



A cultura como crise

Muniz Sodré²

-
- 1 Palestra proferida na abertura do XIII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (ENECULT), realizado pelo Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no dia 12 de setembro de 2017, em Salvador, Bahia.
 - 2 Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com pós-doutorado na Université Paris-Sorbonne, Paris 4. É livre-docente em Comunicação pela UFRJ. Atualmente é professor emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro e bolsista pesquisador nível 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Foi presidente da Fundação Biblioteca Nacional de 2005 a 2011, órgão vinculado ao Ministério da Cultura. Possui cerca de 30 livros publicados nas áreas de Comunicação e Cultura. *E-mail*: sodremuniz@hotmail.com

Embora a etimologia possa ser às vezes apontada como um recurso do pedantismo acadêmico, ela pode revelar-se também oportuna na revisão conceitual de determinadas questões. É o que acontece com as noções de crise e de cultura, senão de crise cultural ou crise da cultura. Aqui, entretanto, pretendemos discorrer sobre a cultura como crise.

“Cultura” vem do latim “colere”, que primeiro significa cultivar a terra. Depois, Cícero amplia metaforicamente a significação para “cultura animi”, que é cultivo do espírito ou da alma por meio da educação em filosofia. À parte, sua enorme variação conceitual na modernidade europeia, a noção de cultura pode ser simplificada como “cultivo do sentido” – cultivo no “terreno” misterioso do mundo, busca de identificações no real inesgotável, portanto a perspectiva que um grupo humano tem de si mesmo. Mas, do ponto de vista da hegemonia do Estado-nação, logo, do ponto de vista do poder, cultura é uma “unidade de identificações”, isto é; uma entidade orgânica que essencializa a identidade.

E crise? A palavra grega *krinein* – de onde procede *krisis* – significa discriminar, separar, esmiuçar para se chegar a uma decisão ou um julgamento. Daí se deriva “crítica” que, em sua literalidade etimológica, tem a ver com o processo analítico de discriminar e julgar.

No âmbito da disponibilidade universal da cultura, a modernidade europeia entronizou o pensamento crítico como uma disposição ou uma capacidade de discutir os vários lados de uma concepção qualquer. Portanto, colocou a crise no âmago da cultura. Mas se bem pensarmos, veremos que já na Antiguidade, essa associação estava presente: cultivar a terra é lidar com crises – seca, praga, predadores etc –, assim como cultivar o espírito é arrostar com as vicissitudes do conhecimento.

Por outro lado, está em curso há algum tempo um tipo de pensamento social que recusa qualquer perspectiva crítica, como se a crítica fosse uma rejeição idealista do real tal e qual ele se apresenta – o *amor fati* nietzscheano. No limite, como uma recaída na metafísica da revolução, isto é, uma recaída na produção intelectual do sentido de mudança a partir de um “dever ser” – a ideia de uma vida mais “verdadeira”, de uma sociedade perfeita. Criticar seria, assim, julgar o real pelos parâmetros projetivos construídos pela consciência “iluminada” do intelectual, segundo os quais o vivido seria mero sintoma de outra coisa, a realidade idealmente projetada como uma essência.

De fato, é imperativo reconhecer a força afirmativa do real, aceitando-o. Entretanto, é também imperativo ponderar que este é apenas um primeiro passo, uma vez que aceitar o mundo não significa simplesmente olhá-lo e tomá-lo ao pé da letra. Significa que aceitar as coisas como elas “têm que ser” segundo uma perspectiva hegemônica comporta a pulsão de também vê-las como “queremos que elas sejam”. Gramsci (1975, p. 1578) bem o viu quando discutindo sobre se o “dever ser” seria reprovável na pesquisa científica – supostamente atrelada ao “que é” – questiona o conceito de “realidade efetiva” e afirma que o dever ser é “algo concreto”.

Ainda que se possa questionar a ideia de um “dever ser”, configura-se como crucial a diferença entre olhar e ver, ouvir e escutar, assim como entre a pura emoção e o sentimento, que é a sensibilidade lúcida, porque nessa diferença se constrói o “discernimento”,

ou seja, outro nome para a apreensão crítica do mundo. Pode-se aceitar a realidade do vivido desde que se aprenda a vê-la em suas diversas formas de apresentação, portanto, em suas diversas formas de sentido ou de cultura. Crise é a diferença entre uma forma e outra, e bem pode ser a diferença para com uma determinada ordem estabelecida. Assim, no que diz respeito à cultura, a crise é estrutural, está sempre aí, é bem-vinda.

Mas se olharmos com as lentes da economia política, a coisa muda de figura. É que, no âmbito da economia, crise significa um momento de depressão ou de retração do ciclo econômico. A análise marxista vai além, na teoria da crise, colocando-a no centro dialético do processo de acumulação do capital: no sentido estrito, uma crise cíclica é o momento descendente do processo, isto é, um momento de retração. Entende-se uma crise cíclica mais profunda como “crise estrutural”. Como se pode inferir, é algo diferente do que chamamos de crise estrutural na cultura – a crise de que vive toda cultura.

