela benevolência própria das sociedades católicas de proteção aos animais”. Criticando o catolicismo repressivo-paternalista dos jesuítas, Gramsci assinala que estes, por serem fruto da Contrarreforma, são naturalmente antipopulares e antinacionais, e, como intelectuais tradicionais da classe dominante, incapazes de aproveitar a sabedoria popular em suas obras, reduzindo a superstições fatos ricos de sentido, como o interesse popular pela astronomia.

Criticando o cosmopolitismo artificial e provinciano dos intelectuais laicos italianos, Gramsci aponta a ausência de uma literatura nacional-popular leiga na Itália, resultando daí o gosto popular pela leitura da literatura popularisca vinda do estrangeiro. O curioso, porém, são os autores que Gramsci considera populares: William Shakespeare, Goldoni, Leon Tolstoi, Dostoievski, Victor Hugo, Alexandre Dumas. Também examina a importância dos folhetins e a substituição da literatura democrática ou democratizante (existente em toda a Europa a partir dos acontecimentos revolucionários franceses de 1848) pelo melodrama ou pela ópera. Menciona brevemente o rádio e o cinema. Por fim, indaga por que, havendo tanto interesse popular pela literatura, pela música e pelas artes, estas não correspondem aos desejos dos leitores, ouvintes e espectadores. E responde que a ausência desse tipo de produção cultural decorre da distância infinita cavada entre a intelectualidade e o povo.

O que é, então, o popular para Antonio Gramsci?



O termo possui vários significados simultâneos e é, por isso, multifacetado. Significa, por exemplo, a capacidade de um intelectual ou de um artista de apresentar ideias, situações, sentimentos, paixões e anseios universais que, por serem universais, o povo reconhece, identifica e compreende espontaneamente (é o caso de Shakespeare). Significa também a capacidade para captar no saber e na consciência populares instantes de revelação, que alteram a visão de mundo do artista ou do intelectual, os quais, não se colocando em uma atitude paternalista ou de tutores do povo, transformam em obra o conhecimento assim adquirido (é o caso de Victor Hugo e Tolstoi). Significa, ainda, a capacidade para transformar situações produzidas pelas condições sociais em temas de crítica social identificável pelo povo (é o caso de Goldoni e Dostoievski). Significa, por fim, a sensibilidade capaz de “ligar-se aos sentimentos populares”, exprimi-los artisticamente, não interessando, aqui, qual o valor artístico da obra (é o caso do melodrama e do folhetim, ambos considerados por Gramsci estímulos à imaginação popular e ao sonhar acordado como forma de compensação para as misérias reais).

Na perspectiva gramsciana, o popular na cultura significa, portanto, a transfiguração expressiva de realidades vividas, conhecidas, reconhecíveis e identificáveis, cuja interpretação pelo intelectual, pelo artista e pelo povo coincidem. Essa transfiguração pode ser realizada tanto pelos intelectuais “que se identificam com o povo” como por aqueles que saem do próprio povo, na qualidade de seus intelectuais orgânicos.

Nacional pelo resgate de uma tradição não trabalhada ou manipulada pela classe dominante, popular pela expressão da consciência e dos sentimentos populares, feita seja por aqueles que se identificam com o povo, seja por aqueles saídos organicamente do próprio povo, a cultura nacional-popular gramsciana possui um aspecto pedagógico que não pode ser negligenciado. Aliás, Gramsci vai muito longe nesta questão, pois declara que há uma diferença entre o intelectual-político e o intelectual-artista. O primeiro deve estar atento a todos os detalhes da vida social, a todas as diferenças e contradições e não deve possuir nenhuma imagem fixada a priori. Em contrapartida, o segundo, justamente por sua função pedagógica, deve fixar imagens, generalizar, descrever e narrar o que é e existe, situando-se em um registro temporal diferente daquele do intelectual-político, que visa ao que deve ser e existir, isto é, o futuro.

Como Maquiavel, Gramsci critica a intelectualidade e os políticos italianos porque imaginam uma Itália já existente, já feita no passado e nas tradições, procurando apenas conservá-la sem considerar sua inviabilidade. Nesse sentido, a recuperação do passado, na perspectiva gramsciana, não é restauração de tradições nem culto à tradição, atitudes próprias do fascismo. Trata-se da possibilidade de refazer a memória em um sentido contrário ao da classe dominante, de modo que o corte histórico-cultural seja um corte de classe.

Enquanto o totalitarismo fascista pretende “resolver a questão proletária nos quadros da nação”, restaurando o passado imperial-imperialista de Roma, o cesarismo e o “bom tirano”, Gramsci procura uma resposta que

contrarie esse nacionalismo. Sua resposta nacional-popular à hegemonia fascista é conhecida: seu livro *Maquiavel. A Política e o Estado Moderno*<sup>3</sup>, isto é, uma interpretação da obra de Maquiavel contra a tradição das leituras burguesa e fascista e, portanto, a reelaboração de uma política republicana, porém na perspectiva comunista. Substituindo o mito burguês do Salvador e o fascista do Condutor pela prática do partido proletário como ação autoemancipadora, Gramsci reata com a tradição humanista do Renascimento em sua vertente republicana. Sob esse aspecto, o papel decisivo em seu pensamento da relação entre sociedade política e sociedade civil tem como fonte muito mais Maquiavel do que Hegel e Marx.

A relação entre a ideia do nacional-popular na cultura e o conceito gramsciano de hegemonia decorre dos conceitos de sociedade civil e sociedade política, a primeira definida como organização e regulamentação das instituições que constituem a base do Estado e a segunda como passagem da necessidade (econômica) para a liberdade (política), da força para o consenso. A hegemonia opera nos dois níveis: no primeiro, como direção cultural, e no segundo, como direção política. Ou, como aparece nos textos sobre Maquiavel, a hegemonia é a criação da vontade coletiva para uma nova direção política e também a reforma intelectual e moral para uma nova direção cultural.

A hegemonia se distingue do governo, isto é, do *dominium* como instituição política e, em tempo de crise,

3. GRAMSCI, A. Maquiavel. *A Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

como uso da força. Distingue-se também da ideologia, ou seja, do sistema abstrato de representações, normas, valores e crenças dominantes que invertem a realidade, produzindo uma universalidade e uma unidade ilusórias, que ocultam a divisão social das classes.

O conceito gramsciano de hegemonia ultrapassa o de cultura porque indaga sobre as relações de poder e a origem da obediência e da subordinação voluntárias; e ultrapassa o de ideologia porque envolve todo o processo social vivo como práxis, isto é, representações, normas e valores são práticas sociais historicamente determinadas e se organizam por meio de práticas sociais dominantes. A hegemonia não é um sistema e sim um complexo de experiências, relações e atividades cujos limites estão socialmente fixados e interiorizados. É constituída pela sociedade e, simultaneamente, constitui a sociedade, sob a forma da subordinação interiorizada e imperceptível.

A hegemonia não é forma de controle sociopolítico nem de manipulação ou doutrinação, mas uma direção geral (política e cultural) da sociedade, um conjunto articulado de práticas, ideias, significações e valores que se confirmam uns aos outros e constituem o sentido global da realidade para todos os membros de uma sociedade, sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira. Dessa perspectiva, *hegemonia é sinônimo de cultura em sentido amplo e sobretudo de cultura em sociedade de classes.*

Como cultura em sentido amplo, a hegemonia determina o modo como os sujeitos sociais se representam a si mesmos e uns aos outros, o modo como interpretam

os acontecimentos, o espaço, o tempo, o trabalho e o lazer, a dominação e a liberdade, o possível e o impossível, o necessário e o contingente, o sagrado e o profano, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, as relações com a natureza, as instituições sociais (religião, família, vestuário, culinária, medicina, habitação etc.) e políticas (Estado, movimentos, associações, partidos etc.), bem como a cultura em sentido restrito (as obras de arte e de pensamento), em uma experiência vivida ou mesmo refletida, global e englobante, cujas balizas invisíveis são fincadas no solo histórico pela classe dominante de uma sociedade. É o que Gramsci designa como *visão de mundo*.

No entanto, hegemonia também significa que essa totalização não existe apenas passivamente, na forma de dominação, mas é um processo, ou seja, precisa ser continuamente modificada, renovada, alterada e desafiada sob a ação de lutas, oposições e pressões sociais. Em outras palavras, a hegemonia é um conjunto complexo de determinações contraditórias cuja resolução não só implica um remanejamento contínuo das experiências, ideias, crenças e dos valores, mas também pode entrar em crise – Gramsci fala em crise da hegemonia burguesa com a emergência do fascismo na Itália. Mais importante, por ser um processo sujeito a desafios e pressões, ela propicia o surgimento de uma *contra-hegemonia* (outra visão de mundo) por parte daqueles que resistem à interiorização da cultura dominante, mesmo que essa resistência se manifeste sem uma deliberação prévia, podendo, em seguida, ser organizada de maneira sistemática para um combate na luta de classes. É na perspectiva da contra-hegemonia que Gramsci elabora o conceito de nacional-popular.

No caso específico do nacional-popular como contra-hegemonia ao fascismo italiano, trata-se não só da captação dos pontos de resistência popular ao fascismo, como ainda da prática intelectual deliberada de reinterpretação do passado nacional de uma perspectiva popular. Além disso, se nos lembrarmos que Maquiavel dissera ser toda sociedade constituída por duas tendências antagônicas, a dos grandes, que desejam comandar e oprimir, e a do povo, que deseja não ser comandado nem oprimido, a busca gramsciana do popular se insere, ela própria, no passado cultural italiano, porém naquilo que este possui de universal.

É importante ressaltar a modificação que o conceito de hegemonia (e contra-hegemonia) introduz nas versões mecanicistas de um certo marxismo, na medida em que permite alcançar a práxis ultrapassando a dicotomia abstrata entre infra e superestrutura, ao mesmo tempo que compreende a práxis como prática que capta as brechas na hegemonia existente. Entre outras consequências, essa compreensão da articulação interna entre cultura, hegemonia e contra-hegemonia como práxis implica tomar a proposta de uma cultura nacional-popular não como a única resposta possível à hegemonia burguesa, mas como a resposta determinada pela forma histórica particular que essa hegemonia assume em um momento determinado – no caso, como resposta revolucionária à contrarrevolução fascista. Em outras palavras, o nacional-popular, porque concepção historicamente determinada, não é uma panaceia universal, não é um modelo, não é uma substância nem uma ideia provida de determinações

fixas, aplicáveis em qualquer tempo e lugar. Não é um instrumento perpetuamente disponível.

Essas brevíssimas referências à obra de Gramsci no tocante ao nacional-popular não pretenderam, obviamente, esgotar o assunto no pensamento gramsciano. Aliás, podemos tomar do próprio Gramsci um primeiro problema, qual seja, o da universalidade por ele atribuída ao popular.

Com efeito, em várias passagens de suas análises sobre a literatura, o teatro e a música, Gramsci afirma que inúmeras obras estrangeiras estão muito mais próximas dos sentimentos, dos valores e das ideias do povo italiano do que a maioria das obras nacionais. Isto significa, em consonância com o internacionalismo marxista, que o popular não está determinado apenas pela cultura nacional-local, mas possui uma universalidade própria, desconhecendo fronteiras. Afirma ainda que muitas obras estrangeiras são populares enquanto conservação épica, trágica ou cômica de tradições remotas ou recentes, de modo que o popular, além de não se confinar às fronteiras do espaço territorial de uma nação, também não é limitado por fronteiras temporais – nem o espaço geográfico da nação nem o presente nacional circunscrevem inteiramente o popular.

A consequência é clara: a proposta gramsciana de uma cultura nacional-popular na Itália não é determinada pela universalidade do popular (o proletariado como classe universal), mas pela particularidade do nacional (a nação italiana) sob a forma nacionalista da hegemonia fascista, isto é, pela necessidade de bloquear

a reconstrução do passado nacional pelo fascismo como propaganda nacionalista-expansionista e de contrapor a essa propaganda outra interpretação do passado e do presente nacionais. O popular permite elaborar outra ideia da nação e, portanto, do nacional.

Ora, um dos resultados observados em experiências que tentaram apropriar-se do nacional-popular em outros contextos históricos costuma ser, paradoxalmente, exatamente o contrário do que pretendia Gramsci, ou seja, o nacionalismo populista ou o populismo nacionalista, como se a face universalizante do popular fosse neutralizada pela particularidade que define o nacional. Por quê?

Tanto o adjetivo “nacional” como o adjetivo “popular” reenviam a maneiras de representar a sociedade sob o signo da unidade social, isto é, nação e povo são suportes de imagens unificadoras, quer no plano do discurso político e ideológico, quer no das experiências e práticas sociais. Considerando-se a nação como “existência geográfica e antropológica”, para usar a expressão de Hegel, ou como a face externa do social (território, língua, costumes, instituições) e o povo como a face interior da sociedade, ou como unidade política e jurídica, tanto um termo como outro, na qualidade de “faces” de uma mesma realidade, têm como referência última a imagem de um todo uno, ainda que diversificado (a diversidade sendo apenas a pluralidade daquilo que é em si idêntico). Nessa perspectiva, o nacional-popular passa a indicar uma unidade geográfica, antropológica, jurídica e política dotada de uma face externa e de uma face interna.



Contudo, visto ser possível falar em “sentimento nacional” ou em uma “consciência nacional” como fundadores de uma “identidade nacional”, assim como é possível falar em “espírito de um povo”, inscrito nos costumes ou na língua, ou ainda em “soberania popular”, materializada nas instituições políticas, é preciso admitir que a exterioridade – o nacional – comporta uma interiorização (sentimento, consciência, identidade nacionais), e que a interioridade – o popular – comporta uma exteriorização (instituições políticas, jurídicas, culturais). A unificação dessas duas “faces” que trocam de lugar, uma delas passando para o interior e a outra para o exterior, não pode ser feita por elas próprias. De fato, as duas “faces” estão marcadas com o selo da particularidade, pois nação e povo são retro e verso de uma mesma realidade historicamente *determinada* e por isso *particular*, nenhum dos dois termos possuindo universalidade. A unificação e a universalidade só poderão ser efetuadas por um terceiro termo, que apareça como transcendente a ambos e superior a eles: o Estado nacional. Assim, é o Estado, em última instância, que define o nacional-popular e, neste caso, desfaz a universalidade sem fronteiras espaciais e sem limites temporais que a perspectiva gramsciana atribuía ao popular.

Porém, a imagem da unidade social trazida pelo Estado também pode ser negada pelo nacional-popular e não apenas afirmada por ele. Essa negação ocorre quando o nacional reenvia à nação como unidade, mas o popular reenvia à sociedade e, portanto, à divisão social das classes e não mais ao povo como unidade jurídica e política. Enquanto, no caso anterior, a unidade do

nacional absorvia a divisão entre popular e não popular na identidade nacional e no Estado nacional, agora a divisão das classes impede essa absorção. É esse o sentido que Gramsci atribuía ao nacional-popular como contra-hegemonia.

Essa diferença entre o nacional-popular afirmativo da unidade e o nacional-popular negador da unidade aparece, por exemplo, quando a discussão toma como referência a ideia de soberania.

No caso da afirmação da unidade, há identificação entre soberania nacional e soberania popular, identificação problemática porque o segundo termo inclui uma determinação que não é constitutiva do primeiro, isto é, a de poder democrático, ou seja, toda soberania *popular* é, por definição, democrática, mas isso não se aplica a toda e qualquer soberania *nacional*.

No caso da negação da unidade, a identificação entre as duas soberanias é impossível e a expressão *o nacional-popular* abriga uma divisão interna, isto é, a unidade nacional não pode recobrir a divisão social das classes. Porém, essa divisão pode tomar dois rumos: ou a expressão *o nacional-popular* é conservada, mas apenas como estratégia ou tática da luta de classes, a ênfase em um dos termos ficando na dependência da classe que define a própria estratégia ou tática; ou a expressão é conservada para ocultar a divisão social e, neste caso, a ênfase recai sobre o terceiro termo, implícito, ou seja, o Estado, que unifica o nacional e o popular – a soberania é estatal.

Essas oscilações nos deixam entrever alguns problemas instigantes. Em primeiro lugar, observa-se que a realidade factual dos dois termos (nação/nacional; povo/popular)

parece ser irrelevante, uma vez que as construções teóricas lhes podem conferir sentidos diversos e mesmo diferentes. Em segundo, porém, observa-se que a ênfase nas componentes factuais de um dos termos altera o sentido do outro – a ênfase em nação/nacional altera o sentido de povo/popular e vice-versa – e isso leva a supor que há uma secreta articulação entre ambos. Em terceiro, e sobretudo, observa-se que a elaboração conceitual retroage de *modo prático* sobre os dados factuais e modifica até mesmo os “dados” – uma contra-hegemonia popular pode retroagir sobre o nacional, alterando seu sentido, e uma hegemonia nacionalista pode retroagir sobre o popular, mudando sua significação – e isso leva a supor que há um vaivém entre as componentes empíricas (nação e povo como fatos dados) e as construções conceituais (as significações atribuídas a cada um dos termos e a ambos).

À primeira vista, parece que o nacional-popular é algo evanescente, como se cada maneira de defini-lo o arrastasse na direção de outras maneiras de concebê-lo, como se não pudéssemos agarrá-lo de uma vez por todas. Na verdade, as oscilações de sentido indicam o óbvio, isto é, que não estamos diante de uma *substância* material ou espiritual e sim perante *práticas* historicamente determinadas; ou seja, o nacional e o popular não são coisas dadas nem ideias, mas práticas sociais e políticas. Por isso, podemos dizer que as ideologias nacionalistas e populistas são *ideologias* justamente porque pretendem exorcizar as oscilações dos termos, capturá-los como se fossem coisas cujo sentido seria imóvel e fixo, fazendo-os passar da

qualidade de experiências sociais, políticas e culturais à condição de substâncias (imaginárias).

O nacional-popular parece ser, por um lado, um campo de práticas e de significações delimitadas pela formação social burguesa, mas, por outro lado, também parece ser a reestruturação contínua da experiência social, política e cultural, que refaz e redefine, em momentos historicamente determinados, as relações sociais, o campo prático e semântico no qual os sujeitos sociais em presença se representam uns aos outros, interpretando o espaço e o tempo sociais, a liberdade e a necessidade, o possível e o impossível, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, a legalidade e a legitimidade.

## **O NACIONAL-POPULAR: UMA BREVE REFERÊNCIA HISTÓRICA**

As variações e dificuldades postas pelo nacional-popular talvez se tornem mais explícitas se acompanharmos duas vertentes que ora unificam ora separam os dois termos: a vertente nascida com as revoluções burguesas e com os nacionalismos europeus posteriores à derrota proletária de 1848, e a vertente das análises marxistas, que articulam o desenvolvimento da acumulação capitalista à necessidade da emergência dos Estados nacionais e do imperialismo.

### **a) vertente das revoluções burguesas e dos nacionalismos**

Os historiadores consideram uma das novidades maiores da Revolução Francesa (final do século XVIII) o

fato de que ela se afirma a si mesma como revolução, isto é, como instituição de uma ordem social inteiramente nova que pretende criar a sociedade e a política a partir de um marco zero, definido por elas próprias, sem qualquer referencial externo ou suporte transcendente. Dois símbolos marcam esse desejo de revolução-criação: a derrubada dos Estados Gerais por uma Assembleia Nacional Constituinte, geradora absoluta da lei instituinte da nova ordem, e a mudança do calendário, como inauguração radical do tempo presente. Enquanto na Revolução Inglesa (século XVII) havia referência ao tempo passado<sup>4</sup> – a boa ordem anterior a ser restaurada – e ao poder transcendente – a ordem justa benquista e bendita por Deus –, e enquanto a Revolução ou Independência Norte-Americana (meados do século XVIII) pretendia dar forma política a uma sociedade preexistente, nascida de pactos sociais anteriores (o juramento dos Pais Peregrinos do Mayflower, sob o testemunho de Deus), a Revolução Francesa se representa a si mesma como início absoluto, determinado apenas pela vontade revolucionária, definida como vontade geral.

4. A Revolução Inglesa de 1640 é o primeiro movimento político de rebelião a empregar a palavra “revolução”. Essa palavra vem do vocabulário da astronomia e significa o movimento completo de um astro, que retorna ao seu ponto de partida. Revolução não significa conquista do futuro e sim retorno ao passado. Os revolucionários ingleses pretendiam retornar a um passado que julgavam bom e justo. Mesmo a Revolução Francesa de 1789 conserva essa ideia. Mas o passado ao qual ela se refere é o da humanidade ou do homem enquanto um ser natural e racional que ainda não foi corrompido pela má sociedade e pela má política. A reforma do calendário (em que os meses recebem nomes naturais, como as estações do ano) indica não só a inauguração de um tempo novo, mas também que esse tempo restaura a relação originária do homem com a natureza ou seu passado verdadeiro.

O que torna possível essa representação da revolução é um remanejamento das representações sobre o poder. Por um lado, a polarização da sociedade entre um alto e um baixo irreconciliáveis e, por outro, a perda da naturalidade que justifica e legitima o poder vigente<sup>5</sup>. Essas modificações produzem uma inversão política essencial, isto é, a percepção da ilegitimidade, da injustiça e da arbitrariedade do alto – rei, nobreza e clero são vistos como usurpadores – e o deslocamento da fonte do poder para o baixo, isto é, para o povo.

Em sua versão mais explícita, isto é, jacobina, a Revolução Francesa pretende dar existência ao povo, tal como Rousseau o definira no *Contrato Social*, ao escrever:

quando todo o povo estatui sobre todo o povo, considera apenas a si mesmo e forma uma relação [...] sem divisão alguma do todo. Então a matéria sobre a qual estatui é geral como é geral a vontade que estatui. Esse ato, chamo de lei [...]. Chamo República a todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa haver, porque é somente então que o interesse público governa e a coisa pública é alguma coisa. Todo governo legítimo é republicano.<sup>6</sup>

5. Cf. LEFORT, Claude. “L’idée de révolution”, *Telos*, n. 22, 1974-1975.
6. ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*, II, 6. Porque em toda a Europa existem monarquias e a revolução instaura a república, Marx registrará, em *O Dezoito Brumário*, que os revolucionários vão buscar no passado um modelo que lhes sirva de referência. Esse modelo é a república romana e por esse motivo, afirma Marx, a revolução se apresenta como encenação romana. (“Brumário” é o nome que a Revolução Francesa dá ao mês de novembro, as brumas do final do outono, preparando o inverno. Como foi no Brumário que Napoleão deu o golpe de Estado, Marx usa ironicamente o nome desse mês – quando o calendário revolucionário já havia caído em desuso – para se referir ao golpe de Estado de Luís Napoleão, ou Napoleão Pequeno).

As ideias de igualdade, liberdade e fraternidade, que formam a palavra de ordem dos revolucionários franceses, articulam uma unidade política – o povo, soberano porque legislador; uma unidade jurídica – a nação como passagem do indivíduo indeterminado ao cidadão; e uma unidade de sentimento e de destino – a pátria como comunidade orgânica. A referência dessas unidades não é transcendente (de origem divina), mas imanente ao povo, à nação e à pátria, ou seja, a origem tem como referência a Humanidade e, nesta, a razão, que se exprime como vontade geral. A elaboração dessas três unidades, que se recobrem umas às outras, permite deslocar a divisão social das classes para a divisão entre os “amigos” e os “inimigos” do povo, ou seja, a separação social entre as facções políticas, cuja resolução será operada inicialmente pelo Terror (isto é, pelo julgamento sumário e pela morte na guilhotina) e, posteriormente, pela centralização napoleônica.

Para muitos historiadores, aliás, a Revolução Francesa põe em cena o povo e a pátria, mas é Napoleão quem instaura a nação, a partir do momento em que substitui o exército profissional pelo “povo armado” ou pela “nação em armas”, nação que estará em toda parte, ou melhor, ali onde estiverem os exércitos. Não será casual que o sentimento nacionalista se alastre pela Europa com as invasões napoleônicas, que despertam esse sentimento justamente porque exercem o poder não em nome de uma casa ou de uma dinastia, mas em nome de uma *nação estrangeira*. O poder aparece como o de um povo sobre outro e por isso inaceitável.

É importante assinalarmos o caráter *político* das ideias e imagens criadas pela Revolução Francesa, aspecto

frisado pelo jovem Marx em *A Questão Judaica*, quando distingue o Estado político francês do Estado teológico-político alemão. Na França, o conceito de povo – político e jurídico – opera geneticamente, isto é, como origem do Estado e da nação, na medida em que estes não possuem qualquer suporte divino transcendente, mas apenas a ideia de Humanidade encarnada na soberania popular (tal como definida por Rousseau). Em contrapartida, na Alemanha teológico-política, o povo não é e não pode ser um conceito político-jurídico e será, pelo menos a partir do Romantismo, uma realidade espiritual – o *Volksgeist*, espírito do povo –, que se manifesta originariamente como cultura (língua, religião, costumes e sentimentos). A nação, neste caso, não emerge como unidade posta pela soberania popular, mas aparece como “vida comum” de um mesmo povo<sup>7</sup>. A determinação política sobrevém ao povo e à nação por intermédio de outra realidade espiritual, o Estado, cuja origem é a vontade do monarca. A unificação, que na França é operada pela política, na Alemanha aparece como unidade cultural coroada pela política.

Essas análises de Marx nos parecem importantes porque, quando nos voltamos para o Brasil, notamos que as principais ideologias nacionalistas (tanto no pensamento conservador como no de esquerda) serão

7. Nação vem do latim *natio*, termo derivado do verbo *nascor*, que significa nascer. Uma nação é formada por aqueles que nascem dos mesmos genitores ou antecessores ou que são descendentes de uma genealogia única. Durante a Idade Média e nos séculos xvi e xvii, os judeus eram chamados de “a gente da nação”, pois não tinham um Estado, mas tinham unidade nacional, isto é, de origem ou de genealogia. No Brasil, índios e negros também serão nomeados por suas nações.



montadas a partir do que podemos chamar de a “fonte alemã”: povo e nação serão tomados como realidades culturais prévias, porém sem forma definida, às quais vem sobrepor-se o Estado, que não está encarregado simplesmente de coroa-las, mas de lhes dar forma, de sorte que a política não possui origem popular, mas é transcendente ao povo. O Estado é o demiurgo que cria a sociedade, dando forma ao povo e à nação.

Embora a Revolução Francesa se represente a si mesma como um começo absoluto, as ideias que informam sua prática possuem um longo passado. Assim, por exemplo, o pressuposto da igualdade e da liberdade vem das teorias contratualistas do século XVII, que, por seu turno, pressupõem a passagem da *comunidade* à *sociedade*.

Os fundamentos da comunidade são, de um lado, a naturalidade imediata dos laços familiares e da posse da terra, o sentimento de amor recíproco entre pessoas que se conhecem pelo primeiro nome e estão sempre em relações face a face, e, de outro, a organicidade, que a faz ser um fim em si mesma ou uma comunidade de destino. Em contrapartida, a sociedade tem como pressuposto a existência de indivíduos isolados e dispersos, sem laços orgânicos de sociabilidade, e tem como fundamento pactos ou contratos realizados voluntariamente pelos indivíduos. As teorias contratualistas (das quais emerge o liberalismo) pressupõem um direito natural (ou afirmação de que, por natureza, todos os indivíduos são livres e iguais<sup>8</sup>), que permite conceber o povo sob dois

8. Sobre essa ideia, vale a pena reler o célebre capítulo “A acumulação primitiva”, de *O Capital*, quando Marx narra o surgimento do indivíduo “livre”, isto é, o trabalhador que foi despojado dos meios de produção e

aspectos antagônicos, isto é, como “multidão pura” (a massa desorganizada, fragmentada, dispersa e perigosa; o populacho) e como “multidão organizada” pelos pactos sociais, de onde pode emergir o pacto político, criador da soberania. Seja o soberano um monarca constitucional ou uma assembleia popular, todo regime político proveniente de um contrato e da promulgação da lei é considerado republicano (exceção, portanto, para o despotismo) e sua origem é a soberania popular – que tanto pode ser voluntariamente transferida para o ocupante do governo (no caso da monarquia) como ser conservada por meio da representação política em assembleias eleitas (a democracia representativa).

Além de pressupor o pensamento político dos séculos XVII e XVIII, a Revolução Francesa ainda pressupõe duas histórias na base de sua concepção republicana do povo e da nação: a reconstrução do passado romano (daí Marx, na abertura de *O Dezoito Brumário*, lembrar que os revolucionários são representados pela pintura da época vestidos nas togas romanas) e a reconstrução do passado nacional, feita pelos historiógrafos do século XVI.

A importância simbólica da república romana não se confina à Revolução Francesa, evidentemente, mas aparece desde o Renascimento em toda parte onde se pretenda estabelecer um regime republicano. A república romana não era democrática e sim oligárquica. A sociedade estava dividida em duas grandes classes sociais: o patriciado

é obrigado a vender a força de trabalho, venda que só será legítima e legal se aparecer como um contrato e que só poderá aparecer como contrato se os contratantes forem considerados livres e iguais, contratando voluntariamente.

ou “Pais da pátria” (supostos descendentes dos Pais Fundadores, os *Patres*, criadores da pátria), senhores de terras, chefes militares, detentores das magistraturas e do poder político (o Senado); e a plebe, “protegida pela pátria”, formada por homens livres nascidos no solo de Roma, mas não pertencentes às famílias patrícias. O que definia a plebe não era a riqueza – havia plebeus ricos – e sim duas exclusões: não tinha o direito à propriedade da terra e não participava do poder político. Os conflitos de classes, que marcam a história romana, levaram a plebe a exigir participação política, o que obteve por dois meios, que mantinham o caráter oligárquico da república: pela eleição de um representante, um patrício que falava por ela no Senado (o tribuno da plebe), e pelo plebiscito ou pela consulta popular. A república romana afirma que a origem do poder encontra-se no povo, porém o termo *populus* não se refere à plebe e sim aos patrícios, politicamente presentes no Senado, isto é, aos cidadãos (*cives*<sup>9</sup>).

No caso específico da França, a presença do modelo romano fornecerá aos revolucionários uma referência central para uma prática que pretende, ao mesmo tempo, dar um lugar político à plebe e mantê-la excluída do poder – no caso, o poder da burguesia ascendente, senhora da

9. *Cives* é uma palavra latina que designa aquele que vive na *civitas*, isto é, a sociedade politicamente organizada. *Civitas*, a cidade, corresponde ao grego *pólis*: de *civitas* vem a expressão vida civil e de *pólis* vem a palavra política. A cidade (*civitas* ou *pólis*) não é a *urbe*, a cidade como espaço físico, e sim a sociedade política, ou a *sociedade civil*, pois, na origem latina, sociedade civil significa a atividade cívica ou a atividade dos cidadãos, isto é, vida política. Somente com o capitalismo e com a ideologia liberal, a expressão sociedade civil passa a designar algo separado da política, pois esta passa a ser identificada com a ação do Estado.

revolução. O modelo oligárquico romano deixa claro que o “povo” não é a população francesa no seu todo, nem as classes sociais populares ou a plebe e sim um *princípio jurídico e econômico*. Jurídico: povo significa o legislador soberano. Econômico: povo é o conjunto de cidadãos independentes, isto é, que não dependem de outros para viver; portanto, os proprietários privados dos meios sociais de produção, os burgueses<sup>10</sup>. As ideias de vontade geral e de razão constituem politicamente o povo, de modo que o regime é popular não porque seja democrático, mas porque o povo (jurídica e economicamente definido) institui a lei nova. O governo será republicano e representativo porque pública é a vontade geral (que se profere a si mesma enunciando os direitos do homem e do cidadão) e porque representada está a razão, por meio dos que definem, criam e protegem o bem comum. Em suma, uma república será popular sob a condição explícita de não ser plebeia. E, a seguir, bastará que seja nacional.

Havíamos dito que, além do modelo romano, a Revolução Francesa também se apoia na historiografia francesa. No momento em que começam a se constituir os futuros Estados nacionais europeus, o grande inimigo político está cristalizado nas duas instituições magnas do feudalismo: as ideias de Cristandade e de Europa, encarnadas em duas figuras imperiais, o papa e o imperador do Sacro Império

10. É interessante observar como essa ideia reaparece no Brasil. Em 1963, Antônio Saturnino Braga, chefe da Divisão de Assuntos Políticos da Escola Superior de Guerra, define o povo como “a parte da população global de uma nação que tem consciência política, isto é, que tem noção do que se relaciona com os problemas de direção da comunidade nacional”.

Romano-Germânico. Além de novas teorias políticas, que estabelecem a noção de soberania pela diferença de natureza e de função entre o político e o religioso, e de teorias do direito natural e do contrato como fonte do direito positivo e do poder, que desmontam o poder teológico-político fundado no princípio da graça divina (ou o direito divino do imperador), uma outra elaboração teórica tem papel central para o pensamento de uma nova soberania de estilo constitucional ou republicano: o surgimento da historiografia nacional, desenvolvida nos séculos XV e XVI pelos juristas franceses.

Inspirando-se na história patriótica dos historiadores renascentistas italianos (particularmente os florentinos), juristas se tornam historiógrafos com a finalidade de determinar a existência de um período histórico e político nacional e republicano, anterior à invasão e à dominação imperial de Roma, tida como responsável pela posterior dominação imperial da Igreja. Inspirando-se nos autores latinos defensores da república (Cícero, Tácito), os historiógrafos consideram que seja como Roma Imperial dos Césares, seja como Roma Imperial dos Papas, o poder romano é invasor e usurpador. Por meio do levantamento exaustivo de fontes, fatos e documentos, os historiógrafos pretendem encontrar a sociedade política primitiva, isto é, tal como era antes da invasão romana e da unificação católica. Dessa maneira “encontram” sociedades originárias ou “comunidades civis”, diferenciadas pela raça, pela língua, pelos costumes e pelas instituições (especialmente o direito), isto é, particularidades que constituem nações – a Gália (a França), a Batávia (os Países Baixos), a Ânglia (a

Inglaterra), a Germânia (a Alemanha) etc. De acordo com os historiógrafos, nelas o poder político não se identifica com a religião nem se realiza através dos cultos. Definidas pelo direito natural, pelo direito costumeiro e pelo direito civil, essas “comunidades civis” são nacionais, livres ou independentes, republicanas e laicas, pois nelas o poder não emana de Deus, mas do legislador. Com os juristas-historiógrafos estão lançadas as bases para a elaboração moderna da ideia de soberania, isto é, o poder de promulgar e abolir leis, o direito de guerra e de paz, e o poder para exercer a coerção legal.

O trabalho dos historiógrafos é facilitado pelo desenvolvimento do que Max Weber chama de “cidades plebeias”, isto é, as comunas urbanas do final da Idade Média, constituídas pelas corporações e pelos grêmios de empresários, comerciantes e artesãos, fundadas nas práticas da *conjuratio* e da *confidatio*, isto é, em relações baseadas no juramento de lealdade, fidelidade e confiança recíprocas entre os iguais. As cidades plebeias criam o “povo” não só como ideia e realidade econômica, mas também política, visto que possuem organização própria (financeira, administrativa, militar, jurídica) e regras para a garantia de sua autonomia em face dos senhores feudais, dos reis, dos papas e dos imperadores, além de pactuarem entre si, formando federações ou confederações, tornando-se suporte essencial para a construção da ideia moderna de república autônoma, isto é, soberana. Assim, a formulação posterior a soberania como autonomia territorial, jurídica e política, fundada no povo e na nação, encontra nas comunas urbanas seu primeiro suporte histórico.

