

COLEÇÃO CULTURA É O QUÊ?
VOLUME I

Cultura e Democracia

MARILENA CHAÚÍ

COLEÇÃO CULTURA É O QUÊ?
VOLUME I

Cultura e Democracia

MARILENA CHAÚÍ 



*Secretaria de Cultura do Estado da Bahia
Salvador, junho de 2012*

COPYRIGHT© : 2009, by Souza Chauí, Marilena

Direitos desta edição cedidos à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia.

Permitida a reprodução total ou parcial, para fins não comerciais, desde que citada a fonte.

C437 Chauí, Marilena

Cultura e democracia./ Marilena Chauí. -- 2 ed. --

Salvador : Secretaria de Cultura, Fundação Pedro

Calmon, 2009.

68p. – (Coleção Cultura é o quê?, I)

ISBN: 978-85-61458-12-6

1. Cultura 2. Democracia. I. Título. II. Série.

CDD 306

GOVERNADOR DO ESTADO DA BAHIA

Jaques Wagner

SECRETÁRIO DE CULTURA

Antônio Albino Canelas Rubim

Marcio Meirelles (2007-2011)

CHEFIA DE GABINETE

Rômulo Cravo Almeida

Neuza Hafner Brito (2009-2011)

DIRETORIA GERAL

Emília Gonçalves

Rômulo Cravo Almeida (2007-2011)

SUPERINTENDENTE DE DESENVOLVIMENTO

TERRITORIAL DA CULTURA

Taiane Fernandes

Adalberto Santos (2011-2012)

Ângela Maria Menezes de Andrade (2007-2010)

SUPERINTENDENTE DE PROMOÇÃO CULTURAL

Carlos Paiva

DIRETOR DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL

Frederico Mendonça

DIRETOR DO INSTITUTO DE RADIODIFUSÃO EDUCATIVA DA BAHIA

Póla Ribeiro

DIRETORA DA FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DA BAHIA

Nehle Franke

Gisele Nussbaumer (2007-2011)

DIRETOR DA FUNDAÇÃO PEDRO CALMON

Ubiratan Castro

FICHA TÉCNICA

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Ana Paula Vargas

ARTICULAÇÃO E PROMOÇÃO INSTITUCIONAL: Sérgio Rivero

EDIÇÃO E REVISÃO: Ana Maria Amorim, Wladimir Cazé, George Sami

DIAGRAMAÇÃO: Taiane Oliveira



Ecoando Marilena

MÁRCIO MEIRELLES

“Quem habita
este planeta não
é o Homem, mas
os homens. A
pluralidade é a lei da
Terra”

HANNAH ARENDT

Marilena Chauí, por ocasião de sua vinda à Bahia para o Fórum Internacional Mídia, Poder e Democracia¹, realizou esta conferência sobre “Cultura e Democracia”, integrada à programação da II Conferência Municipal de Cultura e, por ser absolutamente convergente com a proposta política desta Secretaria de Cultura, pareceu ser um eco iluminado do que foi a II Conferência Estadual de Cultura, recentemente realizada. O evento, iniciativa da Fundação Gregório de Mattos, apoiada pela SECULT, ocorreu no dia 11 de novembro, no Teatro Castro Alves.

O resultado foi surpreendente: cerca de 1.500 pessoas lotaram o Teatro Castro Alves, em plena tarde de domingo, para refletir sobre a cultura e os seus necessários entrelaçamentos com a democracia. Embora seja inegável o fascínio que a pensadora exerce sobre as pessoas, eu me perguntei se o processo de participação impulsionado pela realização das

Conferências Municipal e Estadual de Cultura não teria alguma coisa a ver com tamanho interesse.

Estamos inaugurando na Bahia um novo tipo de relação entre governo e sociedade. Relação honesta, sincera e transparente. Como afirma em seu discurso o governador Jaques Wagner, esta gestão tem como regra o diálogo e a participação social. Temos posto em prática novas possibilidades de convivência, fundadas no debate de idéias que incorpora democraticamente a divergência e o conflito.

Para tanto, é necessária uma mudança de nossa cultura política, da forma como lidamos com o poder na Bahia. Trocamos o pensamento único pela diversidade de idéias; trocamos a imposição arrogante e a resignação silenciosa pela possibilidade de discordância, pela construção negociada de consensos. Enfim, nas palavras de Marilena Chauí: “uma nova política cultural precisa começar como *cultura política* nova, cuja viga mestra é a idéia e a prática de participação”.

Foi com este espírito que a Secretaria de Cultura deflagrou em 2007 o processo de debate sobre a cultura no estado, que percorreu 390 municípios baianos e envolveu aproximadamente 42 mil pessoas.