Crise como depressão, portanto, como algo negativo, é uma noção que emerge quando a cultura passa a ser regida pela economia política, quando cultura não é crítica para com o ordenamento socioeconômico vigente. Muito pelo contrário, ela é hoje proclamada como ferramenta estratégica para o desenvolvimento socioeconômico e dá margem a categorias como “economia criativa” e “indústria criativa”, nas quais se lança mão da cognição e da capacidade criativa de grupos e indivíduos para gerar valor.

A questão hoje é muito mais ampla – e muito mais problemática – quando se considera a importância do saber ou da “cultura” na economia do conhecimento que perpassa a produção industrial ou a prestação de serviços. A quem perguntar se o saber não esteve sempre aí como um requisito indispensável, Gorz (2005, p. 9) responde:

Óbvio que saber de que se trata aqui não é composto por conhecimentos específicos formalizados que podem ser aprendidos em escolas técnicas. Muito pelo contrário, a informatização revalorizou as formas de saber que não

são substituíveis, que não são fomalizáveis: saber da experiência, o discernimento, a capacidade de coordenação, de auto-organização e de comunicação. Em poucas palavras, formas de um saber vivo adquirido no trânsito cotidiano, que pertencem à cultura do cotidiano.

Como vemos, aí aparece a palavra cultura, só que agora como um vetor indispensável de um novo tipo de ordem produtiva ou de uma nova concepção de trabalho que provoca grandes desconfianças. É o caso, por exemplo, de Antonio Negri. Para ele, na passagem da produção fordista ao pós-fordismo, quando o império se define como forma política do mercado mundial, emerge uma nova experiência de exploração do homem, em que o sujeito “não é mais um corpo que pode ser posto a trabalhar, não é mais uma alma que pode viver independentemente de valores e paixões. Dessa vez é a alma que é posta a trabalhar, e o corpo, a máquina são seu suporte”. (NEGRI, 2001, p. 11) Se aceitarmos a identificação clássica entre espírito (alma) e cultura, poderemos resumir: a cultura é agora um meio de explorar e fazer trabalhar.

Ressoa aqui o pensamento marxista, ou mais precisamente o materialismo histórico, segundo o qual na base de toda a ordem social se acham a produção e a troca de produtos, responsáveis em última análise pela articulação dos indivíduos em classes. Toda produção caracteriza-se pela presença de um processo de trabalho – transformação do objeto em produto, extensivamente analisado por Marx no primeiro livro de *O Capital* – e de relações de produção, que respondem pela forma histórica e concreta em que se dá o processo de trabalho.

Essas são noções bastante conhecidas, mas que vale repisar, para que não se percam detalhes teoricamente oportunos. É o caso da distinção entre o conceito de trabalho e o de força de trabalho, feita pelo pensamento marxista, mas ignorada pela economia política clássica. Trabalho, compreendido como a atividade desenvolvida num processo de produção de bens é algo que pode ser realizado por

uma máquina ou por um ser humano. Força de trabalho, porém, é inicialmente energia humana empregada no processo de trabalho. O conceito de força de trabalho pode ser ampliado e pode ganhar outros contornos quando a produção – convertida pela lei mercantil do valor em razão histórica e modelo genérico de realização da vida social – é pensável como algo mais do que um “modo” econômico, portanto como um campo operacional ou um “código” de gestão da totalidade social global.

Daí a “codificação”, efeito da flexibilização e da mobilidade do capital, que torna possível a mercantilização de singularidades culturais – o autêntico, o étnico, o simpático etc. Nesta nova configuração capitalista, a força de trabalho passa do nível da natural energia humana para o da representação ou dos signos – da “siderurgia” para a semiurgia – convertendo-se em estrutura de obediência ao código.

Isso implica uma individuação conformada por padrões (coletivos) de subjetividade, operacionalmente afins à nova estrutura. Por meio dessa estrutura profunda de sentido – em que se interpenetram elementos econômicos, políticos, culturais e a própria vida humana em sua nua substância biológica numa verdadeira “biopolítica” total –³ o homem se submete em toda a extensão de sua existência à determinação do valor de troca capitalista.