Visando inicialmente desfazer os fundamentos do poder teológico-político, que mantinha a unidade europeia sob a hierarquia de poderes do mundo feudal (papa, imperador, reis, barões, artesãos livres, servos da gleba), a ideia de nação como república autônoma torna-se elemento central de superação da fragmentação das senhorias feudais para a criação e estabilização dos mercados internos e externos, para a defesa do território pela centralização burocrático-administrativa e militar, e para a regulamentação das relações econômicas necessárias à acumulação do capital (direito de mar e terra, direito de guerra e paz, tratados políticos internacionais, estratégicos e econômicos). Em outras palavras, a centralização administrativa, o exército profissional e a delimitação do território constituem os pilares para a formulação da ideia de Estado nacional.

Ora, nesse percurso, em lugar de predominar a forma da cidade republicana (de estilo italiano, como Florença e Veneza) ou das confederações livres (as cidades plebeias do início do capitalismo), o Estado nacional assumirá a forma predominante da monarquia absoluta e do império colonial. Essa forma, se permite a fundamentação da soberania *nacional*, é avessa à ideia de soberania *popular*. É nesse choque entre a dupla determinação da origem da soberania que a Revolução Francesa trabalhará no sentido de identificar as duas fontes do poder, declarando a monarquia absoluta ilegítima, despótica e usurpadora, e proclamando a república, instituída pelo povo na qualidade de legislador soberano.

A característica principal do regime monárquico absoluto é a identificação entre a pessoa do monarca e

o poder, o rei e a lei (“o que apraz ao rei tem força de lei”), o Estado e a pessoa do governante (*l’État c’est moi*, “o Estado sou eu”, como dizia Luís XIV). Quando os revolucionários declaram a ilegitimidade da monarquia e fazem valer a ideia de vontade geral como soberania do cidadão ou do povo, afirmam a autonomia e a anterioridade da lei com relação ao Estado, que se torna apenas o guardião daquilo que a vontade geral institui como lei. O povo, como legislador, é soberano e, como cidadão-súdito, obedece à sua própria lei, sendo por isso livre. Além disso, os revolucionários afirmam que o Antigo Regime *não é uma sociedade*. Para que esta exista é preciso a separação entre sociedade civil e Estado; portanto, a teoria (e a prática) do contrato social. Com isso, a Revolução Francesa introduz o traço principal das formações sociais modernas sob o capitalismo, qual seja, a substituição da autoridade e do domínio pessoais pelo poder político, oriundo de um contrato, como pólo impessoal e separado da sociedade civil.

Resta saber qual a função da ideia de pátria.

Se a fragmentação dos indivíduos é substituída pela ideia de contrato, que institui a figura jurídico-política do povo, e a fragmentação das classes é substituída pela ideia unificadora de nação, por seu turno a separação entre o poder político e a sociedade, ou entre o Estado e sociedade, será mediada por um elo que permitirá ao povo-cidadão e ao povo-nação reconhecerem-se como membros de um Estado *particular*. Esse elo é a *pátria*. Como disse o revolucionário Saint-Just, a pátria não é solo nem território, mas uma entidade moral ou ética, uma comunidade de sentimento e de destino. Dessa



maneira, os cidadãos, ligados apenas pelos vínculos do direito, e os nacionais, ligados apenas pelos vínculos do território e das instituições, formam um novo corpo *social e ético* enquanto patriotas.

Se o liberalismo pouco caso fará da nação e não falará na pátria, em contrapartida o nacionalismo patriótico, que varrerá a Europa a partir de Napoleão, dos fracassos da revolução proletária de 1848 e da chamada “via prussiana para o capitalismo” com Bismarck, encontrará na ideia de pátria elementos para produzir, por meio do Estado nacional, o sentimento nacional como consciência patriótica, levando, por sua vez, a um duplo tratamento do popular: como resíduo tradicional da nação (folclore) e como perigo contínuo para a pátria (as classes populares).

Sob esse aspecto, as principais elaborações teóricas são feitas por pensadores alemães do século XIX. Para um escritor como Herder, língua, religião, moralidade e artes constituem o “espírito do povo” e conduzem à afirmação de um *Ur-Volk*, povo originário, que sustenta o povo presente com suas características particulares. Para um jurista como Savigny, há uma relação orgânica entre a lei e o caráter nacional, a natureza da lei vindo determinar a essência da nação e de sua história. A origem da lei deve, pois, ser encontrada na consciência nacional, que também produz a língua e os costumes, cabendo ao legislador apenas a tarefa de vestir formalmente e externamente conteúdos inerentes ao caráter nacional, tornando explícito seu silencioso existir. O Estado nacional não é, portanto, realização de uma vontade racional consciente de si, mas produto de forças históricas inconscientes e ocultas, o espírito do povo.

Ao afirmar a racionalidade e a universalidade do Estado nacional como culminância do processo histórico e político, Hegel afasta-se do contratualismo liberal e do patriotismo romântico. Nega que o Estado seja uma comunidade, como supunham os românticos, mas também que seja fruto do contrato entre indivíduos, como imaginam os liberais. Hegel diferencia sociedade e comunidade, considera a sociedade civil o resultado de um processo histórico de destruição e superação da família como comunidade orgânica ou natural, destruição que dá surgimento à da figura do indivíduo isolado como núcleo da sociedade civil; e concebe o Estado como resultado de um processo interno de negação e superação da sociedade civil, como dispersão e isolamento dos indivíduos, superação que põe a unidade, a universalidade e a racionalidade do poder. O “espírito do povo” – a cultura como expressão da consciência de si de um povo – não se encontra na origem e sim no término do processo histórico como resultado do trabalho da razão na história e não como força irracional inconsciente ou explosão de sentimentos naturais. O Estado nacional exprime o “espírito de um povo” em um momento determinado do desenvolvimento histórico e é o ponto mais alto desse desenvolvimento.

A partir da data simbólica de julho de 1848, isto é, da vitória do Partido da Ordem ou da “revolução hedionda” contra a revolução proletária, iniciada em fevereiro de 1848, consolida-se a ordem burguesa na Europa. Termina nessa data uma era de movimentos proletários socialistas e comunistas e tem início o nacionalismo como ideologia propriamente dita. Esta, porém, não é unívoca, há variação dependendo da ênfase dada ao Estado ou à sociedade.

Quando enfatiza o Estado, a ideologia nacionalista é uma geopolítica. Desenvolve-se partindo da afirmação de Bonaparte – “a política de um Estado está em sua geografia” – e das teorias de Ratzel sobre o *território nacional* como território vital e a nação como *Lebensraum*, concebendo a nacionalidade a partir da geopolítica, que promove as unificações nacionais. Quando a ênfase recai sobre a sociedade, o nacionalismo se desenvolve sobretudo como ideologia patriótica de uma classe média letrada e das “irmandades nacional-revolucionárias”, na expressão de Hobsbawm, isto é, associações inspiradas em Mazzini, após 1830, ou os carbonários da “Jovem Itália”. Surgem as “Jovens” Polônia, Suíça, Alemanha, França, Irlanda e, mais tarde, os “Jovens Turcos”. A confluência dessas duas vertentes não só produz a oscilação entre um ponto de vista romântico e outro hegeliano, mas também realiza a unificação dos três termos postos pela Revolução Francesa: povo, nação e pátria. Todavia, enquanto os revolucionários de 1789 imaginavam a incorporação recíproca dos três termos a partir do baixo, a contra-revolução de 1848 opera a identificação pelo alto, isto é, pelo Estado nacional expansionista e colonialista, fruto da segunda Revolução Industrial. Nem mesmo em 1871, a Comuna de Paris, repondo na cena política o popular, conseguiria interromper o curso da prática nacionalista e imperialista.

A elaboração geopolítica possui quatro pontos que tornarão possível um quinto, introduzido no século XX pelo nacional-socialismo (ou nazismo) alemão. Em primeiro lugar, uma relação interna e mecânica entre as qualidades físicas do território e as “disposições

nacionais”, que justifica a expansão nacional pela conquista de territórios como “capacidade espiritual para a mobilidade”. Em segundo, a identificação entre o povo e o território, que começa pela demarcação de fronteiras em cujo interior o “espírito de povo” se desenvolve ou onde se traçam os contornos da futura “personalidade nacional”, devendo-se distinguir a fronteira artificial, imposta pelo jogo diplomático, e a fronteira natural ou real, que corresponde às necessidades concretas da “personalidade nacional” – isto é, a fronteira geográfica pode não corresponder à verdadeira fronteira posta pela raça, pela língua e pela cultura<sup>11</sup> –, o que justifica guerras de recuperação de territórios perdidos em guerras anteriores. Em terceiro, a refração do povo sobre o território, isto é, a transformação dos valores objetivos do território em valores subjetivos ou civilizatórios, graças aos quais o Estado geográfico se torna um Estado orgânico e propriamente nacional – no caso do Brasil, por exemplo, as características tropicais de um país sem cataclismos (“abençoado por Deus”) produz um povo pacífico, ordeiro, generoso e sensual. Em quarto, a ideia de fronteira ideal ou de território “prometido” à nação, graças à ação militar e econômica de centralização nacional de territórios estranhos à fronteira geográfica – ou seja, a justificação da expansão imperialista. A esses

11. É interessante observar que na mesma época em que, na Europa, se discute a validade da fronteira geográfica artificial contraposta à fronteira “natural” (a raça) ou “cultural” (o espírito do povo, expresso na língua, na religião, nos costumes etc.), o imperialismo europeu está produzindo fronteiras artificiais na África e no Oriente Próximo. Ou seja, a geopolítica produz na Europa a ideologia da identidade nacional, enquanto o capitalismo a “esquece” nos territórios dos impérios coloniais.

quatro pontos, que operam no nacionalismo de estilo bismarckiano, acrescenta-se um último, contribuição do nazismo: a geopolítica racial como “consciência política do Estado” (para usarmos uma expressão de Korinnan e Ronai).

A ideologia nacionalista de cunho geopolítico encontra várias expressões: no século XIX, Mac-Kinder propõe uma geopolítica fundada na ideia de *ilha mundial* ou de centro mundial formado por Ásia, Europa e África, tendo como coração a Rússia; na primeira metade do século XX, os estrategistas de Mussolini postulam como centro mundial o *Mare Nostrum* enquanto os geógrafos japoneses colocam o Japão como centro da *Maior Ásia*. Durante os anos 1964-1975, o general Golbery do Couto e Silva e outros ditadores latino-americanos apontam os Estados Unidos como centro dinâmico do Ocidente cristão, ao qual devem aliar-se o Brasil e os demais países da América Latina. Nas primeiras formulações geopolíticas, a oposição entre potências continentais e marítimas era essencial; posteriormente, será essencial a distinção entre potências nucleares e não nucleares, além, evidentemente, no período da Guerra Fria, da oposição entre Leste e Oeste se exprimir como diferença entre países com e sem liberdade.

Assim, no percurso histórico, iniciado com as derrotas proletárias de 1848, o Estado nacional surge como *potência geopolítica*.

Essas ideias, acopladas ao culturalismo, aparecem no Brasil num autor como Oliveira Vianna, assíduo leitor dos ideólogos alemães. Em *Evolução do Povo Brasileiro*, escreve ser prioritário, no conhecimento

da sociedade, o estudo das “forças oriundas do meio cósmico” e, em particular, o do solo, “base física da sociedade”. Considera que “o estudo dessas modalidades diferenciais, oriundas das necessidades da adaptação de cada sociedade ao seu meio cósmico, ao meio étnico e ao meio histórico, é o verdadeiro objetivo da investigação científica contemporânea”<sup>12</sup>. Nesse estudo previa que a consolidação de uma nação sob um Estado racional e centralizado exigia um programa de colonização intensiva, cuja fórmula seria: “um *maximum* de base física + um *maximum* de circulação = um *maximum* de unidade política”.

Na mesma linha, embora com fontes diferentes, João de Scantimburgo, no *Tratado Geral do Brasil*<sup>13</sup>, citando Camilo Barcia Trelês e Gilberto Freyre, escreve:

Sem entrar na discussão que inspirou a filosofia da geopolítica, podemos, no entanto, admiti-la como método de estudo do jogo de forças da política mundial e dos rumos que as nações devem seguir para vencer as resistências ao desenvolvimento, à harmonia internacional, à paz e ao entendimento recíproco. Nessas condições, a tese de uma política tropical é viável, como é viável uma política das estepes, uma política do deserto, uma das ilhas e outra dos continentes temperados, uma do Oriente antirracionalista, outra da África irracionalista.

12. OLIVEIRA VIANNA. “Evolução do povo brasileiro”. In: MEDEIROS, Jarbas. *Ideologia Autoritária no Brasil 1930-1945*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1978.

13. SCANTIMBURGO, João de. *Tratado Geral do Brasil*. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1973.

Ou ainda:

O trópico torna o homem por excelência o sujeito exterior. Comunica-lhe a vibratilidade do ar, da natureza; a alacridade impulsiva ou a tristeza mal contida no azedume, que são os extremos em que oscila a vida tropical [...] o povo da América Latina, o povo do continente tropical luta com seus problemas, mas é afetado pela natureza e extravasa na sua indisciplina.

Ou enfim:

À luz do sol tropical, ofuscam-se conceitos, pelas manifestações mais absurdas de instabilidade política, de flutuação de opiniões, de reações inesperadas e de inesperados triunfos [...] Tropicais no sentido de irrequieta instabilidade, de sofreguidão, de suas peculiaridades, de suas fraquezas, de sua generosidade, de sua paixão, de sua ênfase barroca.

Textos desse calibre repetem ideias desenvolvidas pelos integralistas nas décadas de 1920 e 1930 para dar sustentação a uma psicologia social e a uma sociologia política que articulavam racismo e classes sociais, ao mesmo tempo que invocavam a necessidade imperiosa do Estado nacional autoritário como única solução para o... tropicalismo.

Também não custa lembrar que a política cultural desenvolvida no Brasil, a partir de 1964 e, mais precisamente, de 1968, assentava-se sobre três pilares: integração nacional (a consolidação nacional buscada no Império, na República Velha e no Estado Novo), segurança nacional (contra a guerra externa e interna

subversiva) e desenvolvimento nacional (nos moldes das nações ocidentais cristãs).

Esse brevíssimo percurso (abstrato, porquanto não nos referimos às condições históricas particulares que o determinaram) visou apenas assinalar que, a partir do momento em que se combinam, de um lado, os esforços para impedir os movimentos revolucionários, e, de outro, a construção geopolítica do Estado nacional, é possível perceber o que acontecerá com o popular: transforma-se em “caráter nacional” e transfigura-se em espiritualidade, vira “espírito do povo”. Não se refere à soberania popular da Revolução Francesa nem à classe operária de 1848 e 1871, mas se torna tradição imemorial, identidade cultural e civilização particular com impulso universal (entenda-se: imperialista). Nessa perspectiva, já não há oposição, e muito menos contradição, entre o nacional e o popular, mas absorção deste por aquele.

### **b) vertente das análises marxistas**

Em princípio, a perspectiva marxista implica uma crítica do nacional a partir do popular, este entendido como universalidade da classe proletária e portador concreto de uma ordem nova. O internacionalismo proletário, próprio do marxismo (e também de várias correntes socialistas e anarquistas do século XIX), tem como fundamento dois pressupostos: que as relações materiais de produção determinam a divisão social das classes e que essa divisão, gerada pelo modo de produção, é uma contradição, exprimindo-se como luta de classes. Esta, evidentemente, não se reduz aos momentos de combate visível entre os contraditórios, mas constitui o modo de



ser da sociedade, fundada na exploração econômica e na dominação política, apresentando-se no sistema de instituições e de práticas, de ideias, normas e valores impostos pela classe dominante à classe dominada.

O modo de produção capitalista, cuja identidade é gerada pela contradição econômica decorrente da divisão entre os proprietários privados dos meios sociais de produção e os trabalhadores como força produtiva, constitui um sujeito social: o capital. Na medida em que o sujeito desse modo de produção é o capital, as classes sociais que o efetuam nada mais são do que seus suportes. Disso resultam três conclusões: a primeira é que o modo de produção capitalista só terminará quando o seu sujeito (o capital) tiver desenvolvido todos os seus predicados contraditórios (as classes sociais), mas perdido a força para repô-los. A segunda é que, nesse modo de produção, entidades como o indivíduo, o cidadão, o homem, e ideias como igualdade, liberdade, justiça são abstrações, porque não possuem base material concreta, não podem existir, não são sujeitos (só o capital é sujeito) e, portanto, não podem desenvolver-se, de sorte que afirmar a existência atual dessas entidades e dessas ideias é falsificar a realidade, ocultá-la ou dissimulá-la. A terceira é que o desenvolvimento do sujeito (o capital) só pode efetuar-se em decorrência da contradição interna entre ele e um de seus predicados, a classe proletária, mas, justamente porque ela o contradiz ou o nega internamente, ela pode constituir a si mesma como um novo sujeito histórico. Não cabe aqui discutirmos as teses de Marx. Essa brevíssima referência foi feita apenas para balizar o campo no qual se desenrola a discussão marxista sobre a nação e o povo.

Marx assinala que a grande novidade introduzida pelo modo de produção capitalista em face dos modos que o antecederam é a separação clara entre a relação social de exploração e de opressão e a relação impessoal de dominação, ou seja, a separação entre a sociedade civil – ou as relações sociais definidas pelos interesses privados da burguesia; o mercado – e o Estado. A forma impessoal do Estado capitalista lhe permite aparecer como dominação que não é exercida por ninguém e por isso pode ser representado como soberania da nação e do povo, embora, de fato, seja um instrumento da dominação de uma classe sobre outras. Esse destacamento ou descolamento entre a sociedade civil e o Estado possui uma base material, conhecida como “a fórmula trinitária”: capital/lucro, terra/renda, trabalho/salário, que faz crer na aparência de que há três classes sociais igualmente proprietárias (os capitalistas são proprietários do lucro, os senhores de terras são proprietários da renda fundiária, e os trabalhadores são proprietários do salário). Essas três classes proprietárias se relacionam socialmente por meio de contratos e, unidas pela vontade geral, decidem instituir o Estado, encarregado de velar pelos interesses dos contratantes e de arbitrar seus conflitos. A fórmula trinitária permite, assim, que surja a figura do “povo” como unidade jurídica e política das três classes proprietárias. Trata-se de uma abstração, pois é desprovida de realidade, mas dá validade à ideia de soberania popular. Resta saber por que o Estado toma a forma de um *Estado nacional*.

Assim como o sujeito, isto é, o capital, se desenvolve por meio de seus predicados, ou seja, as classes sociais,

também se desenvolve como sujeito mundial ou como capital mundial, cujo suporte são os diferentes capitais sociais particulares incrustados em mercados particulares determinados. A expansão do capital se realiza pela expansão desses mercados, que oferecem bases materiais (no caso, territoriais) para o desenvolvimento capitalista. A forma política desses mercados é o Estado nacional. A nação é, pois, a base material-territorial de que o capital precisa para se desenvolver. Assim como o povo, também ela é uma abstração política.

A identidade da sociedade capitalista funda-se em uma divisão interna – a contradição das classes sociais. Por isso, a representação ou a figuração da identidade como *unidade e não contradição* exigem um conjunto de imagens unificadoras sobre as quais precisa assentar-se. Essas imagens são o povo, a nação, a pátria e o Estado, que produzem um imaginário social de identificação e o ocultamento da divisão social como luta de classes. Se a divisão aparece como diversidade, a contradição aparece como oposição acidental de interesses, e o desenvolvimento aparece como nacional, popular ou estatal e não como desenvolvimento do capital<sup>14</sup>.

A história da sociedade capitalista é a história da inclusão de todos os indivíduos e de todas coisas no mercado ou a redução de todos e de tudo à condição de mercadoria. Essa inclusão se realiza por meio de separações: separação entre o trabalhador e os

14. Dessa perspectiva, é preciso concluir algo que não agrada à maioria da esquerda brasileira: políticas de desenvolvimento econômico são políticas capitalistas, tanto quanto a política econômica neoliberal. Ser marxista é apanhar as coisas pela raiz...

instrumentos de trabalho, entre as relações de produção e as forças produtivas, entre o trabalho e o produto do trabalho, entre a produção e o consumo, entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, entre ideadores e ideias, entre controle técnico-científico do processo de trabalho e execução, entre concepção e realização, entre ciência e religião, entre poder político e poder teológico, separação entre todas as esferas da vida social e suas representações. Não é casual que o liberalismo faça da separação (entre indivíduos) o suporte factual da sociedade civil como articulação mecânica e voluntária de indivíduos portadores do direito natural, nem que o romantismo procure vencê-la por meio do ideal da comunidade como laço originário e orgânico entre os homens, movidos menos pela razão e mais pelo sentimento.

Reproduzindo-se na e para a separação, a sociedade capitalista não pode oferecer a si mesma um pólo que lhe sirva de referencial de identidade, algo que lhe sirva de medida comum para que possa estabelecer um sistema de equivalências, senão aquela medida que não faz outra coisa além de reiterar a divisão e a separação: a mercadoria. A peculiaridade da formação capitalista, porém, está justamente na recusa imaginária de admitir que a mercadoria é a única medida de equivalência social e que o capital só pode totalizar-se fragmentando o social. Essa recusa conduz a unificações abstratas: unificação das classes sociais pela nação, unificação da sociedade civil (os interesses privados ou mercado) pelo Estado, unificação do processo de trabalho pela gerência científica, unificação dos trabalhos intelectuais pela administração burocrática, unificação do público e do

privado pelo consumo, unificação das atividades sociais e das representações pela ideologia, e, hoje, quando ocorre a fragmentação e a dispersão em escala planetária, inventa a unificação chamada globalização, obtida por meios tecnológicos.

Em outros termos, o problema colocado pela formação social capitalista está no fato de que, por seu movimento próprio, o capital engendra divisões e cada termo unificador simplesmente repõe a divisão, ainda que em outro plano. Em resumo, não podendo refletir-se, sob pena de reconhecer-se dividida, a sociedade capitalista nega abstratamente suas divisões construindo pólos imaginários de identificação: o direito, a lei, o povo soberano, a nação soberana, o Estado nacional, a organização, a sociedade em rede etc.

Como o marxismo é um materialismo (a matéria, no caso, são as relações sociais de produção em condições históricas determinadas), pode mostrar que as unificações abstratas ou imaginárias não são fantasias, mas possuem base material concreta, ou seja, as relações sociais põem as divisões, mas estas são recusadas enquanto tais, *aparecendo* sim como mera diversidade que não compromete a unificação ou a unidade social.

E porque esse materialismo é dialético pode mostrar como a posição de uma divisão percorre um caminho de mediações que lhe conferem novas determinações e permitem sua reposição. Assim, por exemplo, o modo de produção capitalista *pressupõe* (isto é, tem como condição) o trabalhador separado dos instrumentos de trabalho e dos meios sociais de produção e a separação entre o campo e a cidade. Como esses pressupostos

são condição para a existência do capital, este *põe* o trabalhador separado dos meios sociais de produção como assalariado e *põe* a separação entre campo e cidade como mercado; e volta a *repô-los*, agora como classe trabalhadora e como manufatura e indústria. Mas esse movimento é também objeto de uma representação: o trabalhador pressuposto é representado como indivíduo livre e a separação campo-cidade pressuposta é representada como estado de natureza; o assalariado posto é representado como proprietário de seu trabalho e o mercado posto é representado como sociedade civil; a classe trabalhadora reposta é representada como uma parte do povo e o mercado reposto é representado como nação. A partir deste ponto, há uma reposição imaginária totalizante do povo e da nação como cidadania e soberania territorial sob o Estado.

Dessa maneira, povo, nação, sociedade civil e Estado são, simultaneamente, reais e imaginários, cada qual aparecendo como uma diversificação (as várias partes do povo e a sociedade civil) e como uma unificação (a nação e o Estado). A base material ou real do povo (a divisão social das classes) permite imaginar a unidade nacional (a comunidade de todos os que nascem e vivem no mesmo território); a base material ou real da nação (território, mercado interno, instituições, leis, costumes) permite imaginar a unidade social (todos os nativos do território como trabalhadores e proprietários). Graças a esse movimento, a sociedade civil pode aparecer como conflituosa (as lutas dos interesses individuais dos vários proprietários postos pela fórmula trinitária) e como harmoniosa (sob a regulamentação objetiva

das leis). Constrói-se, então, a figura do Estado, que é nacional por seu território, popular por sua soberania e autodeterminado pela inviolabilidade do espaço nacional e da independência política.

### III. ERIC HOBBSBAWM E A INVENÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO

Em *Nações e Nacionalismos desde 1780. Programa, Mito e Realidade*<sup>15</sup>, Eric Hobsbawm percorre o surgimento e as mudanças da ideia de nação entre 1830 e 1960, assinalando a existência de três etapas: entre 1830 e 1880, com a economia política liberal, aparece a expressão “princípio da nacionalidade” – a nação é vinculada ao território; entre 1880 e 1918, com os intelectuais pequeno-burgueses alemães e italianos, fala-se em “ideia nacional” – a nação está articulada à língua, à religião e à raça; e entre 1918 e 1960, com o desenvolvimento dos partidos políticos e o Estado, surge a fórmula “questão nacional” – a nação se refere à consciência nacional e a lealdades políticas.

Essas expressões tiveram como ponto de partida o surgimento do Estado moderno, definido por um território preferencialmente contínuo, com limites e fronteiras claramente demarcados, agindo política e administrativamente sem a mediação de sistemas pessoais de dominação, e que precisava do consentimento de seus

15. HOBBSBAWM, Eric. *Nações e Nacionalismos desde 1780. Programa, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

cidadãos válidos para instituir políticas fiscais e militares. Dois problemas precisavam ser resolvidos por esse Estado: o primeiro, a necessidade de incluir todos os habitantes do território na esfera administrativa estatal; o segundo, a necessidade de assegurar a lealdade ao sistema dirigente, uma vez que a luta de classes, as facções políticas e as religiosas disputavam essa lealdade. A ideia de nação surge para solucionar os dois problemas.

O liberalismo tem dificuldade para operar com essa ideia porque a ideologia liberal possui duas referências econômicas: o indivíduo (ou unidade mínima) e a empresa (ou unidade máxima), de maneira que não parece haver necessidade de uma terceira unidade superior, uma vez que a unidade máxima absorve a mínima. Todavia, a forma assumida pelo modo de produção capitalista exigia o conceito de economia nacional, uma vez que o Estado detinha o monopólio da moeda, com atividades fiscais e finanças públicas, além do controle do aparato militar para repressão interna às classes populares e para as guerras europeias e coloniais. Dessa maneira, a ideologia liberal afirmou que a fragmentação em Estados nacionais era favorável à liberdade de competição e ao progresso. Ao mesmo tempo, em países que procuravam proteger suas economias do poderiosos mais fortes, foi bem-vinda a ideia de um Estado nacional protecionista.

O “princípio da nacionalidade” foi elaborado pelos economistas alemães com o intuito de definir quando poderia ou não haver um Estado-nação. De acordo com o princípio, a definição do Estado nacional dependia de um extenso território e de uma população numerosa, condições para levar à perfeição “os vários ramos



da produção”. As consequências do princípio não se fizeram esperar: a nação entendida como um processo de expansão de fronteiras ou de conquista de novos territórios e o Estado-nação como unificador. Dois elementos produziam a unificação nacional: a língua única em todo o território do Estado e a nação como ponto final de uma evolução iniciada com a família, ou seja, o progresso.

A partir de 1880, porém, tem início o debate sobre a “ideia nacional”, suscitado pelas lutas sociais e políticas, que haviam colocado as massas trabalhadoras no cenário político, e os poderes constituídos tiveram que disputar lealdades populares com socialistas e comunistas. Para isso, o Estado precisava de uma “religião cívica” fortemente mobilizadora, o patriotismo, que se tornou nacionalismo, buscando por meio de símbolos e sentimentos produzir uma comunidade imaginária. O nacionalismo não respondia apenas ao problema da lealdade popular, mas também ao de classes tradicionais ameaçadas pelo desenvolvimento capitalista e ao de um estrato social intermediário ou de uma classe social intermediária, a pequena burguesia, que temia a proletarização. Foram os intelectuais pequeno-burgueses os responsáveis pela transformação do patriotismo em nacionalismo, por meio da ideia de “espírito do povo”, encarnado na raça, na língua, nos costumes e tradições. Sob o pano de fundo nacionalista, o Estado, a burguesia e a religião se exprimem reciprocamente e não precisam disputar as lealdades populares.

O poder persuasivo da “ideia nacional” levou, entre 1918 e 1960, à “questão nacional”. A Revolução

Russa de 1917, a derrota alemã na Primeira Guerra (1914-1918), a depressão econômica dos anos 1930, o aguçamento mundial da luta de classes, tanto sob a forma de lutas coloniais pela independência como sob a forma de movimentos socialistas e comunistas, conduziu, entre 1919 e 1945, à grande arrancada do nacionalismo, ou seja, o fascismo e o nazismo. Este último, como se sabe, inventou a nova comunicação de massa, ou a política como espetáculo, com capacidade para transformar os símbolos nacionais em parte da vida cotidiana de todos os indivíduos por meio de passeatas embandeiradas, ginástica coletiva em grandes estádios, competições esportivas, uniformes e distintivos, programas de rádio, grandes comícios. Surge, no dizer de Hobsbawm, o nacionalismo militante. Há, porém, uma pergunta a ser feita: por que esse tipo de nacionalismo permaneceu em toda parte mesmo com o fim do nazifascismo? Possivelmente por causa da natureza do Estado moderno, no qual práticas políticas e sentimentos políticos que formam a consciência política do cidadão estão referidos à nação e ao civismo, de maneira que a distinção entre classe social e nação deixa de ser clara e se dilui.

No caso do Brasil, a ideia de “caráter nacional” aparece cobrindo os dois períodos iniciais, isto é, o do “princípio da nacionalidade” e o da “ideia nacional”. Essa ideia, porém, é substituída, entre 1955 (eleição de Juscelino Kubistchek para a presidência da república) e 1975 (início da “abertura democrática”, proposta pelo general Golbery durante o governo do general Geisel) pela de “identidade nacional”. Enquanto o “caráter nacional” é

uma elaboração ideológica que oferece uma totalidade de traços coerentes, completa, fechada e sem lacunas, pois oferece a “natureza” ou a “essência” do povo brasileiro, a ideologia da “identidade nacional” propõe um núcleo essencial tomando como referência um conjunto de diferenças internas à nação, de maneira que esta é uma totalidade inacabada e lacunar, algo a ser construído. Ou seja, na ideologia do “caráter nacional” diz-se quais são as características e qualidades que efetivamente constituem a brasilidade dos brasileiros, enquanto na ideologia da “identidade nacional” mostra-se tudo quanto falta para que sejamos uma nação. O que falta? O conjunto de características próprias aos países capitalistas centrais. Como tais países são ditos “avançados”, o Brasil é “atrasado” ou, como aqueles países são chamados de “desenvolvidos”, o Brasil é “subdesenvolvido”. Por isso a ideologia da “identidade nacional” foi inseparável de outra, a do desenvolvimentismo, isto é, um processo para alcançar a forma capitalista acabada ou completa, cujo modelo é dado pelos países centrais.

## O NACIONAL COMO PRÁTICA HISTÓRICA

Descrevendo a experiência de quem fala várias línguas, Merleau-Ponty observa que sentimos a diferença entre uma frase pronunciada em nossa língua e em uma outra, sentimento não apenas da diferença óbvia de sons e vocábulos, mas de uma diferença *na* língua e *de* língua. Assim, por exemplo, via de regra, o que dizemos

de modo afirmativo em português, dizemos no negativo em francês; em certas frases do inglês, pode-se dispensar perfeitamente o emprego do *that* (“que”), mas é impossível dispensar o “que” em português, pois em inglês tanto se pode dizer *The man that I love* como *The man I love*, mas em português só pode ser dito “O homem *que* amo”. Essa experiência tão simples, que confirma a expressão *traduttore traditore*, indica (mesmo que não o saibamos explicitamente) que uma língua é uma totalidade singular, um sistema de relações internas das quais depende o sentido do que dizemos. Todavia, não sentimos apenas a diferença entre as línguas. Nossa experiência cotidiana nos faz crer que nossa língua é a única a exprimir completamente uma significação enquanto as demais línguas são incompletas ou lacunares (mesmo quando são gramaticalmente muito mais complexas do que a nossa, como aquelas que possuem declinações e mais tempos verbais). Esse sentimento é ilusório e verdadeiro.

É ilusório porque a linguagem (e, portanto, toda e qualquer língua) exprime o excesso das significações com relação ao significado – esse excesso permite a existência da literatura, que cria mundos porque faz as palavras ganharem significações novas e surpreendentes, muito além do que significam habitualmente<sup>16</sup>. É verdadeiro porque uma língua não é uma entidade isolada, mas uma dimensão da vida cultural de uma sociedade determinada, exprimindo relações com a natureza, com os demais membros da sociedade, com o espaço, o tempo,

16. A ideia de que há línguas que exprimem completamente o sentido e outras que não são capazes de fazê-lo tem inspirado muitos nacionalismos e colonialismos, fazendo crer em línguas superiores e inferiores.

o sagrado e o profano, o visível e o invisível, a ética, a política, a realidade e a fantasia. Assim, por exemplo, se os esquimós possuem mais de cem vocábulos para designar a neve, não é porque sejam mais “concretos” do que nós e sua língua exprima mais completamente do que a nossa, que só tem uma palavra para dizer “neve”, mas simplesmente porque a neve para nós é uma imagem longínqua, uma paisagem inexistente (quando muito, é algodão ou *spray* branco na árvore de Natal, ou sinal de crise ecológica, quando dura mais de um dia em alguma cidade do Rio Grande do Sul), enquanto para eles determina todos os aspectos da existência individual e social, sua relação com a natureza, com o trabalho, com a moradia, com a alimentação, com a sexualidade e a afetividade, com a vida e a morte. Da mesma maneira, para nós o vocabulário das quatro estações do ano tende a ser abstrato, não só porque mal e mal conhecemos duas estações, mas também porque nos escapam o sentido dos símbolos que, em outras sociedades, acompanham a mudança do tempo.

São as relações determinadas de uma língua com as demais dimensões de uma sociedade determinada que dão àqueles que a falam e nela escrevem o sentimento da expressão completa. O curioso nesse sentimento é sua ambivalência. Por um lado, ele nos abre para a experiência da alteridade trazida pela diferença entre as línguas; por outro, em decorrência da articulação entre a língua e as outras dimensões da existência coletiva, conduz à ideia de identidade. E é assim que as referências não linguísticas da linguagem (ou as várias dimensões da existência social), atuando em seu interior e recebendo

também sua ação, encontram no mundo moderno o ancoradouro na ideia de nação.

A relação entre língua e nação é uma construção histórica. A melhor prova disso é a ação dos Estados nacionais, no momento de sua consolidação, quando enfrentam a pluralidade de línguas e de linguagens (ou dialetos) preexistentes no território, pois este não era “nacional” e sim disperso sob várias formas (cidades, burgos, feudos, províncias). A ação estatal, por meio da lei e da escola, impõe uma língua única, de maneira que a língua nacional nada tem a ver com o “espírito do povo” ou o “caráter nacional”, mas é uma instituição social e política, historicamente determinada.

Empírica pelo território, imaginária porque considerada natural quando, realmente, é instituída por necessidades econômicas e políticas que permanecem dissimuladas, a nação adquiriu, historicamente, uma dimensão simbólica em que se instalam o sentimento da identidade e a percepção da alteridade. Paradoxalmente, porém, a nação aparece como o referencial identificador da língua, isto é, como algo que parece preexistir aos atos da fala e da escrita, e, ao mesmo tempo, como pólo unificado criado pela própria atividade dos falantes e escreventes, existindo graças a eles. Esse paradoxo, no qual a nação aparece simultaneamente como anterior à língua e criada por esta, nos conduz a um novo paradoxo: o da proliferação de discursos diferentes ou mesmo antagonísticos sobre a nação, cada um deles determinando um modo de representar a sociedade e a política, cada um enfrentando, combatendo e excluindo os outros, pretendendo oferecer-se como discurso da “verdadeira” nação.