A participação, entretanto, não é um processo que se encerra. Ao contrário, efetiva-se apenas enquanto prática cotidiana. A II Conferência, realizada em Salvador, não expressa o fim de uma jornada, mas seu início, o ponto zero de uma outra cultura da cultura na Bahia.

Novamente, como afirma a própria Marilena, “a cultura é um direito do cidadão, direito de acesso aos bens e às obras culturais, direito de fazer cultura e de participar das decisões sobre a política cultural”. O processo de elaboração de uma política cultural pressupõe uma reflexão sobre a própria cultura.

É preciso, portanto, qualificar cada vez mais o diálogo em torno da gestão da cultura na Bahia. Isto significa aprimorar o processo e as instâncias de mediação; aprender com os erros, que não serão poucos; seduzir a própria burocracia governamental para a beleza e a riqueza da construção coletiva. Significa também aprofundar conhecimentos, refletir sobre a imensa diversidade de interpretações que a noção de cultura nos apresenta.

Marilena Chauí, com propriedade e precisão, interpreta as várias idéias de cultura e explicita como foram historicamente construídas. Relaciona cada uma delas com

NOTAS

a nossa forma de organização em sociedade, deixando claro como essa mesma sociedade está estruturada para a carência e o privilégio, o que impossibilita a implementação de políticas culturais democráticas. Enfatiza, sobretudo, a indissociabilidade entre a cidadania cultural e a cultura da cidadania.

Este livreto em forma de cartilha é o registro dos pensamentos e das análises com que fomos brindados no Teatro Castro Alves, e que Marilena generosamente permitiu que publicássemos para o compartilhamento com muitos mais. É o primeiro de uma série que colocaremos nas mãos de outros tantos, cumprindo o nosso propósito de ajudar a Bahia a retomar o lugar de, além de celeiro de produção de muitas culturas, o de reflexão sobre elas – um lugar onde se cultiva a união indissociável de cultura e democracia.

Gostaríamos de solicitar a você, leitor, que também atue como propagador das reflexões propostas por Marilena Chauí nesta publicação, seja através do repasse deste livreto a amigos e colegas, seja através de fervorosos debates e de ações cotidianas.

Boa leitura!

1. Promovido pelo CULT / UFBA, pelo Observatório Brasileiro de Mídia, pela Petrobras e pelo Governo Federal.



O que é mesmo cultura brasileira?

PAULO LIMA



“Que seria, de nós,
sem a ajuda do que
não existe?”

PAUL VALÉRY (APUD VARGAS LLOSA)

Nem é aniversário da Semana de 22 e já se vem com esse tema cascudo que nos obriga a fazer de conta saber o que é cultura. Pior ainda, o que é brasileiro, o que é Brasil — como se houvesse um objeto uno e inteiriço assim chamado (cultura brasileira), e não vivêssemos imersos em perspectivas polimorfos geográficas, étnicas, históricas, climáticas e sociais — maranhices, mineirices, gauchices etc.

Todavia, expressões como “cultura” e “cultura brasileira” vêm ocupando a agenda com intensidade considerável, e aparecem inclusive no discurso de comunidades lingüísticas de gentios (no caso, não-artistas), vinculadas a uma verdadeira panacéia de usos e posologias — ora revestidas de expectativas salvacionistas, ou seja, de redenção social pela cultura (algumas vezes uma possibilidade bastante concreta, outras, embuste puro), ora sinalizando o poder crescente de uma “economia

da cultura” (exportação, turismo, divisas, mercados culturais), o que visa corrigir a antiga noção de que cultura é simplesmente “superestrutura” (na versão da vulgata marxista), orientando o planejamento educacional e, pasmem, até mesmo as estratégias gerenciais. Todo cuidado é pouco com a onipresença dessas expressões na atualidade.

Discutir “cultura” e “cultura brasileira” nos dias de hoje é bem mais do que discutir alinhamento ou desalinhamento estético, ou mesmo refazer as missões de Mário de Andrade — embora tais temas não possam e não devam ser excluídos da agenda. Trata-se, antes de mais nada, de uma oportunidade de tomar pé em relação aos assentamentos do mundo contemporâneo, envolvendo questões do tipo:

- a) Estamos deixando um passado centrado na grande narrativa da Cultura como formação e cultivo do espírito para entrar em um futuro de circulação de mercadorias culturais?
- b) Estamos assistindo a um conflito considerável entre a hegemonia dos centros de distribuição dos produtos culturais e a presença pujante de periferias? Quais as alternativas nessa direção? Ainda resta alguma dúvida de que cultura e democracia fazem parte de um mesmo desafio?
- c) Estamos deixando um passado de estados-nação para um futuro tribalista? Devemos conceber o mundo atual

a partir da síntese construída em torno de três grandes pólos — a defesa do nacional, a defesa da globalização, e o mundo da contravenção? (Cf. Charles Melman).