Pensador e militante político, Negri preocupa-se com os desdobramentos sutis das formas de dominação da força de trabalho, apoiando-se na teoria do valor para indagar-se como a expressão do trabalho vivo ou corporal do sujeito – a produção do valor – deixa aflorar nele a constituição mental e afetiva. Ou seja, como a expressão do trabalho vivo torna-se indissociável disto que classicamente se tem chamado de cultura. Gorz (2005, p. 19) complementa:

Os trabalhadores pós-fordistas devem entrar no processo de produção com toda a bagagem cultural que eles

.....
3 A temática do poder biopolítico, extensivamente trabalhada por Michel Foucault, encontra ressonâncias originais no pensamento do italiano Giorgio Aganbem.

adquiriram nos jogos, nos esportes de equipe, nas lutas, disputas, nas atividades musicais, teatrais, etc. Nessas atividades fora do trabalho são desenvolvidas sua vivacidade, sua capacidade de improvisação, de cooperação. É seu saber vernacular que a empresa pós-fordista põe para trabalhar e explora.

Em outros termos, a cultura responde agora como principal força de trabalho. Eu penso que isso é inevitável no interior do modo de produção que nos rege, mas isso também obriga o pensamento crítico a algum discernimento sobre a criação simbólica. Eu quero crer que ainda exista espaço para a criação simbólica ou “criatividade” desligada da indústria ou do mercado. Pode ser encorajador para a economia saber que a produção cultural brasileira é criativa, gera empregos – tanto no setor analógico quanto no digital – e tem potencial exportador. Mas será isso mesmo ou apenas isso a cultura? Em outros termos, onde está a cultura além da mercadoria? É que essa cultura, digamos, “produtiva” está cada vez mais associada à “cidade-mercadoria”, isto é, à cidade que funciona mais como pólo de atração de investimentos do que espaço de habitação e educação humana. Trata-se de uma nova configuração histórica, em que a cidade toma-se prioritariamente um espaço de atravessamento dos fluxos de consumo em toda a sua complexidade. De centro tecno-social da produção industrial, transforma-se em centro gestor de forças alternativas à clássica força de trabalho. Como a socialização deixa de ter o trabalho assalariado como fonte, a cidade passa a ser concebida como lugar de realização da estética em todos os seus desdobramentos semióticos – festas, megaeventos, bairros “gentrificados” ou estetizados como objetos culturais etc. A revolução ou a mutação eletrônica, por outro lado, ao modificar o espaço da indústria redefine a cidade como lugar da circulação e das trocas, portanto, das redes de comunicação. Essas forças, predominantemente estéticas, apoiam-se na rede de comunicação, que é tributária da financeirização e dos fluxos de consumo. São os

dispositivos de comunicação que possibilitam o desligamento do espaço urbano de suas tradicionais funções produtivas definidas pelas indústrias.

Na cidade-mercadoria, os direitos sociais são mercantilizados por grupos empresariais em conluio com o poder público. Urbanização, educação, saúde, mobilidade e segurança entram na lógica dos preços ascendentes. Mas a cultura autonomiza-se economicamente no setor de serviços como uma pletera de atividades responsável por índice significativo do Produto Interno Bruto (PIB). Em outras palavras, é uma cultura que não reconhece o retorno periódico dos ritos e das festas como uma “colheita” coletiva do comum. Movida exclusivamente pela economia, a cultura converte-se numa festa permanente – uma espécie de “festocracia” –, empresarialmente organizada como espetáculo. Diz um crítico:

A festa pós-moderna está para a festa antiga assim como o hipertexto está para o texto: pois há mil ocasiões para se fazer festa, clicar em cima da festa, injetar massivamente festa no social, até que o próprio social não seja mais do que festa e que até mesmo os amanhã da festa sejam ainda festejados. (FINKIELKRAUT; SORIANO, 2001, p. 61-62)

Na pobreza festa é celebração, alegria e rito de potência comunitária. Na economia política, festa pode ser apenas camuflagem da miséria. Assim, tem cabido aos megaeventos a tarefa de produzir projetos cada vez mais espetaculares, como estratégia de atração de investimentos para as cidades, alienando essas cidades da vida cotidiana das pessoas. O megaevento não é propriamente uma “festa” no sentido de troca fundacional ou de expressão do querer viver em comum, mas um esquema operativo a serviço de grandes corporações, destinado a reconfigurar o espaço urbano e a projetar a sua imagem em termos de atratividade econômica. Por exemplo, o Carnaval como megaevento não é o mesmo que carnaval como festa do comum. Um espaço como o “sambódromo” no Rio de Janeiro

é o que Marc Augé (1994) chama de “não-lugar”, quer dizer, um espaço desterritorializado, desligado da alegria comunitária, como pode ser um parque temático ou um aeroporto.

Por outro lado, com as elites decisórias voltadas para a abertura do mercado mundial e para as finanças, o poder abandona as velhas indústrias e, junto com elas, a cidade. O gestor empresarial contemporâneo é mais um técnico da demissão, portanto do desemprego do que do emprego. Nessa nova conjuntura, as ditas classes médias emergentes, diferentemente das antigas burguesias, socializam-se de forma predominante nos setores de serviços, marcados pela precariedade das relações e estimuladores de uma cultura que se esvazia de sentido comunitário no próprio movimento de seu excesso produtivo.