Diante disso, em um primeiro momento, podemos optar entre duas atitudes: ou julgamos que é necessário “aferir” cada um dos discursos com a realidade para decidir quanto à sua verdade ou falsidade, ou julgamos que isso não é necessário, pois a nação é uma simples ideia e, sobretudo, uma ficção deliberada, nascida das necessidades do capitalismo. Em um segundo momento, porém, podemos mudar o foco da interpretação e considerar que a nação só atinge o estatuto de realidade social, política, cultural e histórica quando objeto de um discurso que a constitui como tal. Aqui, duas linhas interpretativas se enfrentam: para alguns, visto depender de um discurso que ao proferi-la a institui, a nação é um “fato discursivo”; para outros, estamos diante de um acontecimento histórico-social determinado no qual a existência da nação depende, entre outras coisas, de uma fala (a favor ou contra ela) que a faça existir como experiência social, política, cultural e histórica. Em um terceiro momento, porém, se regressarmos à multiplicidade das falas sobre a nação, às oposições, às diferenças, aos antagonismos e às contradições entre elas, poderemos perceber algo mais interessante: o movimento invisível que leva cada um dos discursos *sobre* a nação a apresentar-se como discurso *para* a nação e, finalmente, como discurso *da* nação, pretendendo não só dizer como a nação é ou deve ser, mas sobretudo pretendendo *dizer a nação*.

Esse movimento invisível não indica apenas uma luta política e ideológica para apossar-se de uma *fala nacional* que se proferiria a si mesma ocultando seus falantes reais, mas indica ainda (e talvez principalmente) que a nação

não é uma idealidade nem uma positividade disponíveis, não é uma ideia nem uma coisa, não é uma representação coletiva, não é um dado factual ou ideal. Ela é uma *prática* sociopolítica, um conjunto de relações *postas* pelas falas e pelas práticas sociais e políticas para as quais ela serve de suporte empírico (o território), imaginário (a comunidade e a unidade por meio do Estado) e simbólico (o campo de significações, valores e normas culturais historicamente produzidos pelas lutas sociais e políticas).

Assim, talvez o mais interessante do nacional seja sua indeterminação, sua existência como prática contraditória em busca da unidade que anule a divisão social e que não pode cumprir-se senão esquecendo-se como prática, a qual, passando ao nacionalismo, se converte numa substância imortal: a nação.

## O POPULAR E A DIVISÃO SOCIAL

Se nos voltamos para o *popular*, podemos chegar a observações semelhantes. Não só encontramos o povo como objeto de um discurso (sobre ou para o povo) e como sujeito de um discurso (do povo), como ainda percebemos o mesmo movimento invisível de produção de uma fala que *diz o povo* – fala geralmente a cargo do Estado e das vanguardas político-culturais. Como a nação, também o povo serve de suporte tríplice ao discurso e às práticas que visam constituí-lo: suporte empírico (etnias ou raças, à direita; classes, à esquerda), imaginário (pólo aglutinador e unificador das diferenças sociais, políticas e culturais; à direita, pólo jurídico, à esquerda, pólo



econômico) e simbólico (campo definido a partir de sua distância com relação ao poder, figurando a comunidade, à direita, e o “baixo” contestador, à esquerda).

No entanto, há no popular algumas determinações que o distinguem do nacional, dificultando sua assimilação imediata a este último, como vimos desde o início. A diferença entre *populus* e *plebs* pode ganhar uma importância muito grande, impedindo que revoluções e regimes ditos populares alcancem a unidade que é própria ao nacional. É que neste prevalece um modo de lidar com a alteridade, que favorece a unificação. Por um lado, a alteridade pode ser interpretada como diversidade regional e, por outro, como exterioridade, isto é, o outro da nação encontrase fora dela – é o estrangeiro.

Tanto é assim que, no Brasil, um dos traços predominantes das ideologias nacionalistas, no plano político, é a designação do não nacional como exótico e como contrário à *natureza* ou à *essência* da nação. No discurso dos republicanos, por exemplo, a monarquia era atacada não só por ser anacrônica (ataque feito pelos positivistas em busca de uma ordem sociopolítica científica ou positiva), mas também por ser um transplante europeu, contrário à natureza republicana dos “povos americanos”. No discurso integralista (inspirado em Alberto Torres e em Oliveira Vianna), a crítica ao liberalismo e ao federalismo baseava-se no caráter artificial dessas políticas estrangeiras, que não correspondiam às necessidades do caráter nacional brasileiro. No discurso anticomunista (desde sempre), o marxismo é acusado como ideologia exótica, contrária à natureza ocidental e cristã da nação brasileira, havendo aqui a combinação

de elementos variados para explicar o “exotismo”, já que o marxismo é uma concepção ocidental da história (os argumentos nacionalistas vão desde o racismo – o marxismo como conspiração judaica –, o cristianismo – o marxismo como ateu – até o ocidentalismo geopolítico – o marxismo se implantou no Oriente, no Leste europeu e na Ásia). Enfim, no discurso nacionalista de esquerda, via de regra um discurso de aliança de classes e etapista, o imperialismo ocupa o lugar do não nacional, sendo responsável pela colonização econômica, política e mental do povo brasileiro, empecilho para o desenvolvimento nacional autônomo, que faça desabrochar a verdadeira natureza da nação. Curiosamente, a pátria aparece como elemento central desses discursos, a ponto de haver, na extrema-direita, a sobrevivência da corrente “Pátria Nova” e, na extrema-esquerda, a palavra de ordem “Pátria Livre, Venceremos”.

Ora, no caso do popular ou da divisão *populus-plebs*, a alteridade não é externa: o outro do *populus* é a *plebs*, o outro é a outra classe social, é interno e, por bem ou por mal, o povo é constituído simultaneamente pelo não popular e pelo popular. Neste caso, não podemos deduzir o povo das classes (como faz a esquerda) nem as classes do povo (como faz a direita), porque a divisão é constitutiva de sua realidade. Ou, se se quiser, a exploração econômica, a dominação política e a exclusão cultural *põem* a existência das classes porque *pressupõem* a divisão entre os com-poder e os sem-poder. Assim, por exemplo, para que a separação entre o trabalhador e os meios sociais de produção fosse possível, foi necessário que alguns tivessem poder

para impor e conservar essa separação, pois a lógica do capital não pode realizar-se sem o suporte da divisão social que será repostada por ele.

Em outros termos, enquanto nação-nacional formam um par sem equívocos (o problema maior estando, como vimos, na elaboração do próprio conceito de nação), povo e popular não se ajuntam sem equívocos. Talvez a interpretação maquiaveliana da divisão social nos ajude a enfrentar o enigma de um povo que é e não é povo. Maquiavel afirma que toda cidade (sociedade) é constituída por dois desejos opostos: o dos grandes, de oprimir e comandar, e o do povo, de não ser oprimido nem comandado. Enquanto o desejo dos grandes possui conteúdo determinado, o do povo é pura negatividade<sup>17</sup>. Contrariamente aos grandes, o povo não é algo nem alguém, mas uma oposição negadora da ação de um outro determinado, seu outro de classe.

A percepção dessa diferença percorre os movimentos populares tanto de modo explícito (quando, por exemplo, os protagonistas usam as designações pobre-rico, ou quando os membros dos movimentos se nomeiam a si mesmos para marcar a diferença, como os membros da “santa irmandade”, no Contestado, ou os “niveladores” e “cavadores”, na Revolução Inglesa de 1640, ou os “braços-nus”, na Revolução Francesa) como de modo implícito (por exemplo, os participantes empregam os pronomes nós-eles, indicando a percepção diferenciada de si e do seu outro).

17. Veja-se LEFORT, Claude. Machiavel. *Le Travail de l'Oeuvre*. Paris: Gallimard, 1972.

E não só os populares marcam a diferença, também os grandes não cessam de marcá-la, referindo-se ao povo de modo a estigmatizá-lo (zé povinho, povão, populacho, ralé), isso sem mencionarmos a curiosa expressão “científica”, inventada pela sociologia, “classes subalternas”. A estigmatização do dominado pelo dominante, por meio das designações, é explícita, por exemplo, quando as ocupações de terra pelo MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) são denominadas “invasões”. Essa estigmatização é mostrada por Walnice Galvão, na análise dos jornais que se ocupavam de Canudos: os rebeldes são designados como “jagunços”. E Walnice observa que somente após o massacre os intelectuais, em um “lamento protestatário-humanitário depois do fato”, num “complexo de Caim”, passam a designar os rebeldes como “brasileiros”.

A análise de Walnice Galvão sobre Canudos tem aqui um interesse particular porque revela o movimento constante de posição da diferença – jagunços *versus* brasileiros – e de sua anulação – todos brasileiros – por meio da absorção do popular no nacional. Registra ela:

Literatos ou cientistas, monarquistas ou republicanos, liberais declarados ou indiferentes, na verdade essas distinções são superficiais: todos os intelectuais estavam atrelados ao carro do poder, empenhados na grande parada histórica do tempo que era a consolidação nacional [...] E a “incorporação à nacionalidade” é o que pedem aqueles que protestam, já ou anos mais tarde, em nome dos sertanejos exterminados. Uma vez mortos, passam a ser irmãos<sup>18</sup>.

18. GALVÃO, Walnice. *No Calor da Hora*. São Paulo: Ática, 1974.

A diferença entre o modo como o popular se apresenta a si mesmo e o modo como é representado pelos grandes torna-se mais visível em momentos nos quais a indiferenciação poderia aparecer e, no entanto, não aparece: os momentos de revolução ou de guerra civil. Assim, por exemplo, quando a Reforma Protestante está em curso na Alemanha, é de supor uma aliança entre grandes e povo na luta comum contra a tirania católica e imperial. Mas não será o caso. Lutero se alia aos Eleitores Palatinos de Saxe e de Hesse e convoca os príncipes a massacrar os camponeses liderados por Thomas Munzer. Este, por seu turno, reconhece a diferença ao afirmar: “o povo se libertará e nessa hora o doutor Lutero será como a raposa na armadilha”. Também é significativa, na chamada Revolução Radical (ou a revolução na revolução) durante a Revolução Inglesa, a separação entre “niveladores” e “cavadores” com relação ao poderio de Cromwell, quando declaram: “Fomos dominados pelo rei, pelos Lordes, pelos Comuns e agora, por um general, uma corte marcial, uma Câmara dos Comuns: onde está a diferença, vos pergunto?”.

O contraponto é ainda mais claro em dois textos escritos no decorrer da Revolução Inglesa. O movimento dos “verdadeiros niveladores” declara:

Todos os homens se lançaram na conquista da liberdade e aqueles *dentre vós que pertencem à espécie dos ricos têm medo de reconhecê-lo porque ela avança trajada em roupas grosseiras [...] a liberdade é o homem decidido a virar o mundo de pernas para o ar. Como então surpreender-se de que seus inimigos lhe façam emboscadas? [...] a verdadeira liberdade reside na comunidade de espírito e na*

comunidade dos bens deste mundo, é o Cristo verdadeiro Filho do Homem, reinando em toda criação e restaurando seu poder sobre todas as coisas<sup>19</sup> (os grifos são meus).

### Ao que retrucam os burgueses da Câmara dos Comuns:

Tempo virá em que seitas livremente toleradas acabarão aprendendo que também lhes pertence, de direito e por nascença, libertar-se do poder do Parlamento e dos reis, de pegar em armas contra um e outro quando estes últimos se recusarem a votar e a agir segundo o agrado delas. Se não tomarmos cuidado, o que erroneamente se chama liberdade de consciência arrisca-se a se tornar, com o tempo, a liberdade dos bens, a liberdade dos imóveis e a liberdade de ter mulheres em comum<sup>20</sup>.

Ora, é interessante observar que, enquanto no caso de Canudos os vencedores é que impõem postumamente um rótulo comum a todos, vencedores e vencidos – brasileiros –, no caso inglês os “verdadeiros niveladores” é que pressupõem a comunidade, pelo nivelamento de ricos e pobres enquanto homens, ao passo que a Câmara dos Comuns reafirma a diferença e o perigo, em decorrência da liberdade de consciência, de ter bens, imóveis e mulheres em comum. Por que a disparidade de atitude nos vencedores de Canudos e nos da Revolução Inglesa? Porque a origem e a forma das diferenças sociais não são as mesmas. Em Canudos, são os dominantes que

19. HILL, Christopher. *The World Upside Down*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971. Há tradução para o português: *O Mundo de Ponta-Cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

20. *Idem, ibidem*.

designam a divisão como nacional e não nacional. Na Revolução Inglesa, são os dominados que designam a unidade: a liberdade é virar o mundo de pernas para o ar, ter os direitos que a ordem estabelecida recusa aos que vêm “trajados em vestes grosseiras”. Se, no caso de Canudos, há o resgate nacional dos mortos, no caso da Inglaterra há reposição da diferença, isto é, a liberdade é de consciência e não igualdade econômica, política e social. Percebe-se, portanto, que o nacional procura a unidade e a identidade, enquanto o popular afirma a diferença e a divisão, portanto os dois termos não operam da mesma maneira nem na prática nem na ideologia.

No Brasil, via de regra, a diferença social é mediada pelo recurso ao nacional – o trabalhador é posto como *imigrante*, primeiro, e *migrante*, depois. Durante toda a Primeira República, a repressão aos movimentos operários, no sul do país, não é justificada pelos interesses do capital, mas pelo interesse nacional, na medida em que os “agitadores” são estrangeiros que, ao fim e ao cabo, prejudicam o trabalhador brasileiro, não só roubando-lhe emprego, mas colocando-o contra seu compatriota, no caso o patrão. A proposta contínua de conciliar “os interesses do trabalho e do capital” que concorrem para a “prosperidade das nações” passa inevitável e sistematicamente pela acusação contra os “estrangeiros”. Em uma conferência comemorativa do 1º de maio de 1920, em Niterói, o patronato afirma:

No caso do operariado brasileiro, isto é, do ponto de vista nacional da questão, há ainda um aspecto muito interessante a considerar, como profilaxia de defesa de nosso meio ambiente à invasão do mal. É a

nacionalização das entidades operárias [...] é indispensável que na alma do operariado nacional desabroche a flor vigorosa que anima os sentimentos vivos do amor à Pátria, que mantém o culto de suas tradições cívicas, de sua história, do seu passado, dos seus heroísmos, dos seus feitos, de toda sua grandeza política, social e econômica<sup>21</sup>.

Esses poucos exemplos, arrolados aqui sem respeito pela cronologia nem pela geografia, pretenderam apenas contribuir para a hipótese levantada no início, isto é, de que há uma espécie de instituição contínua da divisão e da identidade, que dependem do modo como as condições históricas colocam as classes sociais na presença umas das outras, representando-se a si mesmas e à outra.

Justamente porque os termos não cessam de ser definidos e articulados de maneiras diferentes em diferentes condições históricas, a imaginação ideológica procura fixá-los como se fossem entidades positivas.

Se considerarmos que, no Brasil, o nacional-popular encontra suas formulações maiores e mais permanentes no Romantismo do século XIX e nos populismos do século XX, notaremos que essa expressão possui um traço principal: nação e povo funcionam como arquétipos que se materializam em casos particulares, tidos como manifestação singular de uma entidade geral. Encontramos *o índio, o sertanejo, o operário, o camponês, a verde mata, os verdes mares, o céu de anil, a singeleza, a rudeza, a bravura, a não violência, a credence, a indolência, a floresta, a cidade, a fábrica, a*

21. HALL, Michael e PINHEIRO, Paulo Sérgio. *A Classe Operária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1981, Vol. II.



usina, o sindicato, a revolução, o patrão, a burguesia, o estrangeiro – cada um desses termos é um arquétipo do qual os sujeitos reais são casos particulares. Isso significa que, de uma vez por todas, sabemos o que eles são, independentemente das condições históricas particulares em que apareçam. Na perspectiva romântica, há o “bom povo” e a “boa nação”, porém adormecidos, cabendo aos artistas e intelectuais despertá-los (Plínio Salgado escreve um livro intitulado *Despertemos a Nação*), enquanto na perspectiva populista de esquerda o “povo bom” e a “nação boa” ainda estão por vir, no presente estão alienados, cabendo aos artistas e intelectuais a tarefa de conscientização nacional e popular. Na perspectiva romântica, a bondade já existe porque é obra da natureza; na populista de esquerda, está por vir porque deve ser resultado da história.

Não é casual que, nos anos 1920, no movimento modernista, a corrente do verde-amarelismo retome esses arquétipos, nem que Mario de Andrade os problematize como contradições trágicas ou que Oswald de Andrade os apanhe pela ironia antropofágica e ambígua. Também não é casual que os populistas de esquerda do início dos anos 1960 trabalhem com eles, seja para denunciá-los, seja para transformá-los em pedagogia política, seja, enfim, como observou Roberto Schwarz, para oferecê-los como espelho à plateia classe média estudantil dos teatros e cinemas. No caso do populismo vanguardista ou de esquerda, os arquétipos do nacional-popular são tomados pelo avesso, isto é, ainda não se realizaram realmente, e são valorizados apenas tais como virão a ser depois de libertados do jugo imperialista.

Se, no entanto, abandonarmos a concepção arquetípica, veremos a expressão o *nacional-popular* modificar-se ininterruptamente. Em lugar de essências metafísicas ou de idealidades – o nacional, o popular –, encontraremos campos, configurações, constelações de práticas e de discursos que se rearticulam ininterruptamente, segundo o modo como formulem o popular e o nacional ou se relacionem com eles. Não é sem motivo, portanto, que a história nacional não cessa de ser narrada e reinterpretada, pois a reconstrução do passado, além de articular-se às constelações das práticas e dos discursos presentes, também depende do foco que determina a reconstrução, isto é, a identidade nacional ou a contradição social.

## PERGUNTAR NÃO OFENDE

Se quem diz sociedade diz divisão social e quem diz comunidade diz indivisão natural; se, coerentemente, os liberais raramente apostam no nacional e jamais no popular; se, em contrapartida, as políticas autoritárias e totalitárias apostam no jogo de espelhos do nacional e do popular sob a comunidade estatal, então nos restam algumas perguntas:

- 1) Se o nacional e o popular constituem um campo de significações práticas, teóricas, empíricas, imaginárias e simbólicas no interior das quais aprendemos a articular política, cultura e história, haverá outra maneira de trabalhar nesse campo que não redunde na repetição das experiências já conhecidas?

- 2) Se a carga histórica e política que pesa sobre o nacional e o popular limita nossa reflexão e nossa prática, não seria melhor correr o risco de abandonar essas ideias e imagens e repensar a história, a cultura e a política sem esses referenciais herdados?
- 3) Sob os efeitos da economia neoliberal, que dispensa a referência ao Estado-nação, ainda tem sentido discutir o *nacional*?
- 4) Sob os efeitos dos novos meios de informação e comunicação, ainda caberia discutir uma *cultura* nacional?
- 5) No Brasil, o nacional-popular poderia ser uma *contra-hegemonia*? Neste caso, como entender o nacional e o popular?<sup>22</sup>

22. Procurei discutir essas questões em CHAUI, M. *Conformismo e Resistência. Notas sobre a Cultura Popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (5ª edição 1996).



# CIDADANIA CULTURAL

## *RELATO DE UMA EXPERIÊNCIA INSTITUCIONAL*<sup>1</sup>

Numa cidade polarizada por carências profundas e privilégios cristalizados, propor uma política cultural supõe decisões mais amplas, definição clara de prioridades, planejamento rigoroso dos recursos, sobretudo em tempo de crise econômica, quando um órgão público precisa fazer mais com menos. Numa perspectiva democrática as prioridades são claras: trata-se de garantir direitos existentes, criar novos direitos e desmontar privilégios.

1. Este texto foi originalmente publicado no documento “Cidadania Cultural em Ação – 1989-1992 – Prestação de contas da Secretaria Municipal de Cultura”, em dezembro de 1992.

Numa cidade como São Paulo, tecida pela pluralidade de interesses e de conflitos, por uma teia de diferenças sociais, políticas, econômicas e culturais, a política cultural de um órgão público precisa ir além do campo clássico, definido no século XVIII, da cultura identificada com a esfera das belas-artes, e caminhar para a efetuação da política cultural e da cultura política. Foi com estas ideias em mente que, em 1989, assumimos a Secretaria Municipal de Cultura.

Ao cabo de quatro anos, as linhas mestras do trabalho estavam implementadas e em fase de consolidação, os princípios que nortearam o trabalho foram aceitos, respeitados e prosseguidos. O que ali foi realizado, o foi com a participação da sociedade, das entidades e instituições culturais, dos movimentos sociais e populares. Foi uma obra da cidade, pela cidade, com a cidade e para a cidade<sup>2</sup>.

2. A Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo estava constituída da seguinte maneira: Gabinete do Secretário (incluindo assessorias jurídica, administrativa e cultural); Departamento do Patrimônio Histórico (Arquivo Histórico Municipal, Arquivo Fotográfico, Casas Históricas); Departamento de Bibliotecas Públicas, Departamento de Bibliotecas Infanto-Juvenis, Departamento de Teatro (incluindo teatros distritais, Teatro Municipal, Escola de Música, Escola de Dança, Escola de Iniciação Artística, Orquestra Jovem), Centro Cultural São Paulo (incluindo as divisões de biblioteca, artes cênicas, artes plásticas, discoteca, Biblioteca Braille e arquivo de artes). Em nossa gestão, criamos as Casas de Cultura (14), os ônibus-biblioteca (11), a Gibiteca Henfil, a Orquestra Experimental de Repertório, a Casa da Memória Paulistana, a Ação Cultural Regionalizada (13 núcleos), os Projetos Especiais (15 projetos), o Circo Marimbondo (4 circos itinerantes), o Núcleo Experimental de Imagem (cinema e vídeo), a Embaixada dos Povos da Floresta e o Centro de Estudos e Documentação Afro-Brasileiro. Ampliamos o número de bibliotecas (5 novas bibliotecas) e de teatros (3 novos teatros distritais); demos autonomia à Biblioteca Braille e ampliamos seu espaço e seu acervo; criamos, no Centro Cultural São Paulo, a Biblioteca de Arte Volpi, o Núcleo de Literatura, o Núcleo de Arquitetura e o Núcleo de Artes Gráficas.

## PONTO DE PARTIDA

A ideia de definir para a Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo (SMC) uma política cultural, em vez de um programa de atividades e serviços culturais, nasceu da exigência imposta pelas circunstâncias, isto é, do fato de tratar-se da primeira gestão pública da cultura pelo Partido dos Trabalhadores (PT), na cidade de São Paulo. Em outras palavras, do fato de não possuímos uma tradição que pudesse ser simplesmente seguida, mas que precisava ser criada, tendo como referência, por um lado, algumas políticas anteriores (em especial as de Mário de Andrade e de Sábato Magaldi) e, por outro, algumas tradições que pretendíamos recusar. Partindo, pois, das referências que aceitávamos e das que recusávamos, definimos a política de Cidadania Cultural: a cultura como direito dos cidadãos e como trabalho de criação.

Iniciamos nosso projeto com a recusa de três concepções de política cultural que, em diferentes conjunturas, se consolidaram nos órgãos públicos de cultura: a da cultura oficial produzida pelo Estado, a populista e a neoliberal.

A primeira coloca o poder público na qualidade de sujeito cultural e, portanto, de produtor de cultura, determinando para a sociedade formas e conteúdos culturais definidos pelo grupo dirigente, com a finalidade de reforçar sua própria ideologia, legitimando-a através da cultura. Tradição antiga, que teve seus momentos mais altos durante o Estado Novo e a ditadura dos anos 1960/1970, apanha a cultura como instrumento

justificador do regime político e, pela distribuição dos recursos e pela encomenda de trabalhos, passa a submetê-la ao controle estatal. Conteúdos como o verdeamarelismo, a identidade nacional, o “Brasil Grande”, a valorização indiscriminada do folclore, simplesmente por ser folclore, o uso dos oligopólios de comunicação de massa como braço auxiliar dos órgãos culturais operam para produzir uma cultura oficial, exposta nacional e internacionalmente por meio de estereótipos (como o carnaval e o futebol), feliz sensualidade e democracia tropicais. Glorificação do Estado, da autoridade e do monumental (ainda que o monumento seja de papel crepom) são as marcas dessa tradição autoritária.

A tradição populista, mais forte no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, pretende que o órgão público de cultura tenha um papel pedagógico sobre as massas populares, apropriando-se da cultura popular para, depois de transformá-la, devolvê-la em sua “verdade verdadeira” ao “povo”. O centro desta operação é a divisão entre cultura de elite (ou elitista) e cultura popular, a primeira considerada diretamente vinculada à classe dominante, enquanto a segunda seria a expressão autêntica da classe dominada e oprimida. Nessa divisão, pouco a pouco, a “cultura de elite” vai sendo satanizada, à medida que a “cultura popular” vai adquirindo uma aura quase messiânica e salvífica. Os órgãos públicos de cultura surgem, então, como agentes da salvação sociopolítica, desde que traduzam para um nível de consciência maior e mais claro a função pedagógica da cultura popular e sua missão redentora, conseguindo que o “povo” se reconheça nas formas e nos conteúdos



que lhe são devolvidos pelo Estado. Não por acaso, o populismo cultural esteve intimamente ligado (no final dos anos 1950 e início dos anos 1960) ao vanguardismo político do Partido Comunista.

Finalmente, a posição neoliberal, que começa a deitar raízes desde meados dos anos 1980, minimiza o papel do Estado no plano da cultura: enfatiza apenas o encargo estatal com o patrimônio histórico enquanto monumentalidade oficial celebrativa do próprio Estado e coloca os órgãos públicos de cultura a serviço de conteúdos e padrões definidos pela indústria cultural e seu mercado. Por ser ideologia em estado puro, acredita na capacidade quase mágica da iniciativa privada não só como parceira principal das atividades culturais, mas sobretudo como modelo de gestão, isto é, como culminância da cultura administrada. Em outras palavras, a tradução administrativa dessa ideologia é a compra de serviços culturais oferecidos por empresas que administram a cultura a partir dos critérios do mercado, alimentando privilégios e exclusões. Expressa-se pelo efêmero, liga-se ao mercado de consumo da moda, dedica-se aos espetáculos enquanto eventos sem raiz e proliferação de imagens para consagração do consagrado, e volta-se para os aspectos intimistas da vida privada, isto é, para o narcisismo.

Assim, procuramos recusar o controle estatal sobre a cultura e a monumentalidade oficial da tradição autoritária, garantindo contra ela que o Estado não é produtor de cultura. Procuramos recusar a divisão populista entre cultura de elite e cultura popular (bem como o caráter messiânico atribuído a essa última, depois

transformada em pedagogia estatal), enfatizando outra diferença, aquela entre a produção cultural conservadora, repetitiva e conformista (que pode estar presente tanto no elitista como no popularesco) e o trabalho cultural inovador, experimental, crítico e transformador (que pode existir tanto nas criações de elite como nas populares). Enfim, procuramos recusar a perspectiva neoliberal, garantindo independência do órgão público e da cultura em face das exigências do mercado e da privatização do que é público, enfatizando por isso a ideia de Cidadania Cultural, isto é, a cultura como direito dos cidadãos, sem confundi-los com as figuras do consumidor e do contribuinte.

Navegando contra a corrente, propusemos para a Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo uma política. Em outras palavras, uma tomada de posição quanto ao modo de inserção da cultura na sociedade de classes, na república e na democracia.

Em janeiro de 1989, falando em nome do grupo que viria a dirigir a SMC, escrevemos:

Luiza Erundina e seus secretários representam o Partido dos Trabalhadores no governo; também representam todos os cidadãos eleitores que elegeram esse partido e sua prefeita; e finalmente representam o governo da cidade perante os demais poderes constituídos do país. Ao mesmo tempo, justamente por ser um governo do Partido dos Trabalhadores e representante dos princípios políticos definidos pelos petistas, esse governo introduzirá a prática da participação, prática que definirá as relações do governo municipal com a sociedade. Para que essa dupla prática seja concretizada, será preciso, antes de tudo, que recuperemos o significado, hoje perdido, da ideia

de república. Se a Secretaria Municipal de Cultura pretende ser instrumento para a transformação da cultura política existente, é preciso que comece pela transformação interna, isto é, que nós que somos seus funcionários compreendamos o que é a res publica, o que é a coisa pública, o fundo público, o que são os bens públicos e os serviços públicos. Essa compreensão não se refere à ideia liberal, que vincula coisa pública e impostos, serviços públicos e fisco. Em outras palavras, não basta a perspectiva que identifica os indivíduos e os contribuintes. É preciso tomar a república na perspectiva democrática, portanto tomar os indivíduos não como consumidores e contribuintes, não como definidos pelas regras do mercado, mas tomá-los segundo as polarizações do campo político e, portanto, como cidadãos e membros de classes sociais antagônicas e conflitantes. Não bastará, porém, que nós, funcionários desta Secretaria, nos pautemos pelos princípios da república democrática. É preciso que nos reconheçamos como participantes dela na qualidade de cidadãos que servem aos demais cidadãos.

Se a Secretaria Municipal de Cultura pretende ser espaço de representação e de participação dos que trabalham na criação dos símbolos que constituem a cultura, se pretende ser o espaço de encontro para os que desejam fruir os bens culturais e descobrir suas capacidades como criadores de símbolos, ela só poderá fazê-lo concebendo a cultura do ponto de vista da cidadania cultural. Isto significa que tomará a cultura como um direito do cidadão e, em particular, como direito à criação desse direito por todos aqueles que têm sido sistemática e deliberadamente excluídos do direito à cultura neste país: os trabalhadores, tidos como incompetentes sociais, submetidos à condição de receptores de ideias, ordens, normas, valores e práticas cuja origem, cujo sentido e cuja finalidade lhes escapam. Mas esta Secretaria também dedicará seus esforços para promover o direito à cultura daqueles criadores cujo trabalho experimental nas

artes, nas técnicas, nas ciências e nas práticas socioculturais tem sido bloqueado, impedido, censurado e não reconhecido pelos poderes estabelecidos.

Por direito à cultura, esta Secretaria entenderá:

- o direito de produzir cultura, seja pela apropriação dos meios culturais existentes, seja pela invenção de novos significados culturais;
- o direito de participar das decisões quanto ao fazer cultural;
- o direito de usufruir dos bens da cultura, criando locais e condições e acesso aos bens culturais para a população;
- o direito de estar informado sobre os serviços culturais e sobre a possibilidade de deles participar ou usufruir;
- o direito à formação cultural e artística pública e gratuita nas Escolas e Oficinas de Cultura do município;
- o direito à experimentação e à invenção do novo nas artes e nas humanidades;
- o direito a espaços para reflexão, debate e crítica;
- o direito à informação e à comunicação.

A Secretaria Municipal de Cultura não será produtora de cultura nem dirigirá a cultura sob perspectiva doutrinária. A esta Secretaria caberá estimular e promover as condições para que a população desta cidade crie e frua a invenção cultural. Sem dúvida, esta Secretaria, não tendo o monopólio das iniciativas culturais, terá o direito de receber, discutir, avaliar e propor projetos que lhe venham da sociedade tanto quanto aqueles que venham de seus próprios funcionários, também participantes da vida cultural da cidade. Um sistema interno e externo de colegiados, fóruns e conselhos será desenvolvido com a finalidade de abrir o campo à participação dos cidadãos e dos funcionários-cidadãos, na mudança da paisagem cultural de São Paulo.

Uma iniciativa será central nesta Secretaria: desmontar uma separação geográfica que opera em São Paulo como estigma social e cultural: a divisão entre o centro e a periferia. Partiremos dessa divisão seja

para desfazê-la enquanto estigma sociocultural, seja para fazê-la integrante de uma visão cosmopolita da cidade, seja para fazê-la intervir ativamente no processo de transformação da cultura política da cidade, embaralhando o que se faz no centro e o que se faz na periferia, mesclando o campo da experimentação cultural e o da resistência que caracteriza em seu cerne a cultura popular. Não faremos opção preferencial pela periferia, mas trabalharemos para que a divisão social seja transformada em diferentes formas de intervenção cultural, capazes de trocar entre si suas experiências e modificar a paisagem cultural da cidade.

Em resumo, em 1989, partimos de quatro perspectivas, determinantes da proposta da Cidadania Cultural:

- uma definição alargada da cultura, que não a identificasse com as belas-artes, mas a apanhasse em seu miolo antropológico de elaboração coletiva e socialmente diferenciada de símbolos, valores, ideias, objetos, práticas e comportamentos pelos quais uma sociedade, internamente dividida e sob hegemonia de uma classe social, define para si mesma as relações com o espaço, o tempo, a natureza e os humanos;
- uma definição política da cultura pelo prisma democrático e, portanto, como direito de todos os cidadãos, sem privilégios e sem exclusões;
- uma definição conceitual da cultura como trabalho da criação: trabalho da sensibilidade, da imaginação e da inteligência na criação das obras de arte; trabalho de reflexão, da memória e da crítica na criação de obras de pensamento. *Trabalho* no sentido dialético de negação das condições e dos significados imediatos da experiência por meio de práticas e descobertas de

- novas significações e da abertura do tempo para o novo, cuja primeira expressão é a obra de arte ou a obra de pensamento enraizadas na mudança do que está dado e cristalizado;
- uma definição dos sujeitos sociais como sujeitos históricos, articulando o trabalho cultural e o trabalho da memória social, particularmente como combate à memória social una, indivisa, linear e contínua, e como afirmação das contradições, das lutas e dos conflitos que constituem a história de uma sociedade.

## NO MEIO DO CAMINHO

*No meio do caminho tinha uma pedra.*

*Tinha uma pedra no meio do caminho.*

Carlos Drummond de Andrade

Dirigir a Secretaria Municipal de Cultura foi um lento e difícil aprendizado para o grupo que ali chegou em 1989. De origens diferentes – universitários, sindicalistas, artistas, lideranças de movimentos sociais e populares –, o grupo teve, antes de mais nada, de fazer o aprendizado de sua própria convivência e passar por longas discussões de suas diferenças, seus projetos e suas esperanças.

Teve, simultaneamente, de fazer o difícil aprendizado das tarefas burocráticas e administrativas, lutando contra elas por serem rotineiras, vagarosas diante do ritmo e do tempo culturais, baseadas no segredo do cargo e na hierarquia do mando. Precisou aprender a lidar com as tradições do clientelismo, do favor, do corporativismo

interno e externo à SMC. Precisou aprender a trabalhar colegiadamente, procurando integrar projetos e programas, a planejar em conjunto orçamentos, execuções orçamentárias, prestações de contas e prazos. Precisou passar continuamente pelo exercício da autoavaliação para captar onde, como e por que a Cidadania Cultural se realizava com sucesso e onde, como e por que era mal-sucedida. Alguns se foram, outros vieram e uma parte permaneceu durante os quatro anos de gestão.

Diante de nós, erguia-se uma cidade cujas carências e demandas são muito superiores a qualquer possibilidade pública de atendê-las, cuja oposição a nós e cuja guerra contra nós foram muito maiores do que havíamos imaginado e que nada, gesto algum, ação alguma, poderia minorar porque estão inscritas no coração da luta de classes na esfera da política. Frustrações e alegrias, pavores e descobertas, injustiças e solidariedades, rotina cansativa e criação apaixonada foram marcando o caminho que percorremos.

De maneira sumária e breve, as principais dificuldades que tivemos de enfrentar foram:

### **I. Carência versus privilégio. Dificuldades para instituir o campo democrático dos direitos**

A divisão social, na cidade de São Paulo, se realiza de maneira extrema entre dois pólos que não recobrem a divisão tradicional das classes sociais, mas vão além dela e se manifestam como pólo de carência absoluta (moradia, alimentação, saúde, educação, trabalho) e pólo do privilégio absoluto (que se manifesta na naturalidade com que se trata o que é público como se fosse privado).