Bem se vê, portanto, que discutir “cultura brasileira” não significa fugir para o reino de caiporas, bois-bumbás, saruês, sarrabalhos e sarrabulhos — embora o trabalho de identificar e refletir sobre todos os “jegues e jabutis” brasileiros (sincrônicos, diacrônicos e anacrônicos) mal tenha começado a avançar.

Se as identidades culturais não são sistemas fechados, como queria certa orientação estruturalista, mas sim um colar de significações renováveis pela cristalização de cada nova síntese, então é preciso discutir cultura brasileira a partir da amplitude dos espaços contemporâneos, da multiplicidade de olhares disciplinares e, sobretudo, da multiplicidade de práticas constitutivas da vida nesse tal território Brasil. Será necessário, sem sombra de dúvida, um balanço da história do conceito (ou complexo conceitual), revisitando os contextos de origem, acompanhando altos e baixos das reverberações a que deram origem.

Vejo aqui que as perspectivas de criação de arte e de teoria apresentam várias linhas de força em comum.

Como criadores, precisamos defender como inviolável a liberdade de relacionamento com o in-criado (que já não é mais apenas o “novo” da vanguarda do século XX). Não podemos engolir com tranquilidade sínteses rotuladoras e vinculadoras, e aceitar patrulhamentos sobre o grau de brasilidade das coisas que devem vir à luz (digo, ao som).

Mas também percebemos que essa liberdade não nos autoriza a viver no “mundo da lua”. Se os criadores brasileiros do século XX tivessem se alinhado totalmente à vanguarda européia, teriam perdido a oportunidade de estabelecer um diálogo (mesmo que incipiente, em muitos casos) com a miríade de construções culturais que fermentou em cada canto de nosso território, fruto de negociações entre tradições européias, indígenas e africanas. Dessa marca distintiva não deveríamos abrir mão, tanto em relação à arte como em relação à produção de teoria. Além do valor identitário, há aí decisões de ordem política. Em que companhia gostaríamos que nossas vozes fossem escutadas?

Avançamos bastante quanto à consciência de que a invisibilidade é a maior inimiga dos processos de diversificação da oferta e da democratização cultural. Existe hoje um esforço nacional de revelação e de sofisticação da

produção de base. A próxima etapa terá que lidar com a implantação de uma rede nacional para a veiculação de conteúdos “subversivos” referentes às lógicas e aos estilos comunicativos (especialmente os televisivos) até então praticados. Daí, para a consolidação das transformações pelo viés de uma nova economia da cultura, de novos mercados. Tudo isso, incidindo diretamente sobre as redes educacionais do país.

Pois bem, me parece que é nessa espécie de entrelugar — entre a teoria e a ação cultural, entre o contemporâneo e o ancestral, entre o que achamos que fomos e o vislumbre do que poderíamos vir a ser — que brota a pergunta sobre “o que é mesmo cultura brasileira”, fadada a desembocar em polêmicas mais ou menos fecundas, porém imprescindível no âmbito do processo de escolha das novas palavras a serem ditas, por enquanto.



Cultura e Democrazia



I

Vinda do verbo latino colere, na origem cultura significa o cultivo, o 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. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém; era fazer brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

No correr da história do Ocidente, esse sentido foi se perdendo até que, no século XVIII, com a Filosofia da Ilustração, a palavra cultura ressurge, mas como sinônimo de um outro conceito, torna-se o mesmo que civilização. Sabemos que civilização deriva da idéia de vida civil, portanto, de vida política e de regime político. Com o Iluminismo, 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, os ofícios) que permite avaliar e hierarquizar o valor dos regimes políticos, segundo um critério de evolução. No conceito de cultura introduz-se a idéia 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 traz a uma civilização.

O conceito iluminista de cultura, profundamente político e ideológico, reaparece no século XIX, quando se constitui um ramo das ciências humanas, a antropologia. No início da formação da antropologia, os antropólogos guardariam o conceito iluminista de evolução ou progresso. Por tomarem a noção de progresso como medida de cultura, os antropólogos estabeleceram um padrão para medir a evolução ou o grau de progresso de uma cultura, e esse padrão foi, evidentemente, o da Europa capitalista. As sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou a ausência de alguns elementos que são próprios do Ocidente capitalista, e a ausência desses elementos foi considerada sinal de falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Que elementos eram esses? O Estado, o mercado