Nesse contexto que vimos descrevendo até agora, crise na cultura é o mesmo que falta de dinheiro ou retração de financiamentos para o espetáculo urbano. Essa “crise” não sufoca realmente a dimensão contra-hegemônica da luta cultural no espaço da cidade. Hegemonia, bem se sabe, é a imposição de valores que conformam os interesses da cidadania e concorrem para a direção moral e intelectual dos indivíduos. É, assim, um processo de articulação de representações sociais com vistas a um consenso, não isento de resistências, de conflitos, de movimentações “contra hegemônicas”. Hoje muito frequente nesse campo de produção, circulação e recepção do sentido resumido na palavra “cultura”.

A luta contra-hegemônica implica, no espaço sociopolítico e cultural, autonomia de voz ou possibilidade daquilo que se vem chamando, em certas análises anglo-saxônicas da cultura de *agency*, isto é, uma ação interventora ou uma resposta simbólica, por parte de um grupo singularizado, a um discurso hegemônico. *Agency* e contra hegemonia são termos que podem significar a mesma coisa, se referidos aos jogos linguísticos e às ações de resistência aos discursos que tentam perpetuar a marginalização de grupos socialmente subalternos.

Mas a contra hegemonia não se produz nominalmente num vácuo de articulações socioeconômicas. Só numa ambiência politicamente articulada é que se constituem as ações discursivas responsáveis pela intervenção simbólica do diverso. Não é suficiente a mera “expressão cultural” de um grupo ou de indivíduos singularizados, não é bastante a festa em si mesma, o fetiche da festa como mercadoria.

Não se trata, portanto, de apenas expressar diferenças culturais – manifestadas na superfície imediata dos costumes e folguedos – e sim de usar a tecnologia do povo – corporeidade, artesanias, saberes – de dentro para fora, constituindo uma voz autônoma, política e simbolicamente diversa. Em consequência, na abordagem contra hegemônica da diversidade há que considerar categorias de pensamento relegadas ao segundo plano pela montagem universal de sentido, pela hegemonia.

São categorias que dizem respeito às formas de vida de comunidades coexistentes em sociedades predominantemente marcadas pela hegemonia cultural europeia. Dessas comunidades, que sempre fazem apelo a uma territorialização positiva, depreendem-se geralmente princípios de coerência ética ou espiritual adequados à transmissão da ideia de “povo”. Povo não pode ser jamais entendido como uma homogênea constelação demográfica, e sim como um princípio de aglutinação humana que pressupõe o sentimento comunitário e o respeito à continuidade das gerações. O singular “povo” encobre o plural “povos” designativo de comunidades litúrgicas, quilombolas, indígenas, populações ribeirinhas e grupos juvenis periféricos.

Por isto, essas formas de vida heterogêneas são importantes para a questão das identificações de “povo nacional”, por mais que sejam dificilmente reconhecidas em sua diversidade cultural. Na verdade, podem ser muito mais do que isso, como argumenta uma jornalista ao dizer que as ações afirmativas não são apenas políticas de reparação de injustiças:

No novo tempo, quem tem de aprender com os de fora são universidades e empresas. O povo pobre, preto oriundo de escolas públicas conhece um Brasil que acadêmicos e gestores ignoram. [...] os saberes da periferia, agora, fazem diferença. [...] Vêm do subúrbio, das favelas, tecnologias sociais de transferência de renda [...]. Num só indivíduo, bolsa escola, farmácia popular e minha casa minha vida. (OLIVEIRA, 2017)

Por isso, também, qualquer política cultural hoje tem de rever a ideia de cultura como essência ou como fronteiras étnicas demarcadas. Uma política da diversidade cultural não é o reconhecimento ou o financiamento de simples fetiches identitários, mas a promoção de relações dialógicas entre Estado, sociedade global e formas plurais de existência, que implicam apropriação de territórios e participação coletiva na governamentalidade dos indivíduos. Eu quero crer que tenha havido um entendimento inicial disso no Ministério da Cultura gerido por Gilberto Gil e Juca Ferreira. Quero crer também que esse esforço não se estiolou por completo. O fato mesmo a se registrar é que a lógica da diversidade cultural não comporta a ideia de uma cidadania apenas festiva.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- FINKIELKRAUT, A.; SORIANO, P. *Internet: l'inquietante êxtase*. Paris: Mille et une nuits, 2001.
- GORZ, A. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1975. v. 3, quad. 13. Edizione critica a cura di Valentino Gerratana.
- NEGRI, T. *Exílio: seguido de valor e afeto*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- OLIVEIRA, F. Conhecimento 'de raiz'. *O Globo*, Rio de Janeiro, 27 jul. 2017. Sociedade. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/conhecimento-de-raiz-21635657>>. Acesso em: 1 set. 2017.