As carências são tão específicas e singulares, tão particulares, que não chegam a transformar as demandas em interesses gerais de um grupo ou uma classe social nem muito menos a universalizar-se e aparecer como direitos. Os privilégios, por seu turno, porque o são, não podem generalizar-se em interesses comuns e menos ainda universalizar-se como direitos. Essa polarização extremada – ainda que a cidade possua uma classe média numerosa – torna difícil a criação do campo democrático, uma vez que este se realiza como criação, reconhecimento e garantia de direitos.

A ausência de um campo democrático já constituído e já em funcionamento se traduzia em problemas quase insolúveis para a política da Cidadania Cultural, pois a tendência particularista das carências e dos privilégios coloca o poder público sempre aquém da possibilidade de atender plenamente as primeiras e de bloquear inteiramente os segundos. Assim, por exemplo, a democratização do Teatro Municipal garantiu o acesso dos jovens e de trabalhadores que nunca o haviam frequentado, mas foi preciso lutar para chegar a isso, pois a tradição do privilégio fechava as portas do teatro não só pela política de preços, mas também pela de horários.

Levada ao máximo, a divisão social entre os particularismos da carência e do privilégio se exprimia, de um lado, em reivindicações por equipamentos culturais “bairro a bairro” e, de outro, em exigências de altíssima qualidade do desempenho cultural nos grandes equipamentos centrais (Teatro Municipal, Centro Cultural São Paulo, Biblioteca Mário de Andrade), dicotomia que seria facilmente solucionável se a SMC possuísse fartos



recursos orçamentários para fragmentá-los nas numerosas demandas locais específicas e, simultaneamente, concentrá-los nos grandes equipamentos metropolitanos. O que não era o caso, e impôs a cada um de nós o rigor na definição de prioridades, orçamentos e prazos.

Além dessa dificuldade, a divisão social entre carência e privilégio, ao mesmo tempo que tornava, à primeira vista, incompreensível a ideia de Cidadania Cultural, reforçava a mais amarga tradição antidemocrática da cidade: o clientelismo de movimentos, grupos, instituições e associações culturais – para os quais a SMC se apresentava como balcão – e a prática do favor como norma da ação de um órgão público. Do lado dos carentes, o órgão público de cultura aparecia como provedor cultural (não só de serviços, mas de ações culturais, sobretudo de eventos), enquanto do lado dos privilegiados o órgão público de cultura aparecia como espaço a ser apropriado privadamente e como “naturalmente” destinado aos “cultos” (via de regra, artistas consagrados, instituições consagradas e empresários da cultura). A batalha da quebra da tradição clientelista e do favor foi renhida e, hoje, podemos dizer que está quase ganha. Qualquer retrocesso aqui compromete a cultura política da cidade.

Outro aspecto interessante merece ser mencionado: os impasses e ilusões da celebrada expressão neoliberal “parceria com a iniciativa privada”. De fato, a classe dominante paulistana, além de não possuir a tradição do mecenato, só aceita a “parceria” se esta lhe traz dividendos econômicos ou de prestígio e reforço de seus privilégios. De modo geral (salvo honrosas exceções de empresários que são, antes de ser empresários, pessoas voltadas para

a cultura), a iniciativa privada, isto é, o mercado, tenta operar segundo sua lógica e, portanto, esperar lucros da atividade cultural, definir padrões culturais determinados pelo consumo e pela passividade, privatizar o órgão público e desconsiderar as duas diretrizes básicas da Cidadania Cultural: a cultura como direito dos cidadãos e como trabalho de criação dos sujeitos culturais.

Por conseguinte, a política da Cidadania Cultural, longe de ser uma proposta imediatamente praticável, revelou-se um lento e difícil processo político-cultural. Por não ser óbvia ou evidente e por não encontrar raízes já assentadas na tradição cultural da cidade, implementá-la significou explicá-la, explicitá-la continuamente para os cidadãos e para os funcionários da SMC, a fim de torná-la parte de um trabalho mais amplo de cultura política. Pudemos ver seu resultado inúmeras vezes e particularmente, em 1992, nas duas audiências públicas para discussão do orçamento de 1993, quando mais de mil pessoas, do centro e da periferia, das instituições consagradas e dos movimentos populares, das entidades de categoria e dos movimentos sociais, discutiram, juntas, uma política cultural, enfatizando o modo de distribuir os recursos em todas as regiões da cidade, as prioridades dos serviços sobre os espetáculos e a prioridade das ações culturais sobre a edificação de novos equipamentos.

Sáímos do meio do caminho, mas ainda resta muito a andar, pois a divisão social dos carentes e privilegiados acentuou-se com a crise econômica vivida pelo país. Assumir, em São Paulo, a perspectiva neoliberal com ilusão de ser “moderno” é repor a polarização social e adiar a consolidação democrática dos direitos.

## 2. **Burocracia versus democracia cultural**

Sabemos que, por sua natureza própria, a burocracia é contrária às práticas democráticas (quando mais não fosse, bastaria examinar os totalitarismos para reconhecer essa obviedade). De fato, a burocracia opera fundada em três princípios: a hierarquia do mando e da obediência, que define os escalões de poder; o segredo do cargo e da função, que garante poderes e controle dos graus superiores sobre os inferiores; a rotina dos hábitos administrativos que, por definição, são indiferentes à especificidade do objeto administrado (produzir uma ópera, comprar livros, contratar um bailarino, realizar um seminário ou um colóquio, comprar tijolos, lâmpadas, papel higiênico e sabonete são atos burocráticos e administrativamente idênticos).

Hierarquia, segredo e rotina são o contrário e a negação da democracia, que opera com igualdade de direitos, e não com distinções hierárquicas; com a plena circulação da informação e o direito de produzi-la tanto quanto de recebê-la e não com o segredo; e, em vez da rotina, opera com a inovação contínua, suscitada pela dupla marca do democrático, isto é, a legitimidade dos conflitos e a criação de novos direitos.

Não bastasse a rigidez autoritária da burocracia, a rotina e a repetição administrativa, no caso da cultura, são visceralmente contrárias à atividade cultural, à sua lógica, ao seu tempo, à sua oportunidade e ao seu sentido. Imagine-se, portanto, o que há de suceder quando se traz para um órgão público a proposta de Cidadania Cultural! Em uma única proposta política, dois antagonismos com a burocracia: democracia e cultura.

Vistos de longe e com a distância no tempo, os obstáculos, hoje, tendem a parecer cômicos. Foram, porém, experimentados como violência cotidiana, como ausência de pensamento e de espírito, como bloqueio irremediável à ação cultural democrática. Vencê-los, mesmo que parcialmente, mostra, entretanto, que o projeto da Cidadania Cultural foi e continua a ser possível.

A irracionalidade burocrática é aparente: serve para disfarçar e ocultar formas precisas de exercício de poderes (ainda que sejam pequenos poderes). Um processo (documento que dá existência administrativa e legal a uma ação qualquer) pode percorrer seu caminho pelas instâncias administrativas em algumas horas ou em muitos meses: a diferença não é determinada pela complexidade do assunto, mas pela vontade de quem o faz caminhar ou parar nos escaninhos e nas gavetas. Longe de funcionar com a impessoalidade de uma máquina, a burocracia funciona segundo relações de favor, clientela, tutela, boa ou má vontade, interesse ou desinteresse de seus membros, que possuem um alibi precioso: a indiferença do assunto ou do objeto tratado, que segue o mesmo procedimento e percorre os mesmos andares e corredores, seja ele qual for.

A burocracia não é uma “máquina administrativa” e sim um *sistema de poder* movido por gente, e no qual a vontade dos indivíduos-burocratas é mais determinante e imperiosa do que as leis e os procedimentos. Os hábitos burocráticos operam para a manutenção de mando e poderes e não para a proteção efetiva da coisa pública. Assim, sob a máscara da impessoalidade racional (tão louvada por Weber), imperam vontades pessoais e

personalizadas, que representam grupos e interesses políticos, sociais e econômicos.

A burocracia, como diz Claude Lefort, é uma formação social e não um modo de organizar serviços. De fato, hierarquia, segredo, rotina, impessoalidade aparente, além de cristalizar poderes, possuem duas outras funções precisas: de um lado, a sabotagem política, de outro, perpetuar um sistema de irresponsabilidades, uma vez que cada escalão burocrático lança para os outros as decisões mais importantes e nenhum se responsabiliza por nenhuma. Como dizia Marx, a burocracia é um animal cuja cabeça ignora o que fazem os membros e estes ignoram o que faz aquela. Eis por que as mudanças político-administrativas que propusemos na SMC – se, um dia, aprovadas pela Câmara Municipal – alteram este sistema de poderes e fortalecem as atividades culturais autônomas e livres.

De todo modo, mesmo sem uma reforma geral, mas usando portarias e decretos, convencendo os funcionários e trabalhando com a sociedade, avanços foram feitos: direções colegiadas, experiências de gestão com os habitantes dos bairros (sobretudo da periferia da cidade) e movimentos ou grupos culturais regionais (graças à criação das Casas de Cultura), implementação de conselhos participativos (Conselho Municipal de Cultura, Conselho de Arte do Teatro Municipal, regularização e funcionamento permanente do Conselho do Patrimônio Histórico e Ambiental)<sup>3</sup>

3. O gabinete do(a) secretário(a) de Cultura e os departamentos que constituem a Secretaria de Cultura passaram a funcionar colegiadamente, com reuniões mensais para discussões, planejamento e decisões coletivas e in-

permitiram a efetivação da política de Cidadania Cultural.

O estilo de gestão que gostaríamos de ver consolidado na totalidade da SMC foi o adotado pelos Projetos Especiais, que efetivaram plenamente a diretriz principal da Secretaria, qual seja, que um órgão público de cultura não produz cultura, mas cria condições para que os projetos culturais da sociedade sejam realizados. Os Projetos Especiais foram o espaço no qual os grandes temas políticos e culturais da cidade e do país se traduziram em programas e atividades realizados pela própria cidade, sob orientação, coordenação e financiamento da SMC. Multidisciplinares, integrando os vários departamentos da Secretaria e todas as linguagens culturais existente na cidade, os Projetos Especiais foram o laboratório de

tegradas. Alguns setores dos departamentos também passaram a formar colegiados de direção de suas respectivas áreas. Com a descentralização implementada com a criação, em bairros e nas periferias da cidade, das Casas de Cultura, estas buscaram instituir, ainda que precariamente e com muitos percalços, conselhos de cogestão com as comunidades locais. As Coordenações de Ação Cultural Regionalizada, com o papel de coordenar a descentralização cultural, passaram a integrar os colegiados regionais dos Governos Locais (forma regionalizada e descentraliza assumida pelas Administrações Regionais) e a trabalhar com grupos e lideranças regionais, sob a forma de fóruns de cultura. Foi criado o Conselho de Arte do Teatro Municipal, com representantes dos Corpos Estáveis e suas associações, além de representantes das artes da sociedade civil. O Conselho de Preservação do Patrimônio Histórico e Ambiental (CONPRES) passou a funcionar regularmente e, após discussões com outros conselhos e colegiados municipais ligados à política urbana, foi redigido um projeto de lei que ampliava e democratizava sua composição e seu modo de funcionamento. Durante dois anos, representantes das entidades culturais, personalidades do mundo cultural de São Paulo e representantes do Poder Legislativo discutiram e redigiram o projeto de lei de criação do Conselho Municipal de Cultura, aprovado em 1992 pela Câmara Municipal e em vias de implementação pela SMC na época.

estudo e concretização da ideia mestra da Cidadania Cultural.

### 3. O bloqueio jurídico

Se é verdade que as legislações e suas jurisprudências existem para proteger a coisa pública contra crimes dos administradores, se é verdade que os procedimentos legais ou jurídicos possuem uma lógica para garantir controle e fiscalização sobre os atos administrativos, também é verdade que o positivismo e o formalismo jurídicos operam para bloquear e impedir o exercício efetivo da política.

Isso ocorre por dois motivos principais: primeiro, porque “o jurídico” (como é chamado nos órgãos públicos) identifica e confunde política e administração, reduzindo o governo aos atos de gestão; em segundo lugar, e sobretudo, porque “o jurídico” acredita que as normas jurídicas antecedem o poder político e o instituem. Ou seja, em lugar de considerar que leis, normas, decisões e procedimentos jurídicos são instituídos pelo poder político (portanto, pela vontade dos cidadãos politicamente organizados e representados), o positivismo jurídico, assentado no formalismo de leis, normas e procedimentos, passa a determinar quais políticas podem ser efetivadas pelos governos e quais não podem, desconsiderando o principal, isto é, que governos são eleitos para realizar projetos e programas políticos escolhidos pelos cidadãos. E que devem ter o poder de realizá-los.

Para que se possa avaliar como essa concepção jurídica interferiu no trabalho de implementação da política cultural oferecemos alguns exemplos.

Muitos programas das Casas de Cultura, do Centro Cultural São Paulo e dos Projetos Especiais não conseguiam viabilizar-se sob o argumento jurídico de que “não são cultura”. O que tal declaração significava? Que a lei que criou a SMC restringia as atividades culturais ao campo das belas-artes e, por conseguinte, tudo quanto não pertencesse ao escopo destas últimas não seria administrativa e legalmente cultural! Ora, uma política de Cidadania Cultural justamente escapa das fronteiras impostas pelo conceito restrito da cultura identificada apenas com as belas-artes e fica travada pelas assessorias jurídicas. Somente em 1991, quando, finalmente, a assessoria jurídica do Gabinete do(a) Secretário(a) entendeu o que era e o que pretendia a política de Cidadania Cultural, pudemos modificar o “campo funcional” da SMC por meio de um decreto da prefeita, que redefinía a ideia de cultura e o espaço de atuação da Secretaria Municipal de Cultura.

Pelo decreto, “considerando-se que à cultura foi atribuído o caráter de direito acessível a todos os brasileiros; considerando-se que a cultura engloba todas as formas de expressão e manifestação cultural”, ficou estabelecido que: “considera-se atividade de natureza artística e cultural tudo o que deriva da atividade humana, como resultado de sua criação intelectual, sob todas as formas de expressão” e que “a Secretaria Municipal de Cultura deverá apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais e oferecer condições à população para acesso aos bens culturais”.

E, mesmo assim, apesar desse ato jurídico, os problemas continuaram. Um dos mais pitorescos foi aquele criado em



torno de um projeto comum entre a Secretaria Municipal de Saúde e a Secretaria Municipal de Cultura com os doentes e deficientes mentais. A assessoria jurídica da Secretaria Municipal de Saúde sustentava que o programa não poderia ser realizado pela Saúde por tratar-se de um programa cultural. Por seu turno, a assessoria jurídica da Secretaria Municipal de Cultura afirmava que o programa não poderia ser feito pela Cultura por se tratar de uma questão clínica. Foi somente quando, encolerizado, José Américo Pessanha, diretor do Centro Cultural São Paulo, indagou se o que se propunha era o *apartheid* cultural dos doentes mentais que, assustadas, as duas assessorias encontraram os meios legais e administrativos para viabilizar o programa.

Outro caso interessante foi o da implementação da Embaixada dos Povos da Floresta. Pondo em ação a Cidadania Cultural, o Departamento do Patrimônio Histórico (DPH) discutiu com a União das Nações Indígenas (UNI) a criação de um núcleo cultural indígena, autogerido pelas nações indígenas e funcionando como a primeira embaixada dos Povos da Floresta em território brasileiro. Para tanto, o DPH cedia às nações indígenas o uso de um equipamento municipal, a Casa do Sertanista, cessão duplamente simbólica, como se vê (contra a exclusão político-cultural das nações indígenas e contra a forma de relação com elas estabelecida pelos sertanistas). A assessoria jurídica declarou vários “não pode”: a cessão poderia criar o precedente de usucapião, a SMC perderia o poder e o controle sobre as atividades culturais da Casa, as nações indígenas não possuíam estatuto legal etc. Foi somente quando Ailton Krenak decidiu que levaria o caso

ao Congresso Nacional e aos meios de comunicação que “o jurídico” deu seu precioso *nihil obstat*.

Finalmente, um último exemplo, vindo do Tribunal de Contas do Município (TCM). Havíamos encontrado as bibliotecas municipais dilapidadas fisicamente e com um acervo que não havia sido atualizado por quase dez anos. Fizemos, então, uma compra gigantesca, inédita no país, ao adquirirmos 5 milhões de dólares em livros. Parte desses livros eram estrangeiros e seu preço era muito baixo, se fossem comprados diretamente das editoras internacionais, sem passar pela intermediação de distribuidoras nacionais. Alegou o TCM que não havíamos feito licitações. Foi explicado que a lei faculta não licitar quando se trata de um “produto” exclusivo do produtor. Exigiu-se, portanto, que provássemos que os livros editados pelas editoras estrangeiras eram exclusivos delas. Enviamos cartas às editoras pedindo-lhes que dissessem que haviam editado os livros que haviam editado e que eram seus os livros constantes de seus catálogos. Obtivemos respostas de morrer de rir, pois os editores estrangeiros indagavam o que se passava no Brasil. Depois de longas e difíceis explicações, obtivemos as cartas e, assim, constam dos processos de aquisição dos livros cartas da Gallimard, da Oxford, da Feltrinelli, da Fondo de Cultura etc. afirmando que são editoras dos livros que editam.

Vale a pena lembrar que um dos conselheiros do TCM nos enviou um ofício estranhando a compra dos livros estrangeiros e indagando por que não comprávamos “similares nacionais”. A resposta, evidentemente, foi simples: tão logo o conselheiro nos indicasse os similares

nacionais de Einstein, Platão, Proust, Joyce, Pirandello, Leonardo da Vinci, Klee etc., faríamos a compra. Explicar que para bibliotecas assegurarem trabalhos de pesquisa são necessários livros na língua original ou em edições bilíngues foi uma tarefa ingrata...

#### 4. O Poder Legislativo

“A Secretaria Municipal de Cultura já consultou o Vicente Mateus?” (antigo presidente “vitalício” do Sport Club Corinthians Paulista). Esta pergunta nos foi feita por um vereador quando, na audiência anual em que devíamos explicar e justificar para a Câmara Municipal nossa proposta orçamentária, dissemos que o orçamento proposto para o Teatro Municipal, em 1991, seria superior à sua “média histórica” porque, além de ser o ano das comemorações dos 80 anos do teatro, também comemoraríamos o Ano Mozart. O vereador confundiu Mozart com o jogador de futebol Mozer, que pertencia à Seleção Brasileira e, segundo alguns, era muito cobiçado pelo presidente corintiano...

Um vereador fez oposição sistemática à SMC porque não demos seguimento ao seu projeto de concurso municipal para a composição de um hino à cidade nem demos atenção às comemorações do Dia do Arbusto, projeto de lei proposto por ele e aprovado pela Câmara Municipal. Chegamos a receber, de um outro, um pedido para matricular (fora do prazo e na falta de vagas) na Escola Municipal de Dança uma mocinha “porque possui pernas bonitas e vai dançar bem”.

As relações da SMC com a Câmara Municipal foram difíceis e, em duas ocasiões, muito tensas. Por um

lado, os projetos de lei referentes à cultura sempre foram considerados secundários, pois não têm força eleitoral; por outro, impera na Câmara Municipal uma atitude clientelista e de favor (rendendo votos), que leva os vereadores a solicitar eventos, serviços, espaços, construção de edifícios, cargos, sem qualquer preocupação com as diretrizes definidas pela Secretaria.

Os atritos, que não desejamos nem buscamos, acabaram acontecendo e, por ter funções fiscalizadoras, a Câmara Municipal terminou por usá-las para bloquear projetos de lei, emendar outros de forma incorreta e precipitada, encaminhar pedidos de auditorias ao Tribunal de Contas Municipal e, por fim, abrir uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar “possíveis irregularidades e injustiças no Teatro Municipal”.

Assim, nós que começáramos com atitude respeitosa e deferente, de valorização do Poder Legislativo como pilar da democracia representativa, terminamos descrentes, desconfiados e indignados com esse poder (ressalvando as honrosas exceções de praxe).

## **5. Expectativas e frustrações**

No meio do caminho também enfrentamos as dificuldades trazidas pelas expectativas da população e dos criadores culturais, decorrentes de hábitos muito enraizados.

Nossa primeira dificuldade foi a qualidade das demandas culturais: sufocadas pela mídia e pela indústria cultural, as demandas tendiam a ser aquelas determinadas pela própria mídia, como consagração do consagrado e reiteração de modismos e como imitação dos programas

e eventos realizados pela mídia. Solicitação de shows – tanto com artistas mais em voga no rádio e na televisão como com artistas locais que imitam os padrões impostos pelo rádio e pela televisão –, títulos de livros solicitados às bibliotecas – em geral, os *best-sellers* publicados pela indústria livreira –, solicitação de patrocínios e concursos para programas ou atividades suscitados pela mídia. As demandas iniciais passavam longe da ideia de Cidadania Cultural, seja como direito à informação e à fruição, seja como trabalho de criação do novo. Por muito tempo a SMC foi considerada “elitista” por submeter propostas ao crivo da qualidade, da inovação e do custo-benefício para a população e não apenas para os artistas.

Nossa segunda dificuldade foi o hábito clientelista: como não há pleno desenvolvimento da cidadania, isto é, dos deveres e direitos dos cidadãos, os agentes e criadores culturais tendem a procurar os órgãos públicos de cultura com demandas que podem tornar-se relações de favor e clientela, com risco de privatizar o que é público, impedindo a autonomia e a participação culturais.

Outra dificuldade localizava-se no hábito corporativo, que leva a uma percepção setorializada e fragmentada da cultura na cidade, impedindo a visão mais ampla das necessidades e dos direitos de todos os cidadãos (criadores culturais e público).

Evidentemente, também enfrentamos a dificuldade decorrente da tendência a identificar a cultura com as belas-artes, perdendo de vista que a cultura é tanto o processo de criação de símbolos, comportamentos, práticas, valores e ideias de uma sociedade como o trabalho da inteligência e do pensamento na criação de

obras de pensamento e o trabalho de sensibilidade e da imaginação na criação de obras de arte.

Em uma cidade como São Paulo, onde as carências básicas são alarmantes e imensas, tivemos que trabalhar com uma dificuldade quase insuperável: a limitação orçamentária, pois o orçamento municipal só pode contemplar precariamente as atividades culturais e, por conseguinte, as demandas e os direitos culturais tendem a permanecer insatisfeitos ou a ser apenas parcialmente satisfeitos.

Não foi pequena a dificuldade para enfrentar o poderio da indústria cultural, que rivaliza com os esforços públicos e transforma a cultura em mercadoria cujo valor oscila segundo as regras do mercado e cuja inovação é sufocada pelo gosto da “novidade”, erguendo obstáculos fortes à criação cultural mais lenta e mais duradoura. A indústria cultural reforça o hábito de identificar a cultura com o entretenimento, por meio de eventos de música e dança, dificultando a recepção de outras modalidades da ação cultural, mais invisíveis e prolongadas e cujos resultados levam mais tempo para aparecer.

Essas dificuldades ganharam muito terreno em virtude de uma dificuldade maior, do ponto de vista de um projeto de Cidadania Cultural, qual seja, a ausência, na cidade, de fortes movimentos culturais com tradições, lutas e propostas para uma política cultural no plano institucional.

Acreditamos, no entanto, que, embora as dificuldades não tenham sido plenamente superadas (quatro anos não são suficientes para modificar hábitos enraizados nas condições econômicas, sociais e políticas da cidade), elas

o foram parcialmente, e as melhores provas disto estão no conjunto de projetos voltados para a pluralidade e as diferenças culturais da cidade, expressas nos movimentos sociais e populares, e sobretudo nas audiências públicas de 1992 para o orçamento de 1993, quando vimos a mudança profunda na qualidade das demandas e das propostas da população. Ao que parece, a ideia de Cidadania Cultural está sendo desenvolvida e implantada pelos cidadãos.

## **6. Situação física da SMC em 1989**

Talvez um dos impactos maiores que tivemos ao chegar à SMC, em 1989, tenha sido a descoberta das condições físicas em que se encontravam os espaços culturais: teatros interditados havia vários anos; casas históricas em ruína; bibliotecas inacabadas; Centro Cultural São Paulo inacabado havia oito anos; reforma do Teatro Municipal inacabada e com erros; falta de manutenção e conservação dos demais edifícios, danificação, perda e furto de equipamentos etc. Dos 98 edifícios que recebemos, nenhum se encontrava em condições decentes e dignas de funcionamento e alguns eram uma ameaça à vida dos funcionários e usuários, aos acervos e equipamentos.

Reynaldo de Barros (ex-prefeito que fez gravar suas iniciais, RB, em todos os tijolos aparentes das paredes do Centro Cultural São Paulo) inaugurou o Centro Cultural São Paulo com problemas: o projeto arquitetônico original não havia sido respeitado, a empresa de arquitetura embargara a obra na justiça e o edifício, além de inacabado e com problemas hidráulicos, elétricos, de infiltração e de impermeabilização, também não recebeu

manutenção durante os anos subsequentes, envelhecendo precocemente e deteriorando-se a olhos vistos. Sem portas laterais, sem portões no piso da Avenida 23 de Maio, com estranhos alçapões nos vários andares, o Centro Cultural São Paulo serviu de lixão (nas paredes laterais), de depósito de materiais do Teatro Municipal (que encontramos deteriorados sob águas de chuva), de espaço para tráfico de drogas (tivemos que recorrer duas vezes à Secretaria de Segurança do Estado) e de agiotagem, e sem poder ser usado em toda a sua capacidade (os quatro teatros não possuíam sistema de segurança nem tratamento acústico, não podendo funcionar ao mesmo tempo; a sala de cinema possuía dois velhos projetores doados que não permitiam exibição de boa qualidade etc.). Furtos de equipamentos ocorreram durante todo o ano de 1989, sem que fosse possível impedi-los, uma vez que a fragilidade física do edifício tornava inútil toda forma de vigilância.

Jânio Quadros reabriu o Teatro Municipal, em 1988, com apenas um terço da obra realizada e um gasto de 27 milhões de dólares. Tivemos que refazer parte do que fora feito, pagar a dívida de importação dos elevadores de palco, vindos da Inglaterra e bloqueados na alfândega, além de completar a obra e todo o restauro da fachada. Por dois terços da obra e reparos no que já havia sido feito, gastamos 7 milhões de dólares.

Encontramos uma casa histórica, o Solar da Marquesa, no centro antigo de São Paulo, em ruínas: paredes de taipa rompidas pelas chuvas, teto e piso destruídos, pesquisa arqueológica interrompida. Em seus anexos, encontramos o Arquivo Municipal de Negativos (com um



acervo que se inicia no século XIX), cujos fichários tinham a parte inferior submersa nas águas de chuvas e goteiras. Assim também encontramos o laboratório fotográfico do Patrimônio Histórico, alocado nos anexos. Levamos quatro anos para restaurar o Solar, abri-lo à visitação pública e ocupá-lo com atividades culturais organizadas pela população. Conseguimos que o edifício da antiga escola Politécnica, na Avenida Tiradentes, doado pela Universidade de São Paulo (USP) ao Departamento do Patrimônio Histórico, fosse restaurado (as obras ainda não haviam se completado após o término do governo de Luiza Erundina) e equipado para receber o Arquivo Histórico, o Arquivo Fotográfico (cujas fotos foram restauradas) e as atividades do Patrimônio Histórico.

Desde 1954, a Biblioteca Mário de Andrade (cujo projeto original Rubem Borba de Moraes não conseguiu realizar por interferência e decisão do prefeito Prestes Maia), exigia reformas e ampliação. Infiltração de águas, falta de impermeabilização, problemas nos sistemas hidráulico e elétrico, no sistema de elevadores, risco de incêndio e de inundações, risco de desabamento, falta de aeração e ventilação, problemas de infiltração da luz solar, ausência de espaços para a reserva técnica das obras de arte da coleção iniciada por Sérgio Milliet – estes foram alguns dos problemas encontrados. Durante dois anos, com poucos recursos orçamentários, foram realizados os projetos de reforma e modernização da biblioteca, reformada em 1992. Ali encontramos instalado e paralisado o Sistema Dobis-Libis de informatização do acervo que, depois de discussões com diferentes especialistas, foi ativado por nós e estendido a uma parte

da rede das bibliotecas ramais, ao Patrimônio Histórico e ao Centro Cultural São Paulo.

Encontramos a Escola de Dança com graves problemas de cupins, piso com defeitos que causavam problemas físicos (alguns irremediáveis) aos alunos, problemas nas instalações elétricas e hidráulicas. Nas mesmas condições e com problemas de espaço para as atividades, encontramos a Escola de Música.

Não vamos prosseguir a enumeração. Seria longa e cansativa e o principal está registrado em um vídeo, feito em 1989, intitulado “Descaso Público”, e também em uma exposição fotográfica, feita em 1989, intitulada “Ruínas e Esperanças”.

A situação física da SMC foi, para nós, motivo de desespero. Esperávamos iniciar a Cidadania Cultural não só ampliando o número de espaços culturais na cidade, mas também usando toda a capacidade dos edifícios existentes. O que não foi possível. Tivemos que gastar os quatro anos reformando, restaurando, fazendo obras de manutenção e adaptando velhos espaços ociosos de outras secretarias para instalar Casas de Cultura, salas de leitura, bibliotecas, centros de convivência. Um orçamento que poderia ter sido usado para atividades culturais na cidade inteira precisou ser usado para recuperar um patrimônio público destruído. Está recuperado. Poucas eram, ao fim do mandato, as reformas por concluir e poucas as por iniciar. Mas a perda para a cidade, durante anos, por não poder usar plenamente os espaços culturais é irreparável. E como a tradição da cultura política nacional é construir para obter votos em futuras eleições, em lugar de manter e conservar o patrimônio existente, poucos anos depois a SMC estava, outra vez, em ruínas.

Criamos a Equipe Móvel de Reforma e Manutenção, que se encarregou de realizar as obras menores e supervisionar as maiores, além de visitas periódicas, de caráter preventivo, aos vários equipamentos da SMC.

Que fique registrado o que fizemos: 11 obras de restauro de edifícios históricos; 25 obras de reforma geral; 13 obras de adaptação e reforma geral para Casas de Cultura e Escolas de Arte; 5 obras de conclusão e abertura de novos edifícios; 58 obras de reparos e manutenção; 7 obras de reformas e uma obra de restauro para concluir, totalizando 120 intervenções e aumento do patrimônio físico da Secretaria.

Se não houver a clara compreensão de que obras de reparo e manutenção, reformas periódicas e prevenção são indispensáveis e dever do poder público, todo esse patrimônio estará, em breve, novamente destruído.

## PONTO DE CHEGADA

Sabemos, hoje, que o projeto de uma política como a da Cidadania Cultural foi sendo adotado em muitas cidades e estados do Brasil. Sabemos também que a ex-Secretaria Nacional de Cultura tentou instituí-lo como diretriz nacional e que o novo Ministério da Cultura pretende implementá-la. Sabemos que as bibliotecas de todo o país, incluindo a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, passaram a adotar a ideia da Biblioteca do Cidadão e a informatizar seus acervos a partir do modelo criado pela SMC de São Paulo. Depoimentos como os de Fernanda Montenegro, Antonio Abujamra, Paulo

Austran indicam que, apesar dos percalços, foi correta a política adotada na área de teatros, para não falar nas cartas e nos telefonemas da população (sobretudo jovens, idosos e trabalhadores dos serviços) em favor da notícia de democratização adotada pelo Teatro Municipal. Os depoimentos de artistas plásticos e do público mostram o impacto positivo e inovador do programa A Arte na Escala Pública, com instalações em todas as regiões da cidade, exposições, seminários e colóquios com jovens artistas sobre os rumos das artes plásticas contemporâneas.

Uma pesquisa, feita pela empresa Teorema, sobre a opinião dos usuários dos serviços públicos municipais indicou que a nota mais alta foi obtida, na periferia da cidade, pela SMC com os ônibus-biblioteca e as caixas-estantes. Outra pesquisa, feita pelo IBOPE (Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística) em 1996, indagava que ações do governo de Luiza Erundina haviam permanecido na memória dos cidadãos paulistanos. As respostas indicaram, na seguinte ordem, o que permanecera na lembrança da população: saúde, cultura, educação e transporte.

Os depoimentos dos jovens trabalhadores e dos idosos do centro da cidade sobre os programas do Solar da Marquesa, da Estação da Luz, do Parque da Aclimação, e os dos trabalhadores dos bairros sobre o projeto de Memória Social do Cotidiano, que, em alguns casos, criou oficinas literárias para que os próprios memorialistas escrevessem livros das suas memórias e criassem centros comunitários de documentação, assim como o registro gravado de depoimentos dos que percorreram as exposições de rua do Patrimônio Histórico e dos

professores que acompanharam as crianças e adolescentes nas visitas monitoradas do Circuito Histórico fazem-nos crer que foi altamente compensador o vínculo que a Cidadania Cultural estabeleceu com a memória da cidade.

A instituição da Embaixada dos Povos da Floresta, do Centro de Documentação e Atividades Artístico-Culturais Afro-Brasileiras e a realização do projeto “São Paulo dos 1000 Povos” nos levam a afirmar que a defesa e garantia dos direitos das diferenças étnicas foram concretizadas. Os programas que as Casas de Cultura, o Centro Cultural São Paulo e a Ação Cultural Regionalizada realizaram com crianças, idosos, deficientes físicos e mentais, com movimentos sociais (sem-teto, sem-terra, trabalhadores informais, crianças de rua) conduziram a Cidadania Cultural a um de seus eixos mais importantes: *a afirmação dos direitos dos sem-direitos*.

O aumento da frequência às bibliotecas, aos setores de pesquisa (Departamento do Patrimônio Histórico e Divisão de Pesquisas do Centro Cultural São Paulo), aos cursos e oficinas das Casas de Cultura, aos *workshops* especializados do Centro Cultural São Paulo, aos seminários, colóquios e congressos, do público nos teatros distritais e no Teatro Municipal também indicam que a política da cultura como trabalho da criação e do direito de todos deitou raízes na cidade. Certamente, a melhor prova disso está na formação dos Núcleos de Cultura, que se transformaram em Fóruns Regionais de Cultura autônomos, independentes do poder público e capazes de criar tradições culturais organizadas em várias regiões da cidade, e cujo mote tem sido, justamente, a ideia da cidadania cultural.

Finalmente, um exame dos mapas da SMC de 1989 a 1992 mostra que a Secretaria tornou-se presente em toda a cidade, diferentemente da situação encontrada quando iniciamos o caminho.

## **PRINCIPAIS PROJETOS E PROGRAMAS**

Os principais programas e projetos realizados procuraram articular práticas de criação, fruição e participação culturais com ênfase na descentralização, tomada sob dois aspectos: descentralização geográfica, visando minorar (e quando possível desfazer) a oposição urbana entre centro e periferia; descentralização da gestão, por meio de comissões, conselhos e órgãos de gestão reunindo representantes da SMC, de movimentos, grupos e entidades culturais, de instituições públicas, como a Universidade de São Paulo, a FUNARTE (Fundação Nacional de Artes), a SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), a OAB (Ordem dos Advogados do Brasil), de consulados de países estrangeiros, de etnias, como a UNI (União das Nações Indígenas) e o Movimento Negro etc.

Além disso, vários programas foram realizados em conjunto com outras secretarias municipais, seguindo a diretriz proposta pela prefeita de integração das políticas sociais. Assim, por exemplo, revitalizações de parques, bairros e do centro da cidade foram realizadas em ação conjunta do Departamento do Patrimônio Histórico, da Secretaria das Administrações Regionais e da

EMURB (Empresa Municipal de Urbanização), órgão da Secretaria Municipal de Habitação; programas de visitas monitoradas aos locais e edifícios históricos da cidade foram realizados em conjunto com a Secretaria Municipal de Educação; o de férias escolares, Férias SP, com as Secretarias Municipais de Educação, Esportes, Saúde e Abastecimento; o de ações culturais com deficientes físicos e mentais, em conjunto com as secretarias municipais de Saúde e de Bem-Estar, e assim por diante.

Entre os muitos programas e projetos realizados, podemos destacar:

*Casas de Cultura:* adaptação de espaços públicos ociosos para laboratórios e oficinas de produção cultural, cursos e debates sobre questões da cidade. Foram concebidas como centros de irradiação da produção cultural local e de recepção da produção cultural de outras regiões da cidade, estabelecendo vínculos entre o centro e a periferia, e como estímulo à formação de núcleos e fóruns regionais de cultura independentes do poder público e capazes de intervir nas decisões de política cultural do município. Direção sob a forma de colegiados de cogestão. Doze em funcionamento; dois entregues em dezembro de 1992.

*Ação Cultural Regionalizada:* sob a coordenação da SMC, grupos de agentes culturais trabalhando com a população organizada (movimentos populares, sociais, sindicais, estudantis, entidades culturais) e em conjunto com outras Secretarias Municipais para estimular debates, promover eventos culturais diversos (aulas públicas, mostras culturais, exposições, ciclos de cinema

e vídeo, espetáculos de música e dança etc.), visando a criação, por parte da população, de fóruns regionais de cultura independentes do poder público. Treze Coordenações Regionais em funcionamento, contando com quatro “equipamentos” culturais *sui generis*: quatro Circos itinerantes (Circo Marimbondo), funcionando sob a forma de cogestão com as populações locais, realizando intercâmbio entre as várias produções culturais da cidade, apresentações de artistas locais, cursos, oficinas e debates.

*Biblioteca do Cidadão*: ênfase na biblioteca como espaço específico de leitura, informação e pesquisa, considerando suportes complementares outras atividades como teatro e música. O programa realizou a ampliação da rede municipal de bibliotecas (criadas cinco novas bibliotecas infanto-juvenis e três novas bibliotecas para adultos), a implementação da Gibiteca Municipal Henfil, dos ônibus-biblioteca (11 ônibus com acervo renovável, permanecendo um dia por semana em cada região da cidade para empréstimo de livros), a ampliação das caixas-estantes (acervos móveis, postos à disposição da população em vários edifícios públicos, igrejas, centros comunitários; foram criadas cem caixas-estantes), a informatização e a atualização dos acervos (com a compra de 5 milhões de dólares de livros nacionais e estrangeiros, periódicos e revistas), cursos de aperfeiçoamento para os funcionários das bibliotecas (para orientação dos leitores). Foram criados programas de estímulo à leitura para a população adulta: “Gostar de Ler. Formação de Comunidades de Leitores” (realizado em parceria com os professores de língua e literatura da USP, sob a direção



do professor Antonio Candido) e “Leitor Infinito” (com professores de língua e literatura da UNICAMP – Universidade de Campinas – e da USP – Universidade de São Paulo –, sob direção do professor Hakira Osakabe); e para a população infanto-juvenil: “Contadores de Histórias” e “Caracol da Imaginação”; bem como a Feira Anual de Troca do Livro Escolar, para garantir que as crianças das famílias mais carentes da cidade pudessem adquirir livros didáticos necessários ao trabalho escolar. Especial atenção foi dada à Biblioteca Braille, do Centro Cultural São Paulo: implantado o “Disque Braille”, banco de dados para deficientes visuais, em convênio com o SIBI/USP (Sistema de Bibliotecas da USP); constituição de Núcleos Braille em várias bibliotecas de bairros; informatização da produção do “Livro em Braille”, subvencionada pela Fundação Vitae. Após enorme processo de reforma, atualização e ampliação do acervo, foi feita a transformação da Biblioteca Municipal Mário de Andrade em biblioteca pública de pesquisa e depósito legal da produção editorial da cidade de São Paulo.

*Direito à Memória:* conjunto de programas realizados pelo Departamento do Patrimônio Histórico envolvendo: restauro, revitalização e dinamização de 11 Casas Históricas, restauro do Teatro Municipal, restauro de documentos em papel e película (filmes, microfilmes, fotografias) do Arquivo de Negativos e aquisição de instrumentos adequados de trabalho para arquivistas e pesquisadores; reforma e restauro do edifício Ramos de Azevedo (antiga Escola Politécnica da Universidade de São Paulo) para instalação da Casa da Memória

Paulistana, para abrigar não só a totalidade do acervo de documentos do Departamento do Patrimônio Histórico (DPH), mas também o Sistema Municipal de Arquivos, instituído, em 1989, pela prefeita, contando com equipamentos técnicos, infraestrutura e espaços apropriados para guarda e conservação dos vários suportes dos documentos (papel, película, objetos) e salas para pesquisadores. Serviço Histórico Educativo para crianças com visitas monitoradas aos logradouros históricos da cidade. Publicação do *Boletim do Patrimônio Histórico* e retomada da publicação da *Revista do Arquivo Histórico*. Cursos, colóquios, seminários e congressos internacionais com especialistas em patrimônio histórico, história social e história oral para aprimorar a formação dos funcionários e usuários dos equipamentos do DPH e fundamentar o grande projeto de história oral, desdobrado nos seguintes programas: “Registros de Memória Paulistana”, com moradores idosos, principalmente mulheres; “Memória do Trabalho Fabril”, história da formação de sujeitos coletivos na experiência do trabalho industrial, realizada em conjunto com a Associação dos Aposentados da Fábrica de Cimento Perus e antigos operários da indústria têxtil, habitantes da zona leste da cidade; “Memória dos Movimentos Sociais”, sobre a formação e a trajetória de movimentos sociais que modificaram a paisagem e a vida da cidade, introduzindo formas de participação, como o Movimento de Saúde da Zona Leste e o de Campo Limpo, no extremo sul da cidade.

*Experimental e Inovar nas Artes Cênicas: além da reforma e do restauro de todos os teatros municipais,*

da conclusão de obras e inauguração de dois novos teatros e da criação de colegiados de cogestão entre o Departamento de Teatros, a Divisão de Artes Cênicas do Centro Cultural São Paulo e entidades teatrais para a ocupação das salas de espetáculo (oito teatros distritais e dois teatros no Centro Cultural São Paulo), o projeto de produção e fruição cultural das artes cênicas se efetivou em vários programas: Festival Anual do Teatro Amador, Teatro de Rua, Pesquisa de Linguagem Cênica (subvenção para grupos de pesquisa e experimentação teatral) e espetáculos de música e dança como Som do Meio Dia (no vão do MASP – Museu de Arte de São Paulo), Venha ao Vale (no Vale do Anhangabaú), São Paulo Música e Dança (no Parque do Carmo, no Parque do Ibirapuera e no Parque da Aclimação).

*A Arte na Escala Pública:* a Divisão de Artes Plásticas do Centro Cultural São Paulo montou esse projeto para criar na cidade um espaço de reflexão e de experimentação. Os programas seguiram quatro diretrizes principais: prover condições de formação ao artista recém-introduzido na profissão (cursos teóricos, *workshops*, discussão dos trabalhos realizados pelo artista); estimular o debate e a reflexão sobre a arte, tratando de temas candentes da produção artística contemporânea (cursos, debates, seminários com temas e problemas ausentes dos currículos universitários); instalar um calendário sistemático de exposições capazes de reconhecer vertentes importantes na arte brasileira das últimas décadas e de criar um terreno propício à emergência de produções inovadoras; garantir instâncias pedagógicas de acesso à arte, com

oferta de ateliês e cursos introdutórios ao público infantil e adulto não especializado e de preparação de públicos heterogêneos para o contato com a produção artística.

*Projetos Especiais:* sob a coordenação do Gabinete da secretária, grupos de agentes culturais, intelectuais e artistas não ligados funcionalmente à SMC e que propunham realizar, a partir de sugestões vindas da sociedade, programas temáticos de longa duração (três meses a um ano), envolvendo todas as linguagens culturais e ocupando multidisciplinarmente os espaços da Secretaria. Realizaram cursos, congressos, seminários, ciclos de cinema e vídeo, exposições internas e de rua de artes plásticas, artes gráficas e fotografia, espetáculos teatrais, de música e dança. Todas essas atividades eram interligadas pela unidade temática do programa, que se exprimia, portanto, pela multiplicidade de linguagens culturais. A SMC oferecia condições físicas, administrativas e financeiras para a efetivação dos programas, pelos quais os proponentes se responsabilizavam quanto à forma e ao conteúdo da realização. A linha mestra dos Projetos Especiais foi garantir que o Estado não se apresentasse como produtor de cultura e não estabelecesse uma cultura oficial. Foram realizados os seguintes projetos:

1989

- Cidade, cidadão, cidadania. 1789/1989: Pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.
- Cidade, cidadão, cidadania. Democracia e poder local.
- Cidade, cidadão, cidadania. O grafite e a pichação em São Paulo.

- Cidade, cidadão, cidadania. Os direitos da criança.
- *Cidade, cidadão, cidadania. 10 de Maio: a batuta com os trabalhadores.*

1990

- Rede Imaginária. Televisão e democracia.
- Dissonâncias. Artistas e intelectuais e a cultura no Brasil.
- Centenário do 10 de Maio em São Paulo.
- Artes e ofícios da poesia.
- Freud: Escrita.

1991

- Ética.
- Ciclo Mário Pedrosa. Arte e política.
- *Natal no Vale.*

1992

- São Paulo dos 1000 Povos. Diga não ao preconceito. Diga sim à solidariedade.
- *500 Anos. Caminhos da memória, trilhas do futuro: 1992, 1922, 1792, 1492.*

Este projeto realizou-se durante todo o ano de 1992, referido aos 70 anos da Semana de Arte Moderna (1922), ao bicentenário da Inconfidência Mineira (1792) e aos quinhentos anos da Conquista da América (1492). Cada uma das datas, como acontecia em todo Projeto Especial, envolveu um conjunto de atividades (cursos, seminários, espetáculos de música e dança, ópera, peças teatrais, exposições fotográficas internas e de rua, exposições de

artes plásticas, ciclos de cinema e vídeo) visando uma compreensão crítica de questões não respondidas em 1922 – o que é a modernidade no Brasil?; em 1792 – o que é a invenção da nação brasileira nas muitas mortes de Tiradentes?; em 1492 – o que é o Outro? Existe uma humanidade universal?; e em 1992 – estamos na barbárie? De um passado de dominação e de um presente de exploração e exclusão, que futuro temos nós?

## QUE DIREITOS, AFINAL, A CIDADANIA CULTURAL GARANTIU?

### I. Direito à informação

- por meio do programa Biblioteca do Cidadão;
- por meio do Projeto Direito à Memória, realizado pelos serviços do Patrimônio Histórico, voltados tanto para pesquisadores dos vários arquivos municipais como para os frequentadores das 11 Casas Históricas (cursos, exposições, visitas monitoradas), bem como mediante os programas de socialização dos conhecimentos especializados para os memorialistas do Projeto de Memória Social do Cotidiano e pelos serviços às crianças e aos adolescentes com o programa Circuito Histórico (passeios monitorados de alunos das escolas municipais pelo centro antigo da cidade). E pela realização de congressos, seminários, colóquios, cursos e aulas públicas vinculados ao projeto de Direito à Memória;
- por meio de cursos, debates, seminários, exposições, oficinas e laboratórios artísticos do Projeto UniverCidade

dos Bairros, realizado nas Casas de Cultura, além de aulas públicas e mostras culturais regionais;

- por meio do Projeto “São Paulo dos 1000 Povos: Diga não ao preconceito. Diga sim à solidariedade”, envolvendo a criação da Embaixada dos Povos da Floresta, da Comissão Índios do Brasil e do Centro de Estudos e Documentação Afro-Brasileiro; e por meio de aulas públicas, palestras, debates e cursos sobre as questões básicas da cidade (saúde, saneamento, transporte, violência, sexualidade, trabalho, meio ambiente, moradia etc.), realizados pela Ação Cultural Regionalizada, juntamente com outras secretarias municipais, entidades e movimentos sociais das várias regiões da cidade;
- por meio do Projeto Direitos Fundamentais do Homem e do Cidadão, com cursos, ciclos de debates, ciclos de cinema e vídeo, publicações, exposições de rua e eventos de música e dança;
- por meio da recuperação e da ampliação dos acervos dos arquivos históricos e municipais (fotografias, documentos, vídeos, filmes, objetos) do Patrimônio Histórico e da Divisão de Pesquisa do Centro Cultural São Paulo;
- por meio da publicação de livros, revistas, boletins, catálogos, guias e agendas culturais.

## 2. Direito à fruição cultural

- por meio da gratuidade dos serviços e eventos da SMC;
- por meio da democratização do acesso aos teatros distritais e ao Teatro Municipal, tanto pela reformulação

- dos horários dos espetáculos como pela realização de espetáculos gratuitos e a preços populares;
- por meio de programas ao ar livre: São Paulo Música e Dança, Som do Meio Dia, Venha ao Vale, Circo Marimbondo, realizados pelo Departamento de Teatros; e pelas mostras culturais e pelos espetáculos promovidos pelas Casas de Cultura e pela Ação Cultural Regionalizada;
  - por meio das visitas monitoradas, exposições internas e de rua, espetáculos de música instrumental e coral, realizados pelas Casas Históricas;
  - por meio do envolvimento da população e dos criadores culturais em programas especiais para e com idosos, crianças, deficientes físicos, deficientes mentais, índios, negros, mulheres, movimentos sociais e movimentos sindicais; e por meio do Projeto Férias SP para crianças (em conjunto com as secretarias municipais de Educação, de Bem-Estar, de Esportes e de Abastecimento);
  - por meio dos programas de teatro infantil e de mamulengos, realizados pelo Centro Cultural São Paulo, pelas bibliotecas infanto-juvenis, pelo Departamento de Teatro e pela Escola de Iniciação Artística;
  - por meio das exposições de artes plásticas da Divisão de Artes Plásticas do Centro Cultural São Paulo e da Biblioteca Mário de Andrade;
  - por meio da cessão dos espaços da SMC para mostras culturais regionais, nacionais e internacionais ligadas a etnias e questões de gênero;
  - por meio das mostras e dos ciclos de cinema de arte do Centro Cultural São Paulo;



- por meio de construção, reforma, restauro e manutenção dos espaços culturais e da aquisição de equipamentos e acervos para seu pleno funcionamento.

### 3. **Direito à produção cultural**

- por meio de programas de subvenção e auxílio à produção cultural: editais públicos para incentivo à linguagem cênica (18 peças patrocinadas); editais públicos para incentivos ao cinema (oito longas e cinco curtas-metragens patrocinados); auxílios a museus, Cinemateca Brasileira, Fundação Bial, Fundação do Livro do Cego do Brasil, Associação de Produtores Teatrais de São Paulo (APETESP), Mostras Internacionais de Cinema, Projeto Viagem ao Centro da Terra; subvenção de projetos de oficinas culturais da União das Escolas de Samba de São Paulo, bem como de projetos culturais de movimentos sociais e sindicais;
- por meio de trabalhos coletivos e individuais de criação artística nos laboratórios e oficinas das Casas de Cultura, dos Teatros Distritais e do Centro Cultural São Paulo;
- por meio dos trabalhos coletivos e individuais de Memória Social, realizados nas Casas Históricas;
- por meio do apoio aos jovens artistas plásticos com o projeto A Arte na Escala Pública, da Divisão de Artes Plásticas do Centro Cultural São Paulo, envolvendo exposições, instalações de rua, cursos, seminários e oficinas;
- por meio do apoio ao trabalho de jovens poetas e escritores com o Projeto Literatura Hoje, do Núcleo de Literatura do Centro Cultural São Paulo, envolvendo

- publicações, cursos, seminários, oficinas literárias e publicação de livros;
- por meio da cessão dos espaços da SMC para grupos e movimentos culturais, intelectuais e artistas para realização de atividades autônomas (seminários, congressos, colóquios, espetáculos, exposições, mostras culturais etc.);
  - por meio da criação da Orquestra Experimental de Repertório, da reimplantação da Orquestra Sinfônica Jovem e da valorização dos Corpos Artísticos Estáveis do Teatro Municipal (orquestra, coral e balé) e dos Corpos Docentes das Escolas Municipais de Arte (Dança, Música e Iniciação Artística), graças a novo sistema de cargos e carreiras; bem como revalorização dos historiógrafos, arquivistas e museólogos do Departamento do Patrimônio Histórico, também com projeto de criação e reestruturação de cargos e carreiras;
  - por meio de festivais anuais de teatro amador;
  - por meio do apoio dado aos cartunistas, com a criação da Gibiteca Municipal Henfil;
  - por meio da publicação de obras de artistas, escritores, cientistas sociais e de movimentos sociais, sob a forma de coedições;
  - por meio do trabalho das Escolas Municipais de Arte, cujas grade curricular, forma de seleção e avaliação foram inteiramente reformuladas para garantir ampliação das atividades, melhoria de qualidade e maior número de alunos;
  - por meio da regulamentação, da implementação e do funcionamento da Lei de Incentivos Fiscais à Cultura e do PIC (apoio ao cinema);

- por meio do financiamento e da produção integral (libreto, música, coreografia, cenografia, iluminação, figurinos) de três óperas brasileiras, pelo Teatro Municipal: *Zero*, *Dom Casmurro* e *Ópera dos 500*;
- por meio da implementação, em caráter experimental, do primeiro Núcleo da Escola de Imagem (cinema e vídeo), destinada a trabalhadores que não podem cursar as escolas existentes por problemas financeiros e de horários;
- por meio da instalação de salas de ensaios para grupos teatrais da cidade;
- por meio de cursos e oficinas de artes cênicas, destinados a profissionais da área, realizados pelo Departamento de Teatros e pela Divisão de Artes Cênicas do Centro Cultural São Paulo;
- por meio da implantação do Mês Teatral (teatro de prosa) no Teatro Municipal.

#### 4. **Direito à participação**

- por meio da instituição dos colegiados de gestão em todos os departamentos e coordenadorias da SMC;
- por meio do estabelecimento dos colegiados de gestão nas Casas de Cultura;
- por meio do estímulo à auto-organização cultural em Fóruns Regionais de Cultura, realizados pelas Casas de Cultura e pela Ação Cultural Regionalizada;
- por meio da criação do Conselho de Arte do Teatro Municipal (conselho tripartite com representantes dos três Corpos Estáveis, diretores de arte e representantes de associações, grupos e movimentos teatrais da cidade);
- por meio da reimplantação do Conselho Municipal

- de Preservação Histórica e Ambiental (CONPRESP);
- por meio da formação de comissões tripartites (sociedade civil, direção da SMC, funcionários da SMC) para a realização dos programas dos Projetos Especiais;
  - por meio da formação de comissões tripartites (personalidades, entidades da sociedade civil, direção da SMC e funcionários da SMC) para lançamento de editais e julgamento de projetos a ser subvencionados;
  - por meio da criação da Embaixada dos Povos da Floresta e do Centro de Documentação de Atividades Artístico-Culturais Afro-Brasileiras;
  - por meio da formação do Conselho dos Direitos Indígenas (com a participação de representantes da União das Nações Indígenas, juristas, antropólogos, historiadores, filósofos, escritores), com: a) reuniões mensais (durante quatro anos), para definição de políticas nacionais e regulamentação da Constituição de 1988; b) realização de aulas públicas mensais sobre as culturas indígenas ministradas à população pelos membros da União das Nações Indígenas; c) realização, no edifício de exposições do Parque Ibirapuera, da exposição Índios no Brasil; d) publicação de três livros sobre a história e a cultura das nações indígenas brasileiras (*Índios do Brasil*, *Índios no Brasil*, *Arte e cosmologia indígenas*).
  - por meio da constituição do Conselho Municipal de Cultura, debatido em 1990 e 1991 com a sociedade e cujo projeto de lei foi aprovado pela Câmara Municipal em novembro de 1992;
  - e, evidentemente, o mais significativo: por meio das audiências públicas para a formulação dos orçamentos

anuais de cultura, ou seja, por meio do orçamento participativo.

Este breve resumo, inadequado porque não explicita a Cidadania Cultural como processo, mas a apresenta já realizada, serve, porém, para que se perceba que a decisão de tomar a cultura pelo prisma dos direitos e de realizar uma concepção democrática do trabalho e da vida culturais são possíveis, férteis e suscetíveis de multiplicação e inovação.

Entre três escolhas possíveis – a oficial autoritária, a populista e a neoliberal – fizemos uma quarta: aquela que restringe o Estado à condição de assegurador público de direitos, prestador sociopolítico de serviços e estimulador-patrocinador das iniciativas da própria sociedade, enfatizando a natureza de classe da nossa sociedade e a obrigação de uma política, se quiser ser moderna e democrática, de garantir direitos, quebrar privilégios, fazer ser público o que é público, abrir-se para os conflitos e para as inovações.

Em duas das tradições que recusamos – a oficial autoritária e a neoliberal –, procura-se o “impacto cultural” ou o “efeito de impacto”, geralmente obtido pelo monumental e por uma visão midiática e publicitária da cultura. Deliberadamente, a SMC recusou, à época, o modelo “impactante” e optou pela radicalidade, uma vez que, como já disse Marx, ser radical é apanhar as coisas pela raiz. Em uma cidade polarizada entre a carência extrema e o privilégio extremado, ser radical é difícil e muito simples: basta optar pela democracia.



# DIREITO À MEMÓRIA

*NATUREZA, CULTURA, PATRIMÔNIO  
HISTÓRICO-CULTURAL E AMBIENTAL*

## NATUREZA

A distinção entre natureza e Cultura é recente, pois, tal como a conhecemos, data do século XVIII. No entanto, a distinção entre natureza e ação humana (ética, política, história, técnica) é antiga e foi tematizada de várias maneiras pela filosofia, desde suas origens. Aqui, queremos mencionar três aspectos que tornam essa oposição desprovida de sentido no mundo contemporâneo: a concepção científica atual da natureza; a natureza tomada como patrimônio ambiental nacional; e a natureza como mercadoria.

Se partirmos da ideia de natureza, constataremos que esta se desdobra em vários sentidos. Tomada individualmente, ela é a *substância* (matéria e forma) dos seres, é princípio de vida ou princípio ativo que anima e movimenta um ser (donde a existência de expressões como “deixar agir a natureza” ou “seguir a natureza” para significar que se trata de uma força espontânea, capaz de gerar e de cuidar de todos os seres por ela criados e animados). E, como núcleo definidor de um ente, é a *essência* ou aquilo que constitui necessária e universalmente alguma coisa, determinando o conjunto de qualidades, propriedades e atributos que a fazem existir e agir tal como existe e age. Tomada como realidade físico-química e biológica, ou como a natureza, ela é a organização universal e necessária dos seres segundo uma ordem regida por leis inalteráveis. Neste sentido, caracteriza-se pelo ordenamento dos seres, pela regularidade dos fenômenos ou dos fatos, pela frequência, pela constância e pela repetição de encadeamentos fixos entre as coisas, isto é, de relações de causalidade entre elas. Em outros termos, a natureza é a ordem e a conexão universal e necessária entre as coisas, expressas em leis naturais.

Nesses três significados, um traço é comum: considera-se natural tudo o que existe no universo *sem a intervenção da vontade e da ação humanas*. Sob esse aspecto, natureza, de um lado, distingue-se do que é efeito de uma deliberação e uma decisão humanas e, de outro, opõe-se ao artificial, isto é, aos objetos técnicos e tecnológicos produzidos pelo trabalho. Essa distinção será crucial para o surgimento da distinção entre ela e a cultura, uma



vez que esta será pensada exatamente como tudo quanto depende da vontade e da ação humanas. Em outras palavras, a natureza é o conjunto de tudo quanto existe sem os humanos e é percebido por eles como o meio e o ambiente no qual vivem, significando tanto o conjunto das condições físicas onde vivemos como aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções vulcânicas). Ela é o mundo visível como meio ambiente externo, mesmo que nos afete interiormente.

Todavia, convém não nos esquecermos de algo fundamental. De fato, para as ciências contemporâneas, a natureza não é apenas a realidade externa, dada e observada, percebida diretamente por nós, mas é um objeto de conhecimento construído pelas operações científicas, um *campo objetivo* produzido pela atividade do conhecimento, com o auxílio de instrumentos tecnológicos. Neste sentido, a natureza, paradoxalmente, torna-se algo que passa a depender da interferência ou da intervenção humana, pois como *objeto científico*, a coisa natural não é simplesmente constatada, mas é *construída* cientificamente. Esse aspecto é de grande relevância porque com ele perde nitidez a distinção entre natural e artificial (ou técnico) e entre natural e humanamente voluntário, distinção que, um dia, foi decisiva para separar natureza e cultura. Pelo prisma da ciência contemporânea, a natureza torna-se uma noção ou um conceito produzido pelos próprios homens e, nesse caso, uma construção humana. Em outras palavras, a própria ideia de natureza torna-se um objeto cultural.

## CULTURA

Se, agora, nos voltarmos para a cultura, observaremos que dois são seus significados iniciais.

Vinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, cultura significava o cuidado do homem com a natureza. Donde, agricultura. Significava, também, cuidado dos homens com os deuses. Donde, culto. Significava ainda o cuidado com a alma e o corpo das crianças, com sua educação e sua formação. Donde, puericultura. A cultura era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e pelo refinamento de suas qualidades naturais (caráter, índole, temperamento). A cultura era, assim, a intervenção deliberada e voluntária dos homens sobre a natureza de alguém para torná-la conforme aos valores de sua sociedade. Dessa perspectiva, a cultura era a moral (o sistema de *mores* ou de costumes de uma sociedade), a ética (a forma correta da conduta de alguém graças à modelagem de seu *ethos* natural pela educação) e a política (o conjunto de instituições humanas relativas ao poder e à arbitragem de conflitos pela lei). Eis por que, na Antiguidade, surgiram duas narrativas míticas encarregadas de explicar como os humanos passaram do estado natural ao estado propriamente humano: em uma delas, a passagem se dá quando os homens abandonam a animalidade graças ao conhecimento do fogo e de seu manejo, isto é, quando passam a cozer os alimentos, a construir lugares em que o fogo seja conservado, isto é, os lares, e iniciam a forja de metais; em outra, a passagem

é narrada com a invenção da linguagem, isto é, quando os homens abandonam a animalidade graças à descoberta da palavra como expressão do pensamento. No primeiro mito, a passagem do natural ao humano é atribuída ao trabalho; no segundo, à sociabilidade comunicativa.

A partir do século XVIII, cultura, porém, ganha um novo sentido, passando a significar os *resultados* daquela formação ou educação dos seres humanos, de seu trabalho e de sua sociabilidade, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições: as artes, as ciências, a filosofia, os ofícios, a religião e o Estado. Na medida em que o pensamento da Ilustração conserva a ideia antiga de que a cultura é advento do estado social e da vida política, isto é, da *vita civile*, cultura torna-se sinônimo de *civilização*, como expressão dos costumes e das instituições enquanto efeitos da formação e da educação dos indivíduos, do trabalho e da sociabilidade.

Em seu sentido antigo, a cultura era o aprimoramento da natureza humana por meio da educação entendida em sentido amplo, isto é, como formação das crianças pela sua iniciação à vida da coletividade por meio do aprendizado de música, dança, ginástica, arte da guerra, gramática, poesia, oratória, lógica, história, filosofia etc. Culta era a pessoa moralmente virtuosa, politicamente consciente e participante, intelectualmente desenvolvida pelo conhecimento das ciências, das artes e da filosofia, de sorte que a divisão social das classes era sobredeterminada pela distinção entre cultos (os senhores) e incultos (escravos, servos e homens livres pobres), e a distinção entre os povos se fazia pela designação do outro como bárbaro.

Podemos observar que, neste primeiro sentido, cultura e natureza não se opõem. Os humanos são considerados seres naturais, embora diferentes dos animais e das plantas. Sua natureza, porém, não pode ser deixada por conta própria, porque tenderá a ser agressiva, destrutiva, ignorante, precisando por isso ser educada, formada, cultivada de acordo com os ideais de sua sociedade. Assim como a agricultura retira da terra os melhores frutos e o adestramento dos animais os torna mais proveitosos aos homens, assim também um ser humano alcança sua verdadeira humanidade pelo cultivo de seu corpo e de seu espírito. A cultura é uma *segunda natureza*, que a educação e os costumes acrescentam à primeira natureza, isto é, uma natureza *adquirida*, que melhora, aperfeiçoa e desenvolve a natureza *inata* de cada um.

No segundo sentido, isto é, naquele formulado a partir do século XVIII, tem início a separação e, posteriormente, a oposição entre natureza e cultura. Os pensadores consideram, sobretudo a partir de Kant, que há entre o homem e a natureza uma diferença essencial: esta opera mecanicamente de acordo com leis necessárias de causa e efeito, mas aquele é dotado de liberdade e razão, agindo por escolha, de acordo com valores e fins. A natureza é o reino da necessidade causal, do determinismo. A humanidade ou cultura é o reino da finalidade livre, das escolhas voluntárias e racionais, dos valores, da distinção entre bem e mal, verdadeiro e falso, justo e injusto, sagrado e profano, belo e feio. Se a natureza é o reino da necessidade, a cultura é o reino da vontade, da finalidade e da liberdade tais como se exprimem na ética, na política, nas artes, nas ciências e na filosofia.

À medida que este segundo sentido foi prevalecendo, cultura passou a significar, em primeiro lugar, as obras humanas que se exprimem em uma civilização, mas, em segundo lugar, passou a significar a relação que os humanos, socialmente organizados, estabelecem com o tempo e com o espaço, com os outros humanos e com a natureza, relações que se transformam e variam em condições temporais e sociais determinadas. Agora, cultura torna-se sinônimo de história. A natureza é o reino da *repetição*; a cultura, o da *transformação racional*; portanto, é a relação dos humanos com o tempo e no tempo.

Entendida como civilização, a cultura passa a significar o aprimoramento e o aperfeiçoamento da humanidade. Entendida como história, introduz a ideia de progresso. Dessa perspectiva, a Ilustração retoma a distinção antiga entre cultos e bárbaros e define graus e estágios de civilização para classificar as culturas em atrasadas e avançadas, classificação que terá um peso ideológico decisivo no momento em que a antropologia social, sob o signo do etnocentrismo e do colonialismo, distinguir as culturas em primitivas e modernas.

## CULTURA E HISTÓRIA

Foram Hegel e, depois dele, Marx que enfatizaram a cultura como história. Para o primeiro, o tempo é o modo como o Espírito Absoluto ou a razão se manifesta e se desenvolve através das obras e instituições – trabalho, religião, artes, ciências, filosofia, instituições

sociais, instituições políticas. A cada período de sua temporalidade, o Espírito ou razão engendra uma cultura determinada, que exprime o estágio de desenvolvimento espiritual ou racional da humanidade em uma sequência de civilizações que se iniciam no Oriente e terminam no Ocidente – China, Índia, Egito, Israel, Grécia, Roma, Inglaterra, França, Alemanha seriam fases da vida do Espírito ou da razão, cada qual exprimindo-se com uma cultura própria e ultrapassada pelas seguintes, em um progresso contínuo.

Para Marx, o espiritualismo ou idealismo hegeliano é, evidentemente, inaceitável. A história-cultura não é o desenvolvimento da vida do Espírito Absoluto, mas o modo como, em condições determinadas e não escolhidas por eles, os homens produzem materialmente (pela divisão social do trabalho e pela organização econômica) sua existência e dão sentido a essa produção material. A história-cultura não narra o movimento temporal do Espírito, mas as lutas reais de seres humanos reais que produzem e reproduzem suas condições materiais de existência, isto é, produzem e reproduzem as *relações sociais*, pelas quais se distinguem da natureza e diferenciam-se uns dos outros em classes sociais antagônicas. Por esse prisma, o movimento da história-cultura é realizado pela luta das classes sociais para vencer formas de exploração econômica, opressão social e dominação política. Despotismo asiático, modo de produção antigo (Grécia, Roma), modo de produção feudal (Idade Média), capitalismo comercial ou mercantil, capitalismo industrial são as maneiras pelas quais surgem e se organizam as formações sociais, internamente divididas por lutas, cujo fim dependerá da capacidade de organização

política e de consciência da última classe social explorada (o proletariado, produzido pelo capitalismo industrial) para eliminar a desigualdade e a injustiça históricas.

Apesar da diferença entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Marx, há um aspecto que lhes é comum no que respeita à relação e à distinção entre natureza e cultura: para ambos, a emergência da cultura se dá com o surgimento do trabalho. De fato, pelo trabalho os homens não transformam simplesmente a natureza, mas a humanizam, pois um produto do trabalho exprime a subjetividade do produtor, que nega a naturalidade do objeto ao imprimir-lhe sua vontade, seu desejo e seus fins. Uma mesa de madeira é uma não árvore, uma estátua de mármore é uma não pedra, um manto de linho é uma não planta. A humanização ou subjetivização da natureza pelo trabalho indica, portanto, que a cultura é uma negação determinada da natureza enquanto mera natureza. Com o trabalho, a cultura surge como desnaturalização da natureza.

Sob esse aspecto, podemos dizer que Hegel e Marx retomam a ideia fundadora da modernidade e que se encontra explicitada pela primeira vez na obra de Francis Bacon, no século xvii. No primeiro aforisma do *Novum Organon*, Francis Bacon introduz a figura do homem como “ministro e intérprete da natureza”. Ao mesmo tempo, afirma que o homem opera e compreende exatamente tanto e tão longe quanto vá na observação das coisas naturais, não podendo saber mais nem ir mais longe do que isto. No quarto aforisma, declara que a operação humana é a de retirar ou juntar, porque o restante a natureza faz sozinha. Ao homem cabe o

trabalho, e um trabalho particular: restaurar o Jardim do Paraíso, reconstituindo a obra da criação por meio das ciências e das artes.

A natureza é movimento. Isto significa que possui em si mesma a força para criar e mudar as coisas, ou melhor, as *formas* das coisas, a essência e a estrutura secreta delas. Calor interno, a natureza é vida, fecunda e feminina, como indica seu nome *natura*, de *nasco-nascor*, nascer e ser nascido. Age de dentro de si mesma e a partir de si mesma. Existe em três estados diferentes: em liberdade – quando engendra as espécies; na errância – quando “submetida à revolta e corrupção da matéria”, engendra monstros; e jugulada – quando, submetida pela arte e pelo ministério humanos, produz as coisas artificiais. Fêmea, a natureza pede um macho, um agente que dirija seu movimento ou que também a ponha em movimento: é esta a operação do homem e da arte, agindo para que a natureza faça nascer, de seu interior, sua prole. Se a arte (isto é, a técnica) não é, como supunham os antigos, imitação da natureza, e sim é “o homem acrescentado à natureza”, é porque as coisas naturais e artificiais não diferem pela *forma*, “mas somente quanto à causa eficiente”, de sorte que o homem tem poder sobre a natureza quando pode agir sobre sua causalidade. O terceiro aforismo do *Novum Organon* afirma que “saber é poder”, mas acrescenta uma condição fundamental para isso: “a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece”. Obedecê-la é conhecer-lhe as formas e o movimento. Vencê-la é alterar-lhe o movimento para alterar-lhe as formas. A natureza, escreve Bacon, oferece seus segredos não tanto quando se encontra em liberdade, mas preferencialmente quando



é *constricta et vexata*, isto é, atormentada pelo homem, que a arranca de seu estado natural para modelá-la.

Na perspectiva de Marx, a oposição entre natureza e cultura tende a desfazer-se, sobretudo a partir do modo de produção capitalista no qual tudo (coisas e humanos) é reduzido à condição de mercadoria. Sob o reino da mercadoria, a natureza se torna o conjunto, supostamente inesgotável, de matérias-primas para a ação econômica e já não há sentido em supor que o natural e o cultural se distingam, pois o natural tornou-se mercadoria, efeito da apropriação e da exploração humana da natureza.

Estamos, assim, diante de dois resultados históricos que tendem a apagar a distinção entre natureza e cultura: de um lado, como observamos acima, para a ciência contemporânea, a natureza é uma construção intelectual; de outro, para o marxismo, a natureza é uma mercadoria como outra qualquer. O fato de que paguemos por água ou para habitar um lugar em que o ar não esteja poluído, assim como a existência da indústria do turismo (que vende emoções para quem deseja fruir de paisagens) são pequeninos sinais de que a natureza, como realidade externa e independente dos homens, tornou-se ficção. E, como veremos adiante, a expressão “patrimônio ambiental” indica claramente que “a natureza” tornou-se um fato cultural.

## A ORDEM SIMBÓLICA

A questão que ocupou a antropologia social em seu nascimento foi a de determinar em que momento e de

que maneira os humanos se afirmam como diferentes da natureza, dando origem ao mundo cultural. Tradicionalmente, como vimos, a filosofia afirmara que os humanos diferem da natureza graças à linguagem e à ação racional voluntária ou a liberdade. O antropólogo, sem negar essa afirmação, procurou algo mais profundo para marcar o início da cultura. Assim, desde Lévi-Strauss, considera-se que a diferença homem-natureza se inicia quando os humanos decretam uma lei que não poderá ser transgredida sem levar o culpado à morte, exigida pela comunidade: a lei da proibição do incesto, desconhecida pelos animais. Também, desde Lévi-Strauss, a diferença homem-natureza é estabelecida quando os humanos definem uma lei que, se transgredida, causa a ruína da comunidade e do indivíduo: a lei que separa o cru e o cozido, desconhecida dos animais. Observa-se que Lévi-Strauss toma dois mitos – o de Édipo e o de Prometeu dando fogo aos homens – para explicar a passagem da natureza à cultura.

É possível perceber que a antropologia social busca algo que demarque o momento da separação humano-natural como o instante de surgimento da cultura. Esse algo é uma regra ou norma humana que opera como *lei* universal, isto é, válida para todos os homens e para toda a comunidade. Em outras palavras, assim como a natureza é o reino necessário da lei de causalidade, a cultura somente terá sentido universal se puder contrapor à lei natural uma lei humana, pois uma lei significa a presença de uma norma e de uma regra que são experimentadas como universais e necessárias. Isso significa que, paradoxalmente, a antropologia social não vai em busca, à maneira da

filosofia da Ilustração e do Idealismo alemão, do instante em que natureza e cultura se opõem graças à oposição entre necessidade e vontade ou entre necessidade e liberdade, mas procura como instante de emergência da cultura a presença de algo que possui, para os humanos, o peso de uma necessidade universal. Se a cultura não possuir necessidade e universalidade, não terá força para separar-se da natureza. A lei da proibição do incesto e a lei da proibição da ingestão de alimentos crus devem, portanto, ser sentidas como universais e necessárias, ainda que sejam fruto de uma decisão humana.

A lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas do trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas do poder etc.). A lei não é uma simples proibição para certas coisas e obrigação para outras, mas é a afirmação de que os humanos são capazes de criar uma ordem de existência que não é simplesmente natural (física e biológica). Esta ordem é a *ordem simbólica*.

Um símbolo, sabemos, é alguma coisa que se apresenta no lugar de outra e presentifica algo ausente. Dizer que a cultura é a invenção de uma ordem simbólica é dizer que nela e por ela os humanos atribuem à realidade significações novas por meio das quais são capazes de se relacionar com o ausente. A presentificação do ausente é obra da linguagem, do trabalho, do sentimento da diferença temporal (passado, presente, futuro) e, portanto, da percepção do possível e do impossível, e

da diferenciação espacial (próximo, distante, grande, pequeno, alto, baixo). Graças a eles, os homens instituem a diferença entre o permitido e o proibido, o visível e o invisível (os deuses, o passado, o distante no espaço), o sagrado e o profano, assim como valores atribuídos às coisas e aos humanos (bom, mau, justo, injusto, verdadeiro, falso, belo, feio).

Linguagem (palavras, gestos, sinais, escrita, monumentos), trabalho (humanização da natureza), relação com o tempo e o espaço enquanto valores, diferenciação entre sagrado e profano, determinação de regras e normas para a realização do desejo, percepção da morte e doação de sentido a ela, percepção da diferença sexual e doação de sentido a ela, interdições e punição das transgressões, determinação da origem e da forma do poder legítimo e ilegítimo, criação de formas expressivas para a relação com o outro, com o sagrado e com o tempo (dança, música, rituais, guerra, paz, pintura, escultura, construção da habitação, culinária, tecelagem, vestuário etc.) são as principais manifestações do surgimento da cultura.

Em termos antropológicos, cultura se diz em três sentidos principais. Ela é:

- 1) a criação da ordem simbólica da *lei*, isto é, de sistemas de interdições e obrigações, estabelecidos a partir da atribuição de valores a coisas (boas, más, perigosas, sagradas, diabólicas), a humanos e às suas relações (diferença sexual e proibição do incesto, virgindade, fertilidade, puro-impuro, virilidade; diferença etária e forma de tratamento dos mais velhos e mais jovens; diferença de autoridade e formas de relação com

o poder etc.) e aos acontecimentos (significado da guerra, da peste, da fome, do nascimento e da morte, obrigação de enterrar os mortos, proibição de ver o parto etc.);

- 2) a criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Os símbolos surgem tanto para representar como para interpretar a realidade, dando-lhe sentido graças à presença do humano no mundo;
- 3) o conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelos quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Este conjunto funda a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração em geração.

Cultura é, pois, a maneira pela qual os humanos se humanizam e, pelo trabalho, desnaturalizam a natureza por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística. O trabalho, a religião, a culinária, o vestuário, o mobiliário, as formas de habitação, os hábitos à mesa, as cerimônias, o modo de relacionar-se com os mais velhos e os mais jovens, com os animais e com a terra, os utensílios, as técnicas, as instituições sociais (como a família) e políticas (como o Estado), os costumes diante da morte, a guerra, as ciências, a filosofia, as artes, os jogos, as festas, os tribunais, as relações amorosas, as diferenças sexuais e étnicas, tudo isso constitui a cultura como invenção da relação com o Outro – a natureza, os deuses, os

estrangeiros, as etnias, as classes sociais, os antepassados, os inimigos e os amigos.

## PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

Mais recente do que a ideia de cultura é a de patrimônio cultural, pois surge somente com a invenção da ideia de nação, no século XIX.

A ideia de patrimônio cultural ou histórico-cultural, como preferem alguns, costuma associar-se a três aspectos: 1) o conjunto de monumentos, documentos e objetos que constituem a memória coletiva; 2) as edificações cujo estilo desapareceu e cujos exemplares devem ser conservados a título de lembrança do passado da coletividade; 3) as instituições públicas encarregadas de zelar pelo que foi definido como patrimônio da coletividade: museus, bibliotecas, arquivos, centros de restauro e preservação de monumentos, documentos, edificações e objetos antigos.

### a) os suportes da memória

Monumentos, documentos, coleções, objetos antigos e ícones constituem os suportes da memória, ou seja, a expressão objetivada da lembrança coletiva.

Monumento vem do latim, *monumentum*, derivado de três vocábulos latinos: *monere*, recordar ou lembrar; *mementi*, lembrar-se; *mementum*, a lembrança ou recordação. *Monumentum* significa: sinal do passado; o que evoca o passado; o que perpetua o passado. Na Antiguidade, eram monumentos as obras comemorativas,

como os arcos de triunfo, os troféus e as estátuas; mas também os túmulos e os atos escritos dos detentores do poder, isto é, seus decretos (por isso, na Bíblia é dito que Moisés recebeu de Deus a lei gravada na pedra, os romanos se referiam à lei fundadora da Roma Republicana como a Lei das Doze Tábuas, e o célebre Código de Hamurabi estava inscrito em uma coluna de mármore). O monumento se oferece como *testemunho do passado* da perspectiva do vencedor (as expressões do triunfo) e do poder (a instituição da lei).

Documento vem do latim, *documentum*, derivado do verbo latino *docere*, ensinar. *Documentum* era a prova judicial apresentada como testemunho escrito em um tribunal. Quando, nos séculos XVI e XVII, juristas franceses se tornam historiógrafos, os documentos são considerados *provas* e *fontes* do passado, fundamento de uma história veraz. Essa concepção foi mantida pelos historiadores quando, a partir do século XIX, a história se tornou uma ciência. Nos anos transcorridos entre 1960 e 1990, os historiadores realizaram o que ficou conhecido como “revolução documental”, articulando a história a outras ciências humanas (antropologia, sociologia, linguística, semiologia, arqueologia) a fim de determinar as condições da produção dos próprios documentos, ou seja, a história das provas históricas. Além disso, do ponto de vista qualitativo, a revolução documental levou à ampliação do conceito de documento para além do escrito, de maneira a alcançar a memória oral e constituir uma nova disciplina, a história oral, e incluir pinturas, esculturas, fotografias, filmes, cartões postais; e, do ponto de vista quantitativo, conduziu à elaboração de

bancos de dados informatizados, postos à disposição dos interessados.

As coleções memoriosas se referem ao controle do tempo, do espaço e da linguagem. Assim, o calendário é a coleção do tempo numerado, isto é, dos dias, semanas e meses como referência do profano ao sagrado (por exemplo, a distinção antes de Cristo e depois de Cristo; sábado é o dia do deus Saturno – em inglês, *Saturday*; domingo, o dia do Senhor – em latim, *dominus*<sup>1</sup>; janeiro, mês de Jano, março, mês de Marte); do social ao Estado (por exemplo, julho é dedicado à linhagem Júlia, a que pertencia Júlio César; agosto, ao imperador romano Augusto); e do social a si mesmo ou do Estado a si mesmo (como os nomes dos meses no calendário instituído pela Revolução Francesa de 1789 no Ano I da República; ou a expressão III Reich, em que o “terceiro” não se refere à cronologia e sim à concepção milenarista, na qual o “terceiro tempo” é o tempo da perfeição e da felicidade). O calendário é, pois, emblema do poder de sacerdotes, reis, imperadores, autocratas e revolucionários, ainda que sua confecção seja obra de astrólogos ou astrônomos, explicando o aparecimento de um objeto no qual se cruzam todos esses elementos, o almanaque. O atlas ou mapa-múndi é a coleção do espaço como coleção de lugares. Embora seja confeccionado por cartógrafos e geógrafos, sua propriedade e seu uso são definidos,

1. Em outras línguas (italiano, francês, espanhol, inglês), os dias da semana conservam a origem religiosa: *lunes*, *monday*, *lundi* – dia da deusa Lua; *martedì*, *mercredi* – dia do deus Marte; *viernes*, *vendredi* – dia da deusa Vênus; *samedi*, *saturday* – dia do deus Saturno etc.



inicialmente, pelos detentores do poder, uma vez que os mapas estão a serviço da guerra, do mercado e da geopolítica. O dicionário e a enciclopédia são coleções da linguagem, dos nomes próprios e comuns, dos feitos e objetos, das artes, ciências e técnicas que constituem a memória social total e a controlam.

O objeto antigo é aquele que alguns estudiosos chamam de “objeto marginal”, ou seja, o objeto que perdeu funcionalidade prática e ganhou a função de *signo*, passando a significar o tempo. Para ser um suporte da memória, o objeto antigo ou marginal deve ser algo definitivo ou terminado (nada lhe pode ser acrescentado ou retirado), trazer em si mesmo as marcas de sua autenticidade (não pode ser forjado), figurar um “mito de origem” (isto é, ser um talismã), ser anacrônico (isto é, sem relação com o tempo presente, pois é o anacronismo que lhe dá valor) e organizar o mundo como constelação simbólica. Precisa ser um objeto único, pois não assinala o tempo industrial dos produtos em série, mas o tempo artesanal, em que cada artefato é diverso de todos os outros. Diferentemente do monumento e do documento, o objeto antigo não está referido ao poder e sim ao *prestígio*. Por isso, embora possa ser visto em museus, seu espaço preferencial é o mercado de antiguidades.

A esses suportes da memória correspondem instituições públicas de guarda, preservação, restauro e pesquisa, isto é, museus, bibliotecas e arquivos. Ou instituições privadas: coleções abertas ou não ao público, mercado de antiguidades e fundações de bancos de dados.

## **b) a ideia de patrimônio histórico-cultural**

Em um ensaio sobre a origem dos objetos que constituem o patrimônio histórico-cultural, Krisztoff Pomian<sup>2</sup> observa que os primeiros objetos que iriam formar a ideia de patrimônio eram os *semióforos* (do grego *semeion*, sinal, e *phoóos*, expor, carregar, brotar). Pessoas, lugares, objetos, animais, meteoros, constelações, acontecimentos, instituições, estandartes, pinturas em navios e em escudos, relíquias podem ser semióforos, pois um semióforo é alguma coisa ou algum acontecimento cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica, por seu poder para estabelecer uma mediação entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano, o presente e o passado, os vivos e os mortos, e destinados exclusivamente à visibilidade e à contemplação, porque é nisso que realiza sua significação e sua existência. Um semióforo é algo único (por isso dotado de aura) e uma significação simbólica dotada de sentido para uma coletividade. Mediador entre o visível e o invisível, é dotado de valor sacral e político, mas não de valor de uso.

Os semióforos, explica Pomian, deram origem às coleções. Estas possuíam os seguintes traços distintivos: 1) um conjunto de objetos naturais ou de artefatos mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das atividades econômicas; 2) tais conjuntos são mantidos em um local especial ou são cercados de ações especiais visando à sua proteção; 3) esses conjuntos de objetos têm como finalidade ser expostos ao olhar de um contemplador ou de um espectador; 4) os objetos assim

2. POMIAN, Krisztoff. “Entre le visible et l’invisible”, *Lire*, n. 3, 1987.

protegidos são considerados dotados de valor especial, isto é, são considerados preciosos, embora estejam fora do circuito econômico – não possuem valor de uso e possuem valor de troca, mas fora do circuito econômico, isto é, possuem valor de mercado; 5) tais objetos não possuem nenhuma função senão a de ser contemplados e de conferir prestígio a quem os possui.

Esse tipo de coleção esteve ligado, na Antiguidade, a algumas instituições específicas: o museu (no sentido religioso do termo, isto é, local consagrado às Musas, deusas protetoras das artes e das ciências), no qual os objetos eram trazidos como oferendas, sacralizados, concebidos como mediadores entre os homens e os deuses ou entre o profano e o sagrado, e postos para a contemplação de visitantes, crentes e peregrinos; os tesouros dos príncipes, em geral pedras preciosas e metais preciosos, os *regalia* exibidos nas cerimônias principescas, nas festas régias e nos cortejos fúnebres; os espólios de guerra e os dons das embaixadas, retirados do circuito econômico e guardados nos tesouros de reis e de comandantes militares, preservados e exibidos para círculos restritos como signos de prestígio; os tesouros dos templos, isto é, relíquias, objetos sagrados (vestes, armas, partes do corpo de um herói) e os objetos funerários, guardados por ordens sacerdotais e religiosas como signo de prestígio.

Todos os objetos naturais e todos os artefatos, todos os monumentos e documentos, todos os espólios e relíquias que se tornam semióforos pressupõem, de um lado, uma hierarquização social dos objetos, em que os inferiores são dotados de simples valor de uso e de valor de troca e os superiores ou significantes são dotados de poder e prestígio.

Essa hierarquia, por seu turno, distingue, segundo o poder e o prestígio, os indivíduos ou grupos que não possuem e os que possuem semióforos, são seus proprietários, guardiães, conservadores e exibidores. Chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, e chefias religiosas, detentoras do saber sagrado, isto é, reis, príncipes, pontífices, foram os primeiros detentores de semióforos. A eles, a sociedade moderna acrescentou os humanistas (que pelo estudo do passado recuam as fronteiras do tempo), os cientistas (que pelo estudo das coisas ampliam as fronteiras do espaço) e os artistas (cujas obras trazem perenidade e eternidade ao mundo). A eles, os séculos XIX e XX viram acrescentarem-se os detentores do dinheiro que, como mercadoria universal, tem o poder de fazer crescer a quantidade de objetos semióforos, que se tornam insígnia não só de poder e prestígio, mas também de *riqueza*.

Ora, a hierarquia política, a religiosa e a da riqueza passaram a disputar a posse dos semióforos, bem como a capacidade para produzi-los e exhibi-los: a religião, estimulando os milagres (que geram novos lugares sagrados, novos santos e novas relíquias); o poder político, estimulando a propaganda (que produz novos lugares, novas pessoas e novas datas para o culto cívico); e o poder econômico, estimulando tanto a aquisição de objetos para convertê-los em semióforos (por meio de coleções privadas) como o surgimento de novos saberes encarregados de produzir novos semióforos (arqueologia, paleontologia, etnologia, história da arte). É nessa disputa de prestígio, poder e riqueza que o Estado-nação inventa a ideia de *patrimônio cultural da nação* como patrimônio artístico, histórico e geográfico, ou seja, aquilo que o poder político

detém contra o poder religioso e o poder econômico. Em outras palavras, os semióforos religiosos são particulares a cada crença, os semióforos da riqueza são propriedade privada, mas o patrimônio cultural é nacional ou coletivo e sua função é celebrar os feitos da nação.

Por que o Estado-nação se viu compelido a inventar o patrimônio cultural nacional: museus públicos, bibliotecas públicas, arquivos públicos, monumentos, meio ambiente? Por dois motivos principais. Em primeiro lugar, pela pressão de uma classe média crescente que, não tendo poder nem riqueza, deseja ter acesso aos objetos-significações, forçando o Estado à criação das instituições públicas de patrimônio cultural e ambiental. Em segundo, como consequência da luta de classes, pois se cada classe social instituir seus próprio semióforos, definindo sua maneira de relacionar-se com o tempo, o espaço, o invisível e o sagrado, os conflitos sociais não poderão ser controlados pela classe dominante nem por seu Estado. Por esse motivo, o primeiro semióforo instituído pelo Estado foi a própria ideia de *nação*, sujeito e objeto dos cultos cívicos que ela presta a si mesma. A partir da nação, instituem-se os semióforos *nacionais* e com eles o patrimônio cultural e ambiental e as instituições públicas encarregadas de guardá-los, conservá-los e exibi-los.

É esse acontecimento histórico que leva, gradualmente, com a ideia de *patrimônio ambiental*, a integrar o meio ambiente entre os objetos semióforos. Não se trata, como na Antiguidade, da eleição de lugares, estrelas, planetas, constelações, montanhas, lagos e rios nos quais o sagrado e o invisível se manifestam, mas da ideia de que a natureza, enquanto *território nacional*, deve ter algumas de suas

partes preservadas e publicamente exibidas. Em outras palavras, assim como na Antiguidade o semióforo natural era um objeto cultural, assim também, com o Estado-nação, a natureza é um objeto cultural, é uma ideia, uma significação e não uma simples coisa externa. Em resumo, a oposição natureza–cultura não tem validade aqui.

Na sociedade contemporânea, na qual vigora a ideologia pós-moderna, a ideia de patrimônio cultural e ambiental é acrescida de três inovações:

- a ideia pós-moderna de que as cidades são “empórios de estilos e de imagens”, sistemas descentrados de sinais, exigindo por isso a multiplicação quantitativa de objetos do patrimônio, com a multiplicação de “objetos históricos”, surgindo o museu do telefone, o do rádio, o do disco, o do cinema, o do telégrafo, o do avião, o do selo, o do automóvel, e assim por diante;
- a ideia de que as cidades enquanto tais são museus em um sentido novo: reservam-se edifícios e logradouros, parques e rios, lagos e bosques aos quais se atribui a qualidade de semióforos, de maneira a garantir, de um lado, que todo o restante possa ser devastado pela especulação imobiliária e, de outro, que a preservação cultural e ambiental produza o “retorno positivo de imagem” aos governantes, além de isenções fiscais para empresas privadas que se dispõem à “preservação”. Em outras palavras, o patrimônio cultural e ambiental, que era fonte de poder para o Estado-nação, torna-se simplesmente uma questão econômica e política de *marketing*;
- a inversão do sentido originário do semióforo, a partir do surgimento do mercado de “antiguidades”. De fato, como vimos, o semióforo é justamente o objeto retirado

do circuito econômico porque possui função simbólica. Com o surgimento e o crescimento do mercado de “antiguidades”, surge a ideia de que qualquer objeto, documento, texto pode aceder à condição de objeto-significação ou de objeto histórico a partir das decisões de determinado tipo de mercado sobre o que é “antigo”. Sob a ação do autodenominado pós-modernismo, novamente a oposição entre natureza e cultura perde validade, agora, porém, porque tudo é mercadoria e tudo é objeto de *marketing*. A universalização do mercado capitalista é exatamente o que permite a “defesa” do chamado patrimônio ambiental, uma vez ela se institui no exato momento em que a natureza é devastada, pois o “patrimônio” elege, segundo critérios econômicos, o que deve e pode ser retirado do circuito da atividade econômica. O que não nos deve surpreender, já que a natureza tornou-se uma construção científica e mercantil.

## DIREITO À MEMÓRIA: UMA OUTRA POLÍTICA CULTURAL

*Nunca houve um monumento  
de cultura que também não fosse  
um monumento da barbárie.*

Walter Benjamin

No ensaio “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, o filósofo Merleau-Ponty<sup>3</sup> afirma que o

3. MERLEAU-PONTY, Maurice. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”.

museu e a biblioteca nem sempre são benfazejos, pois frequentemente levam ao abandono da forma nobre da memória para celebrá-la em sua forma mísera e pomposa.

A forma mísera e pomposa da memória pretende oferecer uma *sobrevida* às obras de arte e de pensamento, arrancadas do contexto onde possuíam sentido. Busca produzir uma unificação e uma continuidade *externas* às obras de arte e de pensamento, recalcando o fato de que artistas e pensadores não ignoram seus ascendentes e descendentes, isto é, a unidade e a continuidade *internas* às obras, que lhes permite ter uma história. Oferece à contemplação a história do *morto*, ou seja, do consagrado e oficial, fabricando uma história de eventos que ignora ou oculta a história dos adventos, na qual o *vivo* e o *novo* retomam o passado em um presente que o transforma e lhe muda o sentido.

A forma nobre da memória apanha as obras de arte e de pensamento como instituintes, porque abrem campos de criação e de pensamento que não poderiam existir sem elas, e como instauradoras de posteridade, porque suscitam novas criações e novos pensamentos, pois uma obra só é memorável graças ao excesso das suas significações com relação aos significantes ou aos signos disponíveis nos quais se expressa, excesso que a faz ser retomada por outros, que a continuam, transformam ou destroem. Em seu presente, a obra instaura a possibilidade de um futuro. Assim, a forma nobre da memória apanha

cio". São Paulo: Editora Abril, coleção Os Pensadores , 1975.



as obras de arte e de pensamento como *trabalho*, que se realiza para dar expressão e sentido ao que ainda não foi visto, dito, pensado ou feito, àquilo que, no presente, pede e exige expressão.

Por isso, diz Merleau-Ponty, não se pode ir ao museu e à biblioteca como ali vão espectadores, para contemplar sob uma luz mortiça obras penduradas em paredes, cercadas de vidros protetores, livros enfileirados em estantes mal iluminadas e poeirentas, esquecendo as dores e alegrias, os conflitos e as descobertas, a solidão e a solidariedade que lhes deram existência. É preciso ir ao museu e à biblioteca como ali vão artistas e pensadores, para participar das lutas e aventuras, das venturas e desventuras, dos infortúnios e glórias do trabalho da criação e da descoberta, da retomada do passado para a invenção do futuro.

A miséria pomposa não é, porém, o único aspecto da concepção oficial e celebrativa do patrimônio histórico-cultural. Quando acompanhamos a invenção dos semióforos, pudemos observar que são instituídos para afirmar uma história determinada, a dos poderosos e vencedores, concebida como una e única, linear, contínua e progressiva. Por isso, também é preciso retomar as considerações de Walter Benjamin quando, na Tese 7 de “Sobre o Conceito de História”, escreve:

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. [...] todos os bens culturais que ele [o materialista histórico] vê têm uma origem que ele

não pode contemplar sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também ao duro, penoso e anônimo trabalho de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.<sup>4</sup>

As políticas de patrimônio histórico, cultural e ambiental estariam condenadas à forma mísera e pomposa da memória e à celebração da história do vencedor? Ou é possível outra política? A resposta a esta segunda pergunta é: sim.

De 1989 a 1992, durante o governo municipal do Partido dos Trabalhadores na cidade de São Paulo, o Departamento do Patrimônio Histórico (DPH), órgão da Secretaria Municipal de Cultura, realizou o projeto Direito à Memória, cujo ponto de partida foi a luta contra

uma sociedade destituída de cidadania em sentido pleno, se por esta palavra entendermos a formação, a informação e a participação múltiplas na construção da cultura, da política, de um espaço e um tempo coletivos. [...] Fazer com que nossa produção incida sobre a questão da cidadania implica fazer passar a história e a política de preservação e construção do passado pelo crivo de sua significação coletiva e plural. [...] A construção de um outro horizonte historiográfico se apoia na possibilidade de recriar a memória dos que

4. BENJAMIN, Walter. "O Conceito de História". In: *Obras Escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 225.

perderam não só o poder, mas também a visibilidade de suas ações, resistências e projetos.<sup>5</sup>

Memória contestadora do triunfalismo dos poderes estabelecidos, que desorganizaram o espaço, o tempo e a participação, a história dos vencidos (em contraposição ao que Benjamin chamou de história do vencedor) não é sacralização e construção de uma história contínua e única, pois isso seria simplesmente transferir para movimentos populares e sociais os mesmos procedimentos de apropriação do passado usados pela história do vencedor. De fato, “é necessário ter claro que o espaço da cidadania, que permite a produção de uma história e de uma política democrática de patrimônio histórico, não necessita ser preenchido por um novo herói”.<sup>6</sup>

Do que se tratava? De tornar visível a disputa pela memória social, deixando aparecer ações até então invisíveis, capazes de questionar as significações institucionalizadas com que a sociedade constrói para si mesma seu próprio significado. Por isso mesmo, tratava-se de uma prática reflexiva sobre a concepção de patrimônio histórico, cultural e ambiental:

queremos tratá-lo não apenas no âmbito restrito das técnicas de intervenção ou dos critérios de identificação e preservação e seus conceitos operacionais. Para além desses aspectos, é preciso politizar o

5. PAOLI, Maria Célia. “Memória, História e Cidadania: O Direito ao Passado”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *O Direito à Memória. Patrimônio Histórico e Cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1991, p. 26- 27.

6. *Idem, ibidem*.

tema, reconhecendo as condições históricas em que se forjaram muitas de suas premissas – e articulando-as com as lutas pela qualidade de vida, pela preservação do meio ambiente, pelos direitos à pluralidade e sobretudo pelo direito à cidadania cultural.<sup>7</sup>

Quais as vigas mestras do trabalho realizado pelo DPH?

- concepção do patrimônio histórico, cultural e ambiental como prática social e cultural de múltiplos e diferentes agentes socioculturais;
- a memória como direito do cidadão, portanto como ação de todos os sujeitos sociais e não como produção oficial da história;
- em lugar de uma memória social ilusoriamente única, afirmação de memórias, no plural, histórias e não uma história, ou seja, ter presentes as determinações de classe, etnia e gênero e das lutas sociais e políticas como constitutivas da produção da memória e da história. Para tanto, houve implementação de projetos de história oral, com a coleta de depoimentos relativos ao cotidiano da cidade, à memória do trabalho fabril e dos movimentos sociais, visando ampliar o universo da história da cidade;
- desestatizar a memória, ou seja, o direito à memória exige que os memorialistas não sejam espoliados de suas tradições e não sejam manipulados para produzir memória oficial triunfalista. Por esse motivo, o DPH (por meio de cursos, oficinas, cessão de instrumentos

7. FENELON, Déa Ribeiro. “Políticas Culturais e Patrimônio Histórico”, in Maria Clementina Pereira Cunha (org.) *O Direito à Memória. Patrimônio Histórico e Cultural*. Op. cit., p. 21. Déa Fenelon dirigiu o Departamento do Patrimônio Histórico (DPH) de 1989 a 1992.

técnicos e espaços) socializou conhecimentos e ofereceu subsídios técnicos aos movimentos sociais e populares, no sentido de registro e preservação de sua memória, suas tradições e suas referências culturais próprias, assegurando a autonomia dos memorialistas;

- afirmação de uma política de informação, com a difusão e a divulgação das atividades do DPH e o esclarecimento de suas práticas e seus instrumentos de ação, a fim de estabelecer amplos canais de comunicação com todos os segmentos da sociedade;
- afirmação de uma política de participação baseada em três pontos: 1) ampliação e democratização do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, com representantes da sociedade com poder deliberativo e não apenas consultivo; 2) instalação de fóruns de discussão, reunindo representantes das instituições federais, estaduais e municipais de preservação, para troca de experiências e discussão de critérios e diretrizes que transformem o significado da preservação; 3) audiências públicas para propor e receber propostas concernentes ao tombamento e à revitalização de áreas da cidade;
- recusa do museu como folclore, espólio, pilhagem e invenção de um passado comum; afirmação de uma nova política museológica, capaz de contemplar os diferentes sujeitos históricos e a multiplicidade de experiências históricas, de maneira que o museu articule passado e presente e seja um espaço de diálogo cultural e de formação da cidadania;
- por conseguinte, recusa do supermercado cultural e afirmação de um novo modo de ocupação das Casas

Históricas com atividades de história oral, exposições feitas pelos próprios memorialistas, cursos, oficinas, música de época e peças teatrais referentes à história da Casa;

- recusa da história como celebração de efemérides nacionais e afirmação da sociedade histórica, portanto de uma visão reflexiva e crítica das efemérides – quem as instituiu, com que sentido e com que finalidade – e de valorização de outros calendários, construídos pelas várias memórias sociais;
- novo conceito de preservação histórica e urbana: a cidade vista por meio de sua história econômica, social, política e artística, de maneira a permitir o tombamento não de edifícios e monumentos isolados, mas o tombamento histórico e ambiental “por manchas”, isto é, por regiões definidas por uma história específica, incluindo bens móveis e imóveis, e revitalizadas quando necessário ou quando solicitado pela população;
- esse novo conceito de preservação levou à manutenção dos monumentos nos locais em que foram instalados, mesmo quando, no passado, houve equívoco quanto ao lugar, pois ali onde estão tornaram-se referência para os habitantes e passaram a fazer parte da história local e da cidade;
- também o novo conceito de preservação assegurou, nas obras de restauro de edifícios históricos, a visibilidade dos trabalhos e materiais com que foram construídos, deixando à mostra trechos internos de paredes e tetos; ou seja, o restauro manteve visível a memória do *trabalho* dos construtores (escravos e operários);

- a nova concepção da memória social determinou a forma e o conteúdo de exposições internas e de rua – as exposições eram temáticas e organizadas a partir de quatro fontes: por sugestão dos memorialistas (por exemplo, a exposição “Por Conta Própria”, sobre o trabalho informal); por coleta de depoimentos de memorialistas e frequentadores das Casas Históricas (por exemplo, a exposição “Pauliceias Perdidas”, sobre a cidade no século XIX e início do século XX); por decisão de desconstruir a memória oficial da classe dominante e do Estado, dando visibilidade à memória não oficial dos vencidos, dominados e explorados (por exemplo, as exposições “Centenário do 10 de Maio”, “Pátria Amada Esquartejada” – reflexão crítica sobre as muitas mortes de Tiradentes e a construção da origem da nação a partir da imagem crística (o Cristo da Paixão) do inconfidente mineiro; e pela conjugação de estudos dos historiadores com a memória dos sujeitos da exposição (por exemplo, a exposição “Bandeira nos Olhos”);
- as exposições (de fotografias, objetos, pinturas), realizadas em diferentes pontos da cidade e com itinerância, asseguraram a extroversão dos acervos da municipalidade, alcançando um público tradicionalmente excluído dos circuitos culturais;
- recusa do documento como coleção dotada de valor enquanto coleção para valorizá-lo como instrumento de pesquisa, como informação aberta a todos os cidadãos e como fonte de conhecimento da e para a cidade;
- reorganização e ampliação do acervo de documentos e fotográfico, tanto no que diz respeito às condições

- físicas de sua guarda como aos processos tecnológicos e de informatização para garantir sua conservação e amplo acesso ao público, não só aos pesquisadores, mas também para os registros memorialísticos da população;
- afirmação do direito à informação e à pesquisa, preparando as instalações e os equipamentos técnicos da Casa da Memória Paulistana (que deveria ocupar o edifício Ramos de Azevedo, antiga Escola Politécnica de São Paulo, cujos trabalhos de reforma e restauro estavam em vias de conclusão em outubro de 1992), para abrigar os arquivos de documentos do DPH, o arquivo de fotografias e negativos também do DPH, e o Sistema Municipal de Arquivos, instituído por decreto da prefeita Luiza Erundina, abrindo-se aos pesquisadores e à população para consulta;
  - início da implementação do Sistema Municipal de Arquivos, que deve reunir todas as unidades arquivísticas da administração municipal e demais instituições similares da cidade para que, sobre bases comuns, seja organizado e preservado seu acervo documental nos vários suportes (textual, gráfico, pictórico, fotográfico, filmográfico etc.);
  - cursos, congressos internacionais e nacionais interdisciplinares (reunindo história, ciências sociais, antropologia, psicologia social, linguística, literatura, museologia, filosofia, informática) destinados ao aprimoramento dos funcionários, tanto do ponto de vista de sua atualização diante de novo instrumental tecnológico como do ponto de vista de sua participação em um novo conceito de patrimônio e de relação com os cidadãos.



Escovando a história a contrapelo, o Departamento do Patrimônio Histórico propôs uma política de patrimônio histórico-cultural antimuseu, antifolclore, anticoleção, antiefeméride, anticelebração, antissimulacro, antiespoliação, antiguardião e antirreificação da memória. Trabalhou com a multiplicidade e a diversidade das memórias, assegurando o direito à diferença; ao mesmo tempo, trabalhou com os diferentes suportes da memória buscando unificá-los tematicamente. Afirmou, assim, a prática de um *serviço público* garantidor de direitos da cidadania e não definidor estatal da memória ou produtor do consenso sobre os semióforos.



# **CULTURA, DEMOCRACIA E SOCIALISMO**

## **ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE A CULTURA**

Se formos às origens da palavra cultura, veremos que ela significa cultivo, cuidado. Inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com as crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, donde culto. Cultura era uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém, significava: desenvolver, fazendo brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

No correr da história do Ocidente, esse sentido vai se perdendo até que, no século XVIII, a palavra cultura ressurge, mas relacionada a outro conceito, o de civilização. Sabemos que *civilização* deriva de ideia de vida civil, portanto de vida política e de regime político<sup>1</sup>. Durante o século XVIII, a cultura é o padrão ou o critério que mede o grau de civilização de uma sociedade. Assim, a cultura passa a ser encarada como um conjunto de práticas (artes, ciências, técnicas, filosofia, ofícios) que permite avaliar e hierarquizar as sociedades, segundo um critério de evolução. No conceito de cultura introduz-se a ideia de tempo, mas de um tempo muito preciso, isto é, contínuo, linear e evolutivo, de tal modo que, pouco a pouco, cultura torna-se sinônimo de progresso. Avalia-se o progresso de uma civilização pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que ela traz a uma civilização.

Esse conceito de cultura, profundamente político e ideológico, reaparece no final do século XIX, quando se constitui um ramo das ciências humanas, a antropologia, o estudo do homem<sup>2</sup>. No início da constituição da antropologia, os antropólogos mantêm o vínculo entre o conceito de cultura e o de evolução. Por tomar a noção de progresso como medida de cultura, a antropologia precisou de um padrão para medir a evolução ou o grau de progresso de uma cultura. Esse padrão foi, evidentemente, a Europa capitalista. As sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou a ausência de alguns elementos que são próprios do Ocidente capitalista; e

1. Em latim, cidadão se diz *cives* e cidade (entendida no sentido político) se diz *civitas*; donde civil.

2. Em grego, homem se diz *antrops*.

a ausência foi considerada sinal de falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Que elementos eram esses? O Estado, o mercado e a escrita. Por conseguinte, todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado ocidentais foram definidas como “primitivas”.

A noção do primitivo só pode ser elaborada se for determinada pela figura do não primitivo, portanto daquele que realizou a “evolução”. Isso implica não só um juízo de valor, mas também e sobretudo que se tomem os critérios da escrita, do mercado e do Estado como definidores da essência da cultura. Uma vez que esta era concebida como evolução e progresso, considerou-se que aquelas sociedades que “ainda” estavam *sem* mercado, *sem* escrita e *sem* Estado chegariam necessariamente a esse estágio, um dia. A cultura europeia capitalista foi, assim, colocada como o ponto final necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização e, evidentemente, para “ajudar” os primitivos a sair de seu estado de atraso, essa cultura justificou os colonialismos. Não espanta, portanto, a quantidade de preconceitos e de ideologias montados a partir dessa visão eurocêntrica da cultura, na qual o Ocidente capitalista – colonialista e imperialista – se apresenta como modelo e finalidade universais.

Será apenas na segunda metade do século xx que os antropólogos (alguns por formação marxista, outros por sentimento de culpa) abandonarão essa perspectiva, dando início à antropologia social e à antropologia política, nas quais cada cultura é vista como singularidade, uma individualidade própria, dotada de uma estrutura

específica. A partir desse momento, o termo cultura ganha uma abrangência que não possuía antes, passando a significar o campo das formas simbólicas.

Com essa ideia, que já havia sido desenvolvida pelo pensamento alemão do século XIX, a cultura passa a ser entendida como criação coletiva da linguagem, da religião, dos instrumentos de trabalho, das formas de habitação, vestuário e culinária, das manifestações do lazer, da música, da dança, da pintura e da escultura, dos valores e das regras de conduta, dos sistemas de relações sociais, particularmente os sistemas de parentesco e as relações de poder. A partir de então, a cultura é compreendida como o campo no qual uma comunidade institui as relações entre seus membros e com a natureza, conferindo-lhes sentido ao elaborar símbolos e signos, práticas e valores, ao definir para si própria o possível e o impossível, a linha do tempo (passado, presente e futuro), as distinções no interior do espaço, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, o permitido e o proibido, a relação com o visível e o invisível, com o sagrado e o profano, a guerra e a paz, a vida e a morte.

No entanto, essa abrangência da cultura como campo das formas simbólicas produzidas em condições históricas determinadas esbarra em uma dificuldade, qual seja, a diferença entre *comunidade* e *sociedade*.

A marca da comunidade é a indivisão interna e a ideia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face a face (sem mediações institucionais), possuem o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, e afirmam a encarnação do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas

circunstâncias. Ora, o mundo moderno desconhece a comunidade: o modo de produção capitalista dá origem à *sociedade*, cuja marca primeira é a existência de indivíduos, separados uns dos outros por seus interesses e desejos. Sociedade significa isolamento, fragmentação ou atomização de seus membros, forçando o pensamento moderno a indagar como os indivíduos isolados podem se relacionar, tornar-se *sócios*. Em outras palavras, a comunidade é percebida por seus membros como natural (sua origem é a família biológica) ou ordenada por uma divindade (como na Bíblia), mas a sociedade impõe a exigência de que seja explicada a origem do próprio social. Tal exigência conduz à invenção da ideia de pacto social ou de contrato social firmado entre os indivíduos, instituindo a sociedade. A segunda marca, aquilo que propriamente faz que ela seja sociedade, é a divisão interna. Se a comunidade se percebe regida pelo princípio da indivisão, a sociedade não pode evitar que seu princípio seja a divisão interna. Essa divisão não é um acidente, algo produzido pela maldade de alguns e que poderia ser corrigido, mas é *divisão originária*, compreendida, pela primeira vez, por Maquiavel quando, em *O príncipe*, afirma: “toda cidade é dividida pelo desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado”; e reafirmada por Marx quando abre o *Manifesto comunista* dizendo: “até agora, a história tem sido a história da luta de classes”.

Como, então, diante de uma sociedade dividida em classes, manter o conceito tão generoso e tão abrangente de cultura como expressão da comunidade indivisa, proposto pela antropologia? Na verdade, isso é

impossível, pois a sociedade de classes instituiu a *divisão cultural*. Esta recebe nomes variados: pode-se falar em cultura dominada e cultura dominante, cultura opressora e cultura oprimida, cultura de elite e cultura popular. Seja qual for o termo empregado, o que se evidencia é um corte no interior da cultura entre aquilo que se convencionou chamar de *cultura formal*, ou seja, a cultura letrada, e a cultura popular, que corre espontaneamente nos veios da sociedade.

Ora, *cultura popular* também não é um conceito tranquilo. Basta lembrarmos os três tratamentos principais que ela recebeu. O primeiro, no Romantismo do século XIX, afirma que cultura popular é a cultura do povo bom, verdadeiro e justo, ou aquela que exprime a alma da nação e o espírito do povo; o segundo, vindo da Ilustração francesa do século XVIII, considera cultura popular o resíduo de tradição, misto de superstição e ignorância a ser corrigido pela educação do povo; e o terceiro, vindo dos populismos do século XX, mistura a visão romântica e a iluminista; da visão romântica, mantém a ideia de que a cultura feita pelo povo só por isso é boa e verdadeira; da visão iluminista, mantém a ideia de que essa cultura, por ser feita pelo povo, tende a ser tradicional e atrasada com relação a seu tempo, precisando, para se atualizar, de uma ação pedagógica, realizada pelo Estado ou por uma vanguarda política.

Cada uma dessas concepções da cultura popular configura opções políticas bastante determinadas: a romântica busca universalizar a cultura popular por meio do nacionalismo, ou seja, transformando-a em cultura nacional; a ilustrada ou iluminista propõe a desaparecimento



da cultura popular por meio da educação formal, a ser realizada pelo Estado; e a populista pretende trazer a “consciência correta” ao povo para que a cultura popular se torne revolucionária (na perspectiva das vanguardas de esquerda) ou se torne sustentáculo do Estado (na perspectiva dos populismos de direita).

Assim como a simples valorização da cultura popular não significa que todos estamos no mesmo barco, a simples desvalorização da cultura popular também não significa que todos estamos nele. Por isso mesmo, vale a pena mudar o foco da questão. Graças às análises e críticas da ideologia, sabemos que o lugar da cultura dominante é bastante claro: é o lugar a partir do qual se legitima o exercício da exploração econômica, da dominação política e da exclusão social. Mas esse lugar também torna mais nítida a cultura popular como aquilo que é elaborado pelas classes populares e, em particular, pela classe trabalhadora, segundo o que se faz no pólo da dominação, ou seja, como repetição ou como contestação, dependendo das condições históricas e das formas de organização populares.

## **A CULTURA COMO DIREITO: A IDEIA DE CIDADANIA CULTURAL**

O que dissemos acima sugere que, talvez, a pergunta mais interessante seja: O que pode ser a cultura quando tratada do ponto de vista da democracia? O que seriam uma cultura da democracia e uma cultura democrática? Quais os problemas de um tratamento democrático

da cultura, isto é, de uma cultura da democracia, e da realização da cultura como visão democrática, portanto de uma cultura democrática? Essas perguntas sinalizam quais seriam, pelo menos de início, os problemas a enfrentar. Em primeiro lugar, o problema da relação entre cultura e Estado; em segundo, a relação entre cultura e mercado; em terceiro, a relação entre cultura e criadores.

Se examinamos o modo como o Estado opera no Brasil, podemos dizer que, no tratamento da cultura, sua tendência é antidemocrática. Não porque o Estado é ocupado por este ou aquele grupo dirigente, mas pelo modo mesmo como o Estado visa a cultura. Tradicionalmente, procura capturar toda a criação social da cultura sob o pretexto de ampliar o campo cultural público, transformando a criação social em cultura oficial, para fazê-la operar como doutrina e irradiá-la para toda a sociedade. Assim, o Estado se apresenta como *produtor de cultura*, conferindo a ela generalidade nacional ao retirar das classes sociais antagônicas o lugar onde a cultura efetivamente se realiza. Há ainda uma outra modalidade de ação estatal, mais recente, em que o Estado propõe o “tratamento moderno da cultura” e considera arcaico apresentar-se como produtor oficial de cultura. Por modernidade, os governantes entendem os critérios e a lógica da indústria cultural, cujos padrões o Estado busca repetir, por meio das instituições governamentais de cultura. Dessa maneira, passa a operar no interior da cultura com os padrões de mercado. Se, no primeiro caso, oferecia-se como produtor e irradiador de uma cultura oficial, no segundo oferece-se como um balcão para atendimento de demandas; e adota os padrões do

consumo e dos *mass media*, particularmente o padrão da consagração do consagrado.

Se imaginarmos outra relação dos órgãos estatais com a cultura, talvez devamos retomar a concepção antropológica abrangente – a cultura como prática social que institui um campo de símbolos e signos, de valores e comportamentos –, acrescentando, porém, que há campos culturais diferenciados no interior da sociedade, em decorrência da divisão social das classes e da pluralidade de grupos e movimentos sociais. Nessa visão múltipla da cultura, nesse campo ainda da sua definição antropológica, torna-se evidente a impossibilidade, de fato e de direito, de que o Estado produza cultura. O Estado passa a ser visto, ele próprio, como um dos elementos integrantes da cultura, isto é, como uma das maneiras pelas quais, em condições históricas determinadas e sob os imperativos da divisão social das classes, uma sociedade cria para si própria os símbolos, os signos e as imagens do poder. É produto da cultura e não produtor de cultura. E um produto que exprime a divisão e a multiplicidade sociais.

Quanto à perspectiva estatal de adoção da lógica da indústria cultural e do mercado cultural, podemos recusá-la tomando, agora, a cultura como um campo específico de *criação*: criação da imaginação, da sensibilidade e da inteligência que se exprime em obras de arte e obras de pensamento, quando buscam ultrapassar criticamente o estabelecido. Esse campo cultural específico não pode ser definido pelo prisma do mercado, não só porque este opera com o consumo, a moda e a consagração do consagrado, mas também porque reduz essa forma da cultura à condição de entretenimento e passatempo,

avesso ao significado criador e crítico das obras culturais. Não que a cultura não tenha um lado lúdico e de lazer que lhe é essencial e constitutivo, mas uma coisa é perceber o lúdico e o lazer no interior da cultura, e outra é instrumentalizá-la para que se reduza a isso, supérflua, uma sobremesa, um luxo em um país onde os direitos básicos não estão atendidos. É preciso não esquecer que, sob a lógica do mercado, a mercadoria “cultura” torna-se algo perfeitamente mensurável. A medida é dada pelo número de espectadores e de vendas, isto é, o valor cultural decorre da capacidade para agradar. Essa mensuração tem ainda outro sentido: indica que a cultura é tomada em seu ponto final, no momento em que as obras são expostas como espetáculo, deixando na sombra o essencial, isto é, o processo de criação.

O que seria uma relação nova com a cultura, na qual a considerássemos um processo de criação? Seria entendê-la como *trabalho*. Trata-la como trabalho da inteligência, da sensibilidade, da imaginação, da reflexão, da experiência e do debate, e como trabalho no interior do tempo, é pensá-la como *instituição social*, portanto determinada pelas condições materiais de sua realização.

O trabalho, como sabemos, é a ação que produz algo até então inexistente, graças à transformação do existente em algo novo. O trabalho *livre* ultrapassa e modifica o existente. Como trabalho, a cultura opera mudanças em nossas experiências imediatas, abre o tempo com o novo, faz emergir o que ainda não foi feito, pensado e dito. Captar a cultura como trabalho significa, enfim, compreender que o resultado cultural (a obra) se oferece aos outros sujeitos sociais, se *expõe* a eles, oferece-se como algo a

ser recebido por eles para fazer parte de sua inteligência, sua sensibilidade e sua imaginação e ser retrabalhada pelos receptores, seja porque a interpretam, seja porque uma obra suscita a criação de outras. A exposição das obras culturais lhes é essencial, existem para ser dadas à sensibilidade, à percepção, à inteligência, à reflexão e à imaginação dos outros. Eis por que o mercado cultural explora essa dimensão das obras de arte, isto é, o fato de que são espetáculo, submetendo-as ao *show business*.

Se o Estado não é produtor de cultura nem instrumento para seu consumo, que relação pode ele ter com ela? Pode concebê-la como um *direito do cidadão* e, portanto, assegurar o direito de acesso às obras culturais produzidas, particularmente o direito de fruí-las, o direito de criar as obras, isto é, produzi-las, e o direito de participar das decisões sobre políticas culturais.

Que significa o direito de produzir obras culturais? Se considerássemos a cultura como o conjunto das belas-artes, então se poderia supor que esse direito significaria, por exemplo, que está aberto a todos o direito de ser pintor. Afinal, cada um de nós, um dia ou outro, tem vontade de fazer uma aquarela, um guache, um desenho, e poder-se-ia estabelecer uma política cultural que espalhasse pelas cidades ateliês de pintura, aulas e grupos de pintura. Essa política não garantiria o direito de produzir obras de pintura e sim um *hobby*, um passatempo e, no melhor dos casos, uma ludoterapia. Que é a pintura? A expressão do enigma da visão e do visível: enigma de um corpo vidente e visível, que realiza uma reflexão corporal porque se vê vendo; enigma das coisas visíveis, que estão simultaneamente lá fora, no mundo, e aqui dentro, em

nossos olhos; enigma da profundidade, que não é uma terceira dimensão ao lado da altura e da largura, mas aquilo que não vemos e, no entanto, nos permite ver; enigma da cor, pois uma cor é apenas diferença entre cores; enigma da linha, pois ao oferecer os limites de uma coisa não a fecha sobre si, mas a coloca em relação com todas as outras. O pintor interroga esses enigmas e seu trabalho é dar a ver o visível que não vemos quando olhamos o mundo. Se, portanto, nem todos são pintores, mas praticamente todos amam as obras da pintura, não seria melhor que essas pessoas tivessem o direito de ver as obras dos artistas, fruí-las, ser levadas a elas? Não caberia ao Estado garantir o direito dos cidadãos de ter acesso à pintura?

Ora, essas mesmas pessoas, que não são pintoras nem escultoras nem dançarinas, também são produtoras de cultura, no sentido antropológico da palavra: são, por exemplo, sujeitos, agentes, autores da sua própria memória. Por que não oferecer condições para que possam criar formas de registro e preservação da sua memória, da qual são os sujeitos? Por que não oferecer condições teóricas e técnicas para que, conhecendo as várias modalidades de suportes da memória (documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos etc.), possam preservar sua própria criação como *memória social*? Não se trata, portanto, de excluir as pessoas da produção cultural e sim de, alargando o conceito de cultura para além do campo restrito das belas-artes, garantir a elas que, naquilo em que são sujeitos da sua obra, tenham o direito de produzi-la da melhor forma possível.

Finalmente, o direito à participação nas decisões de política cultural é o direito dos cidadãos de intervir na definição de diretrizes culturais e dos orçamentos públicos, a fim de garantir tanto o acesso como a produção de cultura pelos cidadãos.

Trata-se, pois, de uma política cultural definida pela ideia de *cidadania cultural*, em que a cultura não se reduz ao supérfluo, ao entretenimento, aos padrões do mercado, à oficialidade doutrinária (que é ideologia), mas se realiza como direito de todos os cidadãos, direito a partir do qual a divisão social das classes ou a luta de classes possa manifestar-se e ser trabalhada porque, no exercício do direito à cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural.

Afirmar a cultura como um *direito* é opor-se à política neoliberal, que abandona a garantia dos direitos, transformando-os em *serviços* vendidos e comprados no mercado e, portanto, em privilégios de classe.

## **CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEMOCRACIA E O SOCIALISMO: A POLÍTICA CULTURAL COMO CULTURA POLÍTICA**

Alguns traços caracterizam a democracia. Em primeiro lugar, a legitimidade e a necessidade do conflito. A democracia é o único regime político no qual o conflito não é algo que precisa ser exorcizado, ocultado ou

terminado, mas aquilo que vivifica o regime político, pois, ao contrário de qualquer outra forma política, a democracia tem a peculiaridade extraordinária de ser a única na qual o conflito é constitutivo de seu modo de ser. O conflito não é obstáculo, é a constituição mesma do processo democrático. Essa talvez seja uma das maiores originalidades da democracia.

Sua segunda característica é a de ser o único regime político que não se apoia na noção de privilégio, mas na ideia de direito. Não apenas o direito como Estado de Direito, isto é, como definição e garantia jurídica de alguns direitos, e sim como *criação de direitos novos*. Por seu vínculo constitutivo com o conflito, a democracia não cessa de fazer surgir novos sujeitos políticos, que emergem dos conflitos e são criadores de direitos novos. Ela é, fundamentalmente, processo de criação de direitos (o que também é uma das suas originalidades) e, por isso mesmo, é uma forma política aberta ao tempo e à história.

A terceira característica da democracia, justamente porque opera com o conflito e com a criação de direitos, é a de não se confinar a um setor específico da sociedade no qual a política se realiza – o Estado –, mas determinar a forma das relações sociais e de todas as instituições, ou seja, é o único regime político que é também a forma social da existência coletiva. Ela institui a *sociedade democrática*.

É também característica da democracia que somente nela se torne claro o princípio republicano da separação entre o público e o privado. De fato, com a ideia e a prática de soberania popular, nela se distinguem o poder



e o governo – o primeiro pertence aos cidadãos, que o exercem instituindo as leis e as instituições políticas ou o Estado; o segundo é uma delegação de poder, por meio de eleições, para que alguns (legislativo, executivo, judiciário) assumam a direção da coisa pública. Em outras palavras, somente na democracia os governantes não podem identificar-se ao poder, nem apropriar-se privadamente dele.

Finalmente, é a forma da vida social que cria para si própria um problema que não pode cessar de resolver porque, a cada solução que encontra, reabre o seu próprio problema, qual seja, a questão da participação.

A palavra democracia vem do grego, composta de dois vocábulos: *demos* (o povo) e *kratós* (o poder). Como poder popular, a democracia exige que a lei seja feita por aqueles que irão cumpri-la e que exprima seus direitos. Sabemos que, nas sociedades de classes, o povo, na qualidade de governante, não é a totalidade das classes nem da população, mas a classe dominante, que, por meio do voto, se apresenta como *representante* de toda a sociedade para a feitura das leis, seu cumprimento e a garantia dos direitos, bem como para a direção da coisa pública. Assim, paradoxalmente, a representação política tende a legitimar privilégios e formas de exclusão política sem que isso seja percebido pela população como ilegítimo, ainda que, às vezes, possa ser percebido como insatisfatório.

Como consequência, desenvolvem-se, à margem da representação política legal, ações e movimentos sociais que buscam interferir diretamente na política, sob a forma de pressão e reivindicação. Essa forma costuma

receber o nome de participação popular, sem que o seja efetivamente, uma vez que *a participação popular só será política e democrática se puder produzir as próprias leis, normas, regras e instituições que dirijam a vida sociopolítica*. Assim, a cada passo, a democracia exige a ampliação da representação pela participação, o que leva ao surgimento de novas práticas que garantam a participação como ato político efetivo, o qual aumenta a cada criação de um novo direito. Em outras palavras, *só há democracia com a ampliação contínua da cidadania*. Por esse motivo, a cidadania, que nas chamadas democracias liberais se define pelos direitos civis, abre um campo de lutas populares pelos direitos econômicos e sociais, opondo-se aos interesses e privilégios da classe dominante.

Podemos dizer que a democracia propicia uma *cultura da cidadania*. É nesse contexto de luta e ampliação da cidadania que podemos introduzir a ideia de *cidadania cultural*, ou seja, a cultura política democrática abre-se para uma democracia cultural.

A sociedade de classes, a diferença entre representação e participação e a luta por direitos econômicos, sociais e culturais não nos permitem evitar e sim nos obrigam a enfrentar o tema de uma democracia concreta e, portanto, o *socialismo*.

Sabemos todos que o socialismo foi colocado sob suspeita. Em primeiro lugar, porque foi, de fato, ou para fins ideológicos, interpretado como um economicismo, isto é, a suposição de que o socialismo decorre *exclusivamente* da mudança das relações de produção, como consequência necessária do desenvolvimento

capitalista. Mas também, em segundo lugar, porque foi interpretado como politicismo, isto é, a suposição de que o socialismo vem *exclusivamente* pela ação de grupos armados, que realizam atos de vontade revolucionária atraindo para si a maior parte da sociedade.

No primeiro caso, abandona-se a ideia de ação política, substituída pela de uma mecânica incrustada no interior da história. Esta parece realizar-se automaticamente, embora, de maneira paradoxal, também se espere a presença de um agente para “tocar a máquina” da história. Como esse agente demora a aparecer ou nunca aparece e, ao mesmo tempo, tem-se a certeza de que a “máquina” irá funcionar por si mesma, apesar da ausência do agente, afirma-se que é preciso dar uma direção à mecânica histórica e o agente ausente é substituído pelo partido revolucionário de vanguarda. No segundo caso, tem-se o contrário: supõe-se, agora, que mesmo sem alterar as relações de produção vigentes, a ideologia e as relações políticas estabelecidas, bastará vontade política para passar à ação imediata, por meio das armas, para que o socialismo se instaure.

Se o socialismo foi colocado sob suspeita por causa desses dois equívocos gêmeos, nem por isso as críticas que lhe têm sido feitas são corretas.

A primeira crítica, vinda da direita, identifica socialismo e totalitarismo. Esse equívoco é muito mais profundo do que parece. Se é verdade que essa identificação é ideológica e feita propositadamente para fins de propaganda, o engano não está nessa identificação. O engano reside em outro lugar, qual seja, na incapacidade para oferecer o conceito de totalitarismo, pois somente a

crítica de esquerda pode chegar a esse conceito. O que é o totalitarismo?

O totalitarismo<sup>3</sup> é uma formação social na qual Estado e sociedade são postos como idênticos – donde a fórmula “Estado total” –, a identidade entre ambos sendo obtida por meio do partido único, definido como representante da totalidade do povo e do qual todos os sujeitos sociais são obrigatoriamente membros ou militantes. Como o partido se organiza sob a forma de células, a mesma organização se impõe à sociedade, de sorte que o Estado é um imenso organismo cujas funções são realizadas por suas células sociais-partidárias. O Estado se apresenta como origem da sociedade, como um poder capaz de instituí-la a partir do zero. Matéria sem forma, a sociedade vem à existência pela ação criadora do Estado, que lhe dá organização e se põe como centro e sentido dela.

Enquanto o liberalismo se apoia na ideia de que a sociedade (sociedade civil ou mercado) se organiza por si mesma (pela livre competição entre os proprietários privados independentes) e se autorregula (pelos mecanismos do mercado), precisando do Estado apenas para legislar essa autorregulação e arbitrar conflitos que possam ameaçar a dominação vigente – ou a exploração econômica –, o totalitarismo afirma o Estado como senhor da economia e decreta a abolição da luta de classes porque a propriedade privada dos meios de produção tornou-se propriedade estatal desses meios. Como já não

3. Acompanho aqui as análises de LEFORT, Claude. “Gênese da Ideologia nas Sociedades Modernas”. In: *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense, 1981; e *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

há luta de classes, o Estado deixa de ser governo e se torna administração planejada, isto é, um órgão técnico de gestão, operado por uma organização hierárquica, que engendra uma camada burocrática sempre em expansão, detentora de todos os meios de decisão e de coerção, pois é por meio dela que o partido e o Estado se tornam idênticos e que o Estado se torna onipresente. Tem-se a fantasmagoria de uma sociabilidade produzida inteiramente pelo planejamento de funções, pela burocracia e pela polícia secreta.

De um lado, o Estado encarna o universal e absorve a sociedade: o Estado *é* a sociedade. De outro, o partido encarna a “linha correta” e absorve todos os indivíduos: o partido *é* o povo. O Estado se apresenta como origem da lei – a justiça e a coerção, a polícia e a repressão – enquanto o partido se apresenta como origem do saber – o conhecimento da história, do presente e do futuro. Por isso, torna-se impossível diferenciar Estado, sociedade e partido: formam uma totalidade sem fraturas. Mais que totalidade, o que se tem é a imagem da unidade perfeita. Por isso mesmo, o inimigo só pode ser o dissidente, isto é, aquele que recusa ou escapa da unidade. Ou, como se costuma dizer, o inimigo é o “desvio”. E o desviante, como se sabe, é o louco, um caso de psiquiatria.

Além dos enganos teóricos e políticos do economicismo, do politicismo e das críticas liberais ao totalitarismo, que colocam o socialismo sob suspeição, existe também o equívoco da social-democracia, que considera o socialismo idêntico ao Estado do bem-estar social. Ora, sabemos que a política do Estado do bem-estar consiste em regular a economia na qualidade de parceiro econômico, por meio

das empresas estatais e das políticas fiscais, e em dar duas direções aos fundos públicos: em uma delas, parte do fundo público é destinada à acumulação do capital; em outra, à reprodução da força de trabalho por meio do salário indireto, isto é, pela garantia dos direitos sociais (salário-família, salário-desemprego, férias remuneradas, licença maternidade e paternidade, educação e saúde gratuitas etc.). Na história recente, esse duplo direcionamento teve dois efeitos. Em primeiro lugar, desatou o laço que prendia o capital ao salário (direto). Esse laço submetia o ritmo e a quantidade das mudanças técnicas aos imperativos salariais do trabalho; desfeito o laço, o investimento do capital em novas tecnologias tornou-se ilimitado, produzindo a reconfiguração da economia (fragmentação e dispersão da produção, domínio do capital financeiro, crescimento do setor de serviços) e, do lado da força de trabalho, a rápida desqualificação técnica da mão de obra, a rotatividade permanente e, por fim, o desemprego estrutural. Em segundo lugar, endividou o Estado, pois além de arcar com os direitos sociais dos trabalhadores empregados teve também que arcar com a ajuda aos desempregados, e isso sem poder contar com recursos fiscais das empresas instaladas em outros países, que não lhe pagavam tributos. O resultado da política social-democrata foi o chamado “déficit fiscal”, que deu ensejo a que a economia neoliberal se apresentasse como solução e, politicamente, derrubasse o Estado social-democrata. Essa derrubada significou, do lado dos trabalhadores, o fim dos direitos sociais, convertidos em serviços privados, e, do lado do capital, o uso de praticamente a totalidade dos fundos públicos para

os investimentos em tecnologia. O projeto social-democrata de “humanizar o capitalismo” por meio do Estado de modo algum pode levar ao socialismo.

De fato, o que é o socialismo?

Economicamente, o socialismo se define pela propriedade *social* dos meios *sociais* de produção. Isso significa, de um lado, que é conservada e garantida a propriedade privada individual como direito aos bens não somente necessários à reprodução da vida, mas sobretudo indispensáveis a seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento; e, de outro, que o trabalho deixa de ser assalariado, portanto produtor de mais-valia, força explorada e alienada, para tornar-se uma prática de autogestão social da economia, um compromisso dos indivíduos com a sociedade como um todo. O trabalho se torna livre, isto é, expressão da subjetividade humana objetivada ou exteriorizada em produtos. Na medida em que a propriedade dos meios de produção é *social*, a produção é autogerida e o trabalho é *livre*, deixa de haver aquilo que define nuclearmente o capitalismo, ou seja, a apropriação privada da riqueza social pela exploração do trabalho como mercadoria que produz mercadorias, compradas e vendidas por meio de uma mercadoria universal, o dinheiro.

Socialmente, define-se pelas ideias de justiça – “a cada um segundo suas necessidades e capacidades”, no dizer de Marx; abundância – não há apropriação privada da riqueza social; igualdade – não há uma classe detentora de riqueza e privilégios; liberdade – não há uma classe detentora do poder social e político; autonomia racional – o saber não está a serviço dos interesses privados de uma

classe dominante; autonomia ética – os indivíduos são os agentes conscientes que instituem normas e valores de conduta; e autonomia cultural – as obras de pensamento e as obras de arte não estão determinadas pela lógica do mercado nem pelos interesses de uma classe dominante. Essas ideias e esses valores, que definem o socialismo, exprimem *direitos*.

Politicamente, o socialismo se define pela abolição do aparelho do Estado como instrumento de dominação e coerção, substituindo-o pelas práticas de participação e autogestão, por meio de associações, conselhos e movimentos sociopolíticos, ou seja, o poder não se concentra em um aparelho estatal, não se realiza pela lógica da força nem pela identificação com a figura do(s) dirigente(s), mas verdadeiramente como espaço público do debate, da deliberação e da decisão coletiva.

Se compreendermos a democracia como instituição de uma sociedade democrática e o socialismo como instituição de uma política democrática, compreenderemos que somente numa política socialista os direitos, que definem essencialmente a sociedade democrática, podem concretizar-se e que somente em uma sociedade democrática a prática política socialista pode efetivar-se. Assim, uma nova política cultural precisa começar como *cultura política* nova, cuja viga mestra é a ideia e a prática da participação.

O conceito de participação tem, na modernidade, uma origem muito precisa que, se esquecida, leva a apropriações que o alteram profundamente. A prática moderna da participação tem origem nas *sociedades revolucionárias* – as revoluções burguesas e populares dos séculos XVII e



XVIII, as revoluções proletárias do século XIX (a Comuna de Paris) e as revoluções comunistas do século XX. Em uma sociedade revolucionária, todos os seus membros, excluídos os inimigos, são sujeitos da revolução e da história; cada ação, cada prática, desde uma lei e uma nova instituição política até a construção de uma casa ou de uma escola, uma irrigação ou uma colheita, da fabricação de qualquer objeto até uma pesquisa científica e uma atividade pedagógica, todos os atos participam da criação da nova sociedade. A participação é o dado constitutivo dessa sociedade porque é uma sociedade em construção pela ação de todos os seus sujeitos. Eis por que muitos pensadores, perante as experiências revolucionárias, têm indagado: em que momento uma revolução se transforma em um regime? Ou seja, em que momento a ação coletiva participativa instituinte do novo se estiola e se petrifica em práticas instituídas?

Quando está ausente a sociedade revolucionária, dá-se uma apropriação do conceito de participação que o modifica. No Brasil, conhecemos duas apropriações não revolucionárias da participação: a social-democrata e liberal, de um lado, e a da democracia-cristã, de outro.

Na linguagem da social-democracia e do liberalismo, a participação torna-se sinônimo de *lobby* (quando se trata da classe dominante) e *reivindicação ou demanda* (quando se trata da classe trabalhadora). A participação é vista como pressão sobre os órgãos públicos de poder. Na versão da democracia-cristã, não se trata de reivindicação nem de demanda, mas da realização de uma ação que suprima uma carência. A participação é o mutirão. Temos, assim, duas apropriações do conceito de

participação e da sua prática: ou fica reduzida a formas variadas de pressão ou se reduz ao trabalho popular coletivo e voluntário.

De onde vêm essas concepções de participação? Do lado liberal e social-democrata, da ênfase dada à ideia de representação – a participação é uma pressão ou um jogo de influências sobre representantes eleitos; refere-se a interesses. Do lado da democracia-cristã, da ênfase dada à ideia da pobreza – a participação é a luta do povo de Deus contra a miséria; refere-se a carências. Essas concepções e práticas encontram justificativa na afirmação de que, nas sociedades de massa modernas, a democracia participativa é impossível, pois é impossível a participação política de todos nas deliberações e decisões. Ou seja, a participação é tomada no sentido numérico, demográfico, quantitativo e não em seu significado propriamente político. Mas não só isso. Vistas da perspectiva democrática, tais práticas não concebem a participação como direito do cidadão; e vistas da perspectiva socialista elas se tornam compreensíveis, uma vez que essas formas da participação não contestam, mas reforçam, a estrutura econômica, ou seja, a propriedade privada dos meios sociais de produção e a apropriação privada da riqueza social.

Uma cultura política democrática socialista<sup>4</sup>, porém, considera a participação um direito que se exprime em decisões e ações coletivas pelas quais um bem para a coletividade se realiza. Não é a intervenção contínua no

4. Não dizemos democrática e socialista, pois esse “e” ainda mantém separados democracia e socialismo.

cotidiano, não é a demanda, a pressão, o *lobby*, e não é o mutirão. *É a intervenção periódica, refletida, organizada e constante nas decisões políticas e, por meio delas, na economia.* Participação é o direito de tomar decisões políticas, de definir diretrizes políticas e torná-las práticas sociais efetivas.

Isso significa que uma cultura política democrática socialista precisa ter claro o conceito de poder. Não identifica poder e força nem identifica poder e Estado, mas considera o poder uma ação coletiva capaz de determinar as diretrizes de decisões e ações políticas e de conservá-las, e, sobretudo, tem claro que o poder só existe como ação conjunta dos cidadãos. Onde há ação conjunta dos cidadãos, capazes de tomar uma decisão política e definir um rumo político, lá existe poder. Portanto, o poder está espalhado também pelo social, e um dos locais onde ele é exercido é o governo, mas não só nele. Dessa maneira, os conceitos de participação e de poder trazem consigo a ideia de descentralização do poder como democratização das decisões políticas, de sorte que a sociedade seja capaz de criar múltiplos lugares e focos de poder que são concorrentes, concomitantes, divergentes, conflitantes, antagônicos, contraditórios e, com frequência, convergentes.



# POSFÁCIO

## DUAS NOTAS SOBRE A CULTURA NO MUNDO VIRTUAL

*Marilena Chaui*

*fevereiro de 2021*

### NOTA I: TECNOLOGIA E TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS

I.

Numa obra intitulada *A Sociedade Informática*, o filósofo Adam Schaff se refere à “revolução da microeletrônica”, notando que, mesmo sem nos darmos conta, estamos rodeados por ela, desde os pequenos objetos de uso cotidiano até os voos espaciais. Menciona também a “revolução na microbiologia”, com a descoberta do código genético dos seres vivos, da qual seguiu a engenharia genética, que pode alterar o código genético

de plantas, animais e seres humanos. Menciona ainda a “revolução da energia nuclear”, obtida mediante a fissão e fusão controladas de átomos, podendo propiciar aos humanos recursos energéticos praticamente ilimitados, embora tenha sido prioritariamente usada para fins militares. Schaff denomina essas grandes mudanças de “segunda revolução técnico-industrial”, escrevendo:

A revolução, que estamos assistindo agora, consiste em que as capacidades intelectuais do homem são ampliadas e inclusive substituídas por autômatos, que eliminam com êxito crescente o trabalho humano na produção e nos serviços.<sup>1</sup>

De fato, durante a primeira e a segunda revoluções industriais, o corpo humano estendeu-se no espaço (primeiro, com o telescópio, o microscópio e a máquina a vapor, depois com as máquinas elétricas, o telégrafo, o telefone, o rádio, o cinema e a televisão). Agora, porém, com os satélites e a informática, é nosso cérebro ou nosso sistema nervoso central que se expande sem limites, diminuindo distâncias espaciais e intervalos temporais até abolir o espaço e o tempo. Assim, o ponto importante assinalado por Schaff é a diferença entre os antigos objetos técnicos – que ampliavam a força física humana – e os novos objetos tecnológicos – que ampliam as forças intelectuais humanas, isto é, as capacidades do pensamento, pois são objetos que dependem de informações e operam ou fornecem informações. De

1. SCHAFF, Adam. *A Sociedade Informática*. São Paulo: Brasiliense; Editora Unesp, 1990, p. 22.

fato, os computadores realizam em tempo extremamente rápido operações lógicas que um ser humano levaria muito mais tempo para realizar; possuem também uma memória muito superior à melhor memória humana; e estão organizados de maneira a autocorrigir a maior parte das falhas e dos enganos que cometerem em uma operação ou em um processo.

O que são os novos objetos tecnológicos? Não são máquinas. São autômatos.

A finalidade do automatismo é substituir um agente vivo nas funções de execução, comando, vigilância e controle. Ou seja, define-se pela função: o autômato não imita o ser vivo (como nas imagens antropomórficas dos robôs), mas o substitui.

O automatismo se refere a três aspectos:

- a. o princípio do movimento: um autômato é aquilo que se move a si mesmo ou que tem em si mesmo o princípio do movimento. Fala-se em automatismo quando a força animal, a força natural ou a força humana é substituída por uma força técnica como motor.
- b. a operação e execução da obra: considera-se que, terminada a ação de motor realizada por uma força natural animal ou humana, a máquina passa a realizar sozinha e por si mesma as operações que executam a obra. Ou seja, se ela é capaz de comunicar movimento às suas partes, é um autômato. Trata-se de um “automatismo operacional”.
- c. comando, regulação, vigilância e controle: é este terceiro aspecto, reunido aos dois primeiros, que define o objeto técnico automático contemporâneo,

que pertence a um sistema técnico dominante, o da tecnologia eletrônica.

O autômato possui as seguintes características:

- a. realiza ações que implicam pensamento, isto é, linguagem, pois opera por informação e comunicação da informação, graças à *codificação* legível ou compreensível para a máquina, que se torna capaz de estabelecer as relações entre as suas funções, agindo sobre si mesma. Ou seja, as operações são sistemas de sinais codificados sob a forma de *programas* matemáticos ou formalizados em termos da lógica formal contemporânea e que funcionam como *mensagens*;
- b. autorregulação: é capaz de voltar-se sobre si mesmo para assegurar seu funcionamento correto, seu equilíbrio interno;
- c. opera três tipos de comunicação: de movimento, de energia e de informação;
- d. opera em diálogo com o mundo exterior e com o utilizador, graças ao programa, visto que o programa é “a ingestão pela máquina de uma parte constante das informações que podem vir do mundo exterior e das instruções do utilizador” (SÉRIS, p.191)<sup>2</sup>;
- e. é uma *inteligência artificial*.

## 2.

O surgimento tecnológico do automatismo é inseparável de uma mudança no modo de concepção do próprio saber, isto é, das ciências.

2. SÉRIS, Jean-Pierre. *La technique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.



Do final do século XIX até os anos 1920 aproximadamente, as ciências e a filosofia operam com a ideia de *organização*, balizada pelos conceitos de função, norma, conflito, sentido e sistema. Entre os anos 1930 e 1970, aproximadamente, a noção operatória dominante passa a ser a ideia de *estrutura* entendida como um sistema cujos componentes são determinados e definidos por suas relações recíprocas segundo um princípio interno de identificação, conservação e de transformação. Hoje, o paradigma dos conhecimentos é dado pela noção de *informação*. As ideias de organização e de estrutura lidavam com objetos concebidos como totalidades que determinam o ser de um indivíduo enquanto sistema de relações determinadas; em contrapartida, a informação lida com a fragmentação e a dispersão de sinais reunidos pela operação de codificação. A informação opera com a noção de fluxo aleatório de sinais, que se reúnem e se dispersam contingentemente no interior de um processo codificado.

A título de ilustração, tomemos uma passagem de um ensaio de Luis Alberto Oliveira, cosmólogo brasileiro, que escreve:

Os conceitos basilares não mais são o venerando par substância-indivíduo, e sim *informação e processo*. O mundo consiste não em uma coleção de seres formados a priori, mas de uma conjunção de seres em contínua e interminável *formatação*. Fluxos materiais relacionam-se, combinam-se, coagulam-se, às vezes cristalizam-se, adquirindo um certo desenho, sustentando uma certa forma por um certo período, mas o fluir insiste, persiste, em pouco o nódulo se desfaz e as matérias que o compunham participarão de outros seres.

Não uma única ocasião produtiva, mas o próprio *processo* contínuo e interminável de fabricação, de individuação [...] Uma vez destituída a figura do indivíduo finalizado como entidade [...] primeira do existir, em favor dos processos de individuação, precisamos introduzir um outro substrato básico a partir do qual se possa dar conta da formação do mundo natural [...] Esse novo conceito basilar será o *átomo de informação*, que batizaremos de *bit*. [...] A noção de informação é interessante porque ela prescinde de qualquer suporte particular: quer se trate da geometria de um cristal, ou da sequência de bases numa molécula de DNA ou dos circuitos de um *microchip*, temos sempre fluxos de informação operando uns sobre os outros, sintetizando-se, fragmentado-se, recombinando-se sem cessar. [...] Estudar as propriedades de um sistema [seja este qual for] não é outra coisa senão analisar seus modos de organização; logo, fluxos materiais são equivalentes a fluxos de informação<sup>3</sup>.

O primeiro aspecto a destacar é o abandono da ideia de indivíduo como ponto inicial ou ponto final de um processo causal em que uma causa externa produz um ser individual ou uma parte dele para relacioná-lo causalmente com outros. A noção de indivíduo é substituída pela ideia de *processo de individuação* em que um indivíduo é uma *fase do ser* e não uma realidade primeira ou última. Donde a desapareição da ideia de substância, que era o princípio de individuação e determinava a relação entre o todo e a parte.

O segundo aspecto a destacar é a introdução da ideia de *átomo de informação*. Oliveira propõe imaginarmos um

3. OLIVEIRA, Luiz Alberto. “Biontes, Bioides e Borgues”. In: NOVAES, Adauto (org.) *O Homem Máquina*. São Paulo: Companhia das Letras 2003.

*shopping center* no qual todos os sinais identificadores de cada loja tivessem sido removidos, de tal maneira que não teríamos como diferenciá-los.

É necessária a presença de uma rede de sinalização, cuja função é precisamente a de romper a simetria (a indistinguibilidade) de módulos essencialmente idênticos, introduzindo distinções que não alteram a natureza desses módulos, mas suportam capacidades suplementares, como filtragem, especialização e competição. Sinalizar é apor um signo que orienta um fluxo; é distribuir bandeiras que assinalam os marcos em um território e permitem a interconexão entre eles. A sinalização, contudo, não opera somente criando pertencimentos e identificações, mas principalmente constituindo diferenciações: ali onde reina a homogeneidade, a indistinção, a sinalização instaura um diagrama de diferenças que pode suportar uma nova estrutura, uma nova heterogeneidade. A sinalização é um dos dispositivos que caracterizam os sistemas complexos e sua hierarquia de agentes e meta-agentes. [...] Estruturar é assim, antes de mais nada, diferenciar. Por outro lado, podemos assimilar o conceito de diferença (e, portanto, também o de estrutura) ao de informação. Sinais são portadores de uma diferença, uma figura que se destaca de um fundo; a informação é uma medida da incerteza desse grau de diferenciação entre o sinal e seu substrato, pois sem tal heterogeneidade o sinal não poderia encerrar um conteúdo, um significado.<sup>4</sup>

Um terceiro aspecto a destacar é a afirmação da indistinção entre natureza e cultura a partir da indistinção entre matéria, vida e pensamento:

4. *Idem, ibidem*, p. 164, com grifos meus.

A observação decisiva é que progressivamente, e cada vez mais, diluem-se as distinções clássicas entre matéria, vida e pensamento. Anteriormente se poderia dizer que a tecnologia é uma ferramenta para o espírito, residente na dimensão interna da subjetividade, agir sobre a natureza que lhe é exterior. Hoje, contudo, ocorre uma internalização da ação técnica, como se a tecnologia se rebatesse sobre seu agente, como se o espírito se dobrasse sobre si mesmo e se autoafetasse. Na medida em que uma ação externa se rebate e engolfa seu próprio executor, resta abolida a suposta separação clara entre o interno e o externo, e entre sujeito e objeto, e entre ente e artefato. [...] Esse fato é verdadeiramente crucial, porque ao nos tornarmos capazes de atuar nessas microescalas elementares, fundamentais para a constituição de todos os seres, estamos realizando uma sobreposição de ritmos: os lentos andamentos da natureza se veem recobertos pelos rapidísimos movimentos da cultura.<sup>5</sup>

Essa indistinção entre os ritmos da natureza e os ritmos da cultura traz as três grandes promessas da tecnologia do século XXI:

As três grandes promessas de inovação tecnológica para o século XXI, a saber, a *robótica* (a produção de sistemas capazes de comportamento autônomo), a *biotecnologia* (a manipulação dos componentes dos seres vivos, incluindo seu código genético) e a *nanotecnologia* (a fabricação de dispositivos moleculares), têm como fundamento comum a crescente capacidade de manipular objetos infinitesimais; contudo, seus campos de aplicação incluem, decididamente, desde a partida, nossos próprios corpos e espíritos. Estamos a caminho de poder redesenhar a forma humana.<sup>6</sup>

5. *Idem, ibidem*, p. 167.

6. *Idem, ibidem*, p. 168.

O redesenho da forma humana decorre da capacidade técnico-científica de manipular os objetos em escala molecular (a nanotecnologia), levando a uma integração crescente entre componentes orgânicos, gerados biologicamente, e componentes eletrônicos, fabricados artificialmente, de maneira a combinar os dispositivos orgânicos (motores, sensórios e cognitivos) de que somos biologicamente dotados e próteses de sensibilidade e de inteligência que nos permitem, por exemplo, navegar no info-oceano estabelecido pela rede mundial integrada de computadores e telecomunicações.

O que é exatamente essa combinação que redesenha a forma humana? Uma síntese de carbono (nosso organismo) e silício (de que são feitas as próteses), uma mescla de “terminais nervosos orgânicos e semicondutores”. Numa palavra: a perspectiva, explica Oliveira, é a de que nosso futuro seja “nos tornarmos ciborgues, híbridos de células e *chips*” e num momento já próximo “veremos o nascimento de autênticos híbridos biotrônicos, veremos o nascimento de centauros cognitivos, e logo esses centauros seremos nós.”<sup>7</sup>

3•

Nas revoluções técnicas e tecnológicas anteriores, a pesquisa científica teórica era autônoma e se tornava ciência aplicada quando empregada por meio de tecnologias vinculadas à produção econômica ou quando os resultados teóricos eram retomados com fins econômicos em laboratórios mantidos pelas empresas de

7. *Idem, ibidem*, p. 169.

produção. Hoje, a ciência (teórica e aplicada) tornou-se força produtiva, deixando de ser um suporte do capital para se converter em agente de sua acumulação e reprodução. A força e o poder capitalistas encontram-se, hoje, no monopólio dos conhecimentos e da informação:

O que caracteriza a atual revolução tecnológica não é a centralidade de conhecimentos e informação, mas sua aplicação para a geração de conhecimentos e de dispositivos de processamento/comunicação da informação em um ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e seu uso. [...] As novas tecnologias da informação não são simplesmente ferramentas a serem aplicadas, mas processos a serem desenvolvidos.<sup>8</sup>

Ora, essa mudança radical do lugar e do significado da ciência ultrapassa o sentido restrito da cultura (criação de obras de arte e de pensamento) para lançá-la em seu sentido antropológico amplo (instituição social da ordem simbólica, que determina a relação com o espaço, o tempo, o visível e o invisível, o sagrado e o profano, as formas do trabalho, a sexualidade, as formas do poder, os valores morais, religiosos e políticos, os hábitos alimentares, de vestuário etc.). Com efeito,

Há, por conseguinte, uma relação muito próxima entre os processos sociais de criação e manipulação de símbolos (a cultura da sociedade) e a capacidade de produzir e distribuir bens e serviços (as forças produtivas). Pela primeira vez na história, a mente humana é uma força direta de produção, não apenas um elemento decisivo no sistema produtivo.

8. CASTELLS, M. *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 69.

Assim, computadores, sistemas de comunicação, decodificação e programação genética são todos amplificadores e extensões da mente humana. O que pensamos e como pensamos é expresso em bens, serviços, produção material e intelectual, sejam alimentos, moradia, sistemas de transporte e comunicação, mísseis, saúde, educação ou imagens. [...] Com certeza, os contextos culturais/institucionais e a ação social intencional interagem de forma decisiva com o novo sistema tecnológico, mas este tem sua lógica própria, caracterizada pela capacidade de transformar todas as informações em um sistema comum de informações, em uma rede de recuperação e distribuição potencialmente ubíqua.<sup>9</sup>

Surge a expressão *sociedade do conhecimento*. Com ela, pretende-se indicar que a economia contemporânea se funda sobre a ciência e a informação, graças ao uso competitivo do conhecimento, da inovação tecnológica e da informação nos processos produtivos e financeiros, bem como de serviços como a educação, a saúde e o lazer. Ora, é sugestivo, nessa expressão, que a palavra “sociedade” seja tomada como sinônimo de economia, e a palavra “conhecimento” como sinônimo de força produtiva. Aliás, alguns chegam mesmo a falar em “capital intelectual” como o principal princípio ativo das empresas.<sup>10</sup>

A produtividade e a competitividade na produção informacional baseiam-se na geração de conhecimentos e no processamento de dados.

9. *Idem, ibidem.*

10. “A riqueza não reside mais no capital físico e sim na imaginação e criatividade humana” (RIFKIN, J. *La Era del Acceso*. Buenos Aires: Paidós, 2000). Estima-se que mais do 50% do PIB das maiores economias da Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OECD) encontram-se fundados no conhecimento.

A geração do conhecimento e a capacidade tecnológica são ferramentas fundamentais para a concorrência entre empresas, organizações de todos os tipos e, por fim, países [...] O desenvolvimento econômico e o desempenho competitivo não se baseiam na pesquisa fundamental [pesquisa teórica ou básica], mas na ligação entre a pesquisa elementar e a pesquisa aplicada e sua difusão entre organizações e indivíduos. A pesquisa acadêmica avançada e um bom sistema educacional são condições necessárias, mas não suficientes, para que os países, as empresas e os indivíduos ingressem no paradigma informacional [...] O desenvolvimento tecnológico global precisa da conexão entre a ciência, a tecnologia e o setor empresarial, bem como com as políticas nacionais e internacionais.<sup>11</sup>

#### 4•

Escreve Caio Túlio Costa<sup>12</sup> que, nos últimos anos, houve não só a expansão da tecnologia analógica, mas, em menos de duas décadas, o salto para a tecnologia digital, a explosão da telefonia celular e a multiplicação das maneiras de comunicação, com a possibilidade de interação entre redes de computador, e “um aumento exponencial na velocidade de transmissão de dados, sob qualquer plataforma – celular, rádio, satélite, fibra de vidro ou mesmo fio de cobre”. Dessa forma, os dados passaram a trafegar nas redes de comunicação passando de mil para milhões de *bytes*.

A tecnologia do sistema digital modifica totalmente a forma da comunicação, pois pode integrar em um único sistema de distribuição e recepção a televisão, a

11. CASTELLS. *Op. cit.*, p. 167.

12. COSTA, Caio Túlio. “Modernidade Líquida, Comunicação Concentrada”, *Revista da USP*, n. 66.



internet, o cinema, a telefonia de voz e imagem, redes de dados, distribuídos pela casa ou pelo escritório para cada aparelho receptor: “televisão de alta definição, telefone fixo ou celular, tela de cinema, micro-ondas e até geladeira, tudo regulado via internet... Cada canal de seus infindáveis canais vai permitir uma aplicação diferente”<sup>13</sup>. Não causa espanto que companhias de produtos eletrônicos e empresas de telecomunicações estejam em disputa para controlar esse negócio de ponta a ponta.

Em outras palavras, o sistema digital produz um salto naquilo que surgiu na segunda metade da década de 1990, a chamada *multimídia*, sistema de comunicação que integra diferentes veículos de comunicação e seu potencial interativo. A multimídia “estende o âmbito da comunicação eletrônica para todos os domínios da vida: da casa ao trabalho, das escolas aos hospitais, do entretenimento às viagens. Em meados dos anos 1990, governos e empresas do mundo inteiro empenharam-se numa corrida frenética para a instalação do novo sistema, considerado uma ferramenta de poder, fonte potencial de altos lucros e símbolo de hipermodernidade”.<sup>14</sup>

Nenhum país tinha condições para, sozinho, dar forma ao sistema multimídia, uma vez que, em função da escala dos investimentos em infraestrutura, os governos não dispunham de recursos para atuar com independência. Formaram-se consórcios empresariais regionais/globais, com a fusão de companhias telefônicas, operadoras de

13. *Idem, ibidem*, p. 10.

14. CASTELLS. *Op. cit.*, p. 450.

TV a cabo, operadoras de transmissão de TV por satélite, estúdios de cinema, gravadoras de discos, editoras, jornais, empresas de computadores e provedores da internet, além de novas formas de integração tecnológica (como webtv e City Web). O desenvolvimento de um sistema multimídia integrado, porém, não exige apenas gigantescos investimentos em infraestrutura e programação, mas ainda a definição do chamado “ambiente regulador” (isto é, quem manda em quem e no quê), dificultado por conflitos e litígios óbvios e previsíveis entre empresas, partidos políticos e legisladores dos governos.

Em tais condições, só grupos poderosíssimos, resultantes de alianças entre empresas de comunicação de massa, operadoras de comunicação, provedores de serviços de internet e empresas de computadores estarão em posição de dominar os recursos econômicos e políticos necessários para a difusão da multimídia. Assim, haverá um sistema multinacional, porém, com toda probabilidade, será decisivamente moldado pelos interesses comerciais de uns poucos conglomerados ao redor do mundo.<sup>15</sup>

Computadores controlam armas e operações militares, voos espaciais, operações de aeroportos, de bancos e bolsas de valores, de sistemas urbanos de tráfego e de segurança, de edifícios denominados “inteligentes” e de setores inteiros do trabalho industrial e da produção econômica. Estão presentes nos carros de último tipo, nos estabelecimentos comerciais que vendem no atacado e no varejo, nos setores administrativos das instituições

15. *Idem, ibidem*, p. 453.

públicas e privadas. Encontram-se nas escolas e fazem parte do sistema de ensino e aprendizado dos países economicamente poderosos. Estão presentes nas editoras e produtoras gráficas, nos escritórios de engenharia, arquitetura e advocacia; nos consultórios médicos e hospitais; nas produtoras cinematográficas, fonográficas, televisivas e radiofônicas. Tornaram-se instrumentos de trabalho dos escritores, artistas, professores e estudantes, além de operarem como banco de dados para informações na vida cotidiana, como correio, lazer e entretenimento.

O problema, portanto, é saber quem tem a gestão de toda a massa de informações que controla a sociedade, quem utiliza essas informações, como e para que as utiliza, sobretudo quando se leva em consideração um fato técnico, que define a operação da informática, qual seja, a concentração e centralização da informação, pois, tecnicamente, os sistemas informáticos operam em rede, isto é, com a centralização dos dados e com a produção de novos dados pela combinação dos já coletados.

5•

Como explica Paul Mathias, a Internet é um ponto de convergência entre uma arquitetura industrial, múltiplas linguagens informáticas e um grande número de práticas intelectuais e cognitivas, econômicas, sociais, políticas, artísticas e de lazer. É uma organização de informações, parte da Rede (a *Web*) na qual o centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma, disseminada numa infinidade de máquinas através do mundo. É um enxame de redes privadas e públicas, institucionais, comerciais, governamentais, associativas

conectadas em inúmeros «nós» que formam uma “nebulosa informacional amplamente insondável, diversamente organizada, às vezes aberta e disponível, mas frequentemente fechada e secreta” e que aparece como uma comunicação tecnológica e universal entre as consciências que compartilham opiniões, pontos de vista, experiências, pensamentos, observações, hábitos e mesmo as banalidades da vida cotidiana. A Internet nasce numa infraestrutura econômica que ela mantém invisível, como ocorre em todas as esferas da sociedade capitalista. Mais do que um instrumento da economia ou uma estratégia econômica, ela é o novo exercício da ideologia da competência ao aparecer como um ambiente universal de informação e comunicação globalmente uniforme, como capaz de trazer proveitos cognitivos, sociais, artísticos e políticos e como instrumento de pesquisa, de tal maneira que seu usuário pode instantaneamente se beneficiar com todos os serviços que a potência de seu dispositivo técnico é suscetível de lhe dar. Na verdade, onde se encontra nossa incompetência? Embora o uso das redes possa envolver usos técnicos diversos, entretanto, nossa experiência reticular está circunscrita a um número restrito de programas aplicativos que permitem as múltiplas operações desejadas em um número limitado de gestos previstos e uniformes em todo o planeta, sem que tenhamos a menor ideia do que são e significam os protocolos informáticos que empregamos. De fato, “o objeto que cintila na tela” (a expressão é de Paul Mathias) não é um texto ou uma imagem, mas um sistema aplicativo opaco do qual percebemos apenas a interface que utilizamos, sem jamais conhecer

sua complexidade técnica, que permanece invisível sob a visibilidade contínua. Ignoramos os procedimentos operatórios que a criaram e a conservam, as leis de sua formação e configuração, sua arquitetura funcional. Em outras palavras, não sabemos onde estamos nem o que fazemos. Como meros usuários ocupamos a posição de incompetentes.

Não só isso. Como observa Laymert Garcia dos Santos, o capital global privatiza as telecomunicações, coloniza a rede e faz o loteamento do campo eletromagnético, visando controlar o acesso ao chamado ciberespaço, não sob a forma tradicional da relação de compra e venda com seus clientes, e sim de fornecimento e uso. Trata-se, portanto, de um novo tipo de mercado em que o cliente, ou melhor, o usuário é transformado em mercadoria porque a estratégia de venda não consiste mais em vender um produto para o maior número de clientes, mas em vender o usuário para produtos ou empresas. De fato, os provedores de acesso traçam o perfil do usuário em termos de preferências de acessos (escolhas e rejeições), idade, gostos etc., perfil que serve de base de cálculo para o valor de tempo de vida em termos de sua virtualidade de acesso e consumo. O indivíduo se reduz a um fluxo de dados que pode ser reorganizado e vendido de acordo com os interesses de potenciais anunciantes, os quais, de posse dessas amostras compradas, invadirão os acessos dos indivíduos ao ciberespaço com propagandas já direcionadas para seus gostos. O controle é feito sobre senhas e acessos, organizados como amostras de bancos de dados, bases com que o mercado financeiro se articula com a especulação de possibilidades, isto é, do valor da

informação, única mercadoria que conta, tornando-se a medida de todas as coisas, pois para o capital global a informação é a medida quantitativa de tudo.

O sistema digital produz um salto naquilo que surgiu na segunda metade da década de 1990, a chamada *multimídia*, sistema de comunicação que integra diferentes veículos de comunicação e seu potencial interativo. Como explica Caio Túlio Costa, nenhum país tinha condições para, sozinho, dar forma ao sistema multimídia, uma vez que, em função da escala dos investimentos em infraestrutura, os governos não dispunham de recursos para atuar com independência. Nessas condições, só grupos poderosíssimos, resultantes de alianças entre empresas de armamentos, empresas financeiras, empresas de comunicação de massa, operadoras de comunicação, provedores de serviços de Internet e empresas de computadores estarão em posição de dominar os recursos econômicos e políticos necessários para a difusão da multimídia. Trata-se, pois, de um sistema multinacional, porém decisivamente moldado pelos interesses geopolíticos e econômicos de uns poucos conglomerados ao redor do mundo. E o caso de Snowden, relatando a espionagem, o controle e a vigilância que os Estados Unidos exercem sobre todo o planeta, não pode ser ignorado.

## NOTA II: A RESPEITO DO VIRTUAL

### I.

Em *A Condição Pós-Moderna*<sup>16</sup>, David Harvey aponta como consequência da nova forma de acumulação do capital, isto é, do neoliberalismo, uma transformação sem precedentes em nossa na experiência do espaço e do tempo, designada por ele como a “compressão espaço-temporal”. De fato, a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal da produção com o fim das grandes plantas industriais e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa aqui, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa agora, sem passado e sem futuro. Como diz Paul Virillo, do espaço topológico de nossa experiência corporal, passamos à *atopia*, isto é, à ausência de referência espacial; e da diferenciação de si consigo que define o tempo vivido, passamos à *acronia*, isto é, à ausência de referência temporal. Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente reduzido a um instante fugaz – nada exemplifica melhor essa fugacidade do tempo ou sua redução ao instante sem passado e sem futuro do que o *twitter*. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, em que tudo parece nos ser imediatamente dado sob a forma

16. HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

da transparência das imagens, apresentadas como evidências.

Podemos, assim, dizer que há um mundo novo, o *mundo virtual*, desprovido de espessura temporal e espacial no qual nosso corpo se reduz, de um lado, à percepção visual de imagens planas e fugazes e, de outro, à atividade mecânica de controle de operações e sinais propostos pelos autômatos. Um mundo sem lugares, distâncias, profundidade, qualidades – o mundo da *atopia*. Um mundo sem tempo, no qual nada passa e nada fica, pois tudo coexiste sem passado e sem futuro, num presente interminável – o mundo da *acronia*.

## 2.

O que significa virtual? Para melhor compreendermos esse conceito, vale a pena mencionar um outro com o qual tende a ser indevidamente confundido: o conceito de possível; e distinguir entre o modo de relação do possível com o real e o do virtual com o real.

Na tradição filosófica, o possível é aquilo que pode vir a existir se houver um agente ou circunstâncias que o façam passar à existência – o real é o que existe efetivamente; o possível o que pode vir a existir. Também na tradição filosófica, tendia-se a identificar o possível e o virtual (a semente é a árvore virtual ou a árvore possível), isto é, considerava-se o possível e o virtual como potencialidades latentes que poderiam vir à existência. Na perspectiva da tradição, uma expressão como *realidade virtual* é um não senso, pois o virtual é irreal, é um mero possível ainda inexistente. A revolução informática e a cibernética, porém, modificaram o



conceito de virtual: o virtual já é real e já existe, não se opõe ao real, e sim ao *atual*: entende-se por virtual algo real e existente que aguarda uma atualização e que pode ser infinitamente atualizado. O virtual é o que não pode ser determinado por coordenadas espaciais e temporais, pois ele existe sem estar presente num espaço ou num tempo determinados – ou seja, a atopia e a acronia são seu modo próprio de existência.

No mundo virtual, a atualização é o modo de relação dos indivíduos humanos com sistemas informacionais. A virtualização dispensa aquilo que sempre foi o núcleo da experiência humana: a presença. Em seu lugar, operam redes de comunicação ou processos de coordenação dotados de espacialidade e temporalidade próprias, isto é, atópicas e acrônicas.

3•

Com o virtual surge a chamada *cibercultura*.

Como escreve Pierre Lévy:

A cibercultura encontra-se ligada ao virtual de duas formas: direta e indireta. Diretamente, a digitalização da informação pode ser aproximada da virtualização. Os códigos de computador inscritos nos disquetes ou discos rígidos dos computadores – invisíveis, facilmente copiáveis ou transferíveis de um nó a outro da rede – são quase virtuais, visto que são quase independentes de coordenadas espaço-temporais determinadas. No centro das redes digitais, a informação certamente se encontra fisicamente situada em algum lugar, em determinado suporte, mas ela também está virtualmente presente em cada ponto da rede onde seja pedida. [...] Um mundo virtual – considerado como um conjunto de códigos digitais – é um

potencial de imagens, enquanto uma determinada cena, durante uma imersão no mundo virtual, atualiza esse potencial em um contexto particular de uso. Indiretamente, o desenvolvimento das redes digitais interativas favorece outros movimentos de virtualização que não o da informação propriamente dita. Assim, a comunicação continua, com o digital, um movimento de virtualização iniciado há muito tempo pelas técnicas mais antigas, como a escrita, a gravação de som e imagem, o rádio, a televisão e o telefone. O ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase independente dos lugares geográficos (telecomunicação, telepresença) e da coincidência dos tempos (comunicação assíncrona). Não chega a ser uma novidade absoluta, uma vez que o telefone já nos habituou a uma comunicação interativa. Com o correio (ou a escrita em geral), chegamos a ter uma tradição bastante antiga de comunicação recíproca, assíncrona e a distância. Contudo, apenas as particularidades técnicas do ciberespaço permitem que os membros de um grupo humano (que podem ser tantos quantos se quiser) se coordenem, cooperem, alimentem e consultem uma memória comum, e isto quase em tempo real, apesar da distribuição geográfica e da diferença de horários.

[...] a extensão do ciberespaço acompanha e acelera uma virtualização geral da economia e da sociedade. [...] Os suportes de inteligência coletiva do ciberespaço multiplicam e colocam em sinergia as competências. Do *design* à estratégia, os cenários são alimentados pelas simulações e pelos dados colocados à disposição pelo universo digital.

[...] o ciberespaço é o vetor de um universo aberto, a dilatação de um espaço universal.<sup>17</sup>

Destaquemos, em primeiro lugar, a afirmação de que “o ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase

17. LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 50-51.

independente dos lugares geográficos [telecomunicação, telepresença, portanto, *atopia*] e da coincidência dos tempos [comunicação assíncrona, portanto, *acronia*]” e que “a extensão do ciberespaço acompanha e acelera uma virtualização geral da economia e da sociedade”. Em segundo lugar, a declaração de que existe um outro espaço ou *um espaço outro*, o ciberespaço, e que este “é o vetor de um universo aberto, a dilatação de um espaço universal”. Coincidência dos tempos – ou o tempo apenas como *agora* – e espaço universal – ou o espaço como *aqui*: essas duas características do mundo virtual significam, ao fim e ao cabo, um processo ilimitado de desaparecimento da referência à nossa existência corporal (espaço e tempo), rumando para a *desincorporação* dos seres humanos e do mundo perceptivo.

Não há, portanto, de causar surpresa o fato de que muitos dos idealizadores e defensores do ciberespaço a ele se refiram significativamente como espaço *desincorporado e espiritual*, possibilidade, segundo alguns, de nos transformarmos em seres de pura luz, livres da brutalidade e do caos próprios de nossos corpos, livres do espaço e do tempo, novos anjos de um novo paraíso terrestre no qual, evidentemente, não haverá morte porque podemos fazer o *download* de nossas mentes para computadores e, transcendendo a materialidade, viver para sempre no espaço digital.

Ora, é interessante observar a oposição entre duas atitudes predominantes no mundo contemporâneo. De fato, enquanto a cultura do ciberespaço propõe a desmaterialização do homem, sua transformação num ser de pura luz, sem espaço e sem tempo, por sua

vez, a genética, a biologia molecular, a bioquímica e a neurobiologia tomam a direção oposta, pois propõem a pura materialidade do espírito, ou seja, a indistinção entre cérebro e alma, cérebro e consciência. Pura espiritualidade de um lado; pura materialidade de outro.

De fato, do lado da chamada cibercultura, desenvolve-se uma ideologia ou um reducionismo espiritualista que nem mesmo o mais desenfreado filósofo idealista poderia imaginar; do lado das ciências, em contrapartida, vemos erguer-se um reducionismo naturalista. Esses dois reducionismos, como sabemos, incidem sobre a distinção entre natureza e cultura.

Se os antigos reducionismos tendiam à “naturalização”, isto é, a marcar a cultura com o selo da natureza, hoje, sob os efeitos da categoria da informação, parece suceder exatamente o contrário, isto é, parece ocorrer uma espécie de “culturalização” da natureza, bastando prestarmos atenção ao novo vocabulário em curso: inteligência artificial, armas inteligentes, remédios e medicamentos inteligentes, edifícios inteligentes, semáforos inteligentes, roupas inteligentes, cosméticos dotados de memória. Essas são algumas expressões que penetraram em nosso cotidiano sem que nos demos conta do que significa usar as palavras inteligência e memória para objetos técnicos, ou seja, usar a *mesma* expressão para todos eles e, sobretudo, não percebemos o *animismo* aí inscrito, de tal maneira que, no fim das contas, podemos dizer que o espiritualismo da cibercultura encontra fundamento no naturalismo materialista das ciências.

Que subjetividade nasce da irrealidade virtual? A subjetividade deixa de ser considerada reflexão e interrogação, reduzindo-se à intimidade narcísica, e a objetividade não é o conhecimento do que é exterior e diverso do sujeito, e sim um conjunto de estratégias montadas sobre jogos de linguagem que representam jogos de pensamento, sem que o conhecimento jamais enfrente a realidade como experiência que suscita interrogação. Essa nova subjetividade não se define mais pelas relações do corpo com o espaço e o tempo do mundo ou da vida, mas com a complexidade de relações reticulares esparsas e fragmentadas. Essas novas tecnologias operam com a obediência e a sedução no campo mental, porém disfarçadas numa pretensa liberdade de escolher obedecer, pois os estudos em neurologia revelam que, nos usuários, há diminuição das capacidades do lobo frontal do cérebro, onde se realizam o pensamento e os julgamentos, e há grande desenvolvimento da parte do cérebro responsável pelo desejo. Pensa-se menos e deseja-se muito e as empresas desenvolvem aplicativos para enfatizar, direcionar, induzir e estimular desejos. Curtir se tornou uma obrigação, o *selfie*, o *like* e o *meme* tornaram-se a definição do ser de cada um, pois, agora, existir é ser visto.

Assim, a nova subjetividade é marcada por dois traços aparentemente contrários, mas realmente complementares: de um lado, uma subjetividade depressiva porque marcada pela exigência de vencer toda e qualquer competição e pela culpa se fracassar. E, de outro lado, uma subjetividade narcisista, produzida pelas práticas das tecnologias eletrônicas de comunicação.

Dizemos que somente em aparência essas duas formas da subjetividade parecem contrárias, pois, há mais de um século, os estudos de Freud revelaram que depressão e narcisismo são as duas faces da mesma moeda.

**Marilena de Souza Chaui** nasceu em Pindorama (SP), em 1941. Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP, 1965), mestrado em Filosofia (1967) e doutorado em Filosofia pela mesma Universidade (1971). Professora Titular em História da Filosofia Moderna pela Universidade de São Paulo (1986), atualmente é Professora Sênior desta Universidade.

Uma das mais influentes intelectuais do país, com vasta e reconhecida obra, Chaui é também conhecida por sua atuação política, tendo combatido a ditadura civil-militar (1964-1985), como fundadora e ativa militante do Partido dos Trabalhadores (PT) e pela sua gestão na Secretaria de Cultura do Município de São Paulo durante o governo da prefeita Luiza Erundina (eleita pelo PT, em 1988).

Autora de dezenas de livros, lançou pela Fundação Perseu Abramo obras muito importantes: *Brasil - Mito fundador e sociedade autoritária* (2000), *Cidadania cultural* (2006), *Simulacro e poder* (2006). Participou, ainda pela Fundação Perseu Abramo, do livro *Leituras da crise: Diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo* (2006), ao lado de Leonardo Boff, João Pedro Stedile e Wanderley Guilherme dos Santos, fruto de entrevistas realizadas por Juarez Guimarães.

TÍTULO *Cidadania Cultural*

SUBTÍTULO *O Direito à Cultura*

EDITOR Rogério Chaves

ASSISTENTE EDITORIAL Raquel M. Costa

REVISÃO Maria Elaine Andreoti

CAPA, PROJETO GRÁFICO E  
DIAGRAMAÇÃO Pedro Tajiki Salles

FORMATO 14 x 21 cm

TIPOGRAFIA Sabon  
Montserrat

PÁGINAS 224

Fundação Perseu Abramo  
Rua Francisco Cruz, 234 - Vila Mariana  
04117-091 - São Paulo, SP  
[www.fpabramo.org.br](http://www.fpabramo.org.br)  
(11) 5571-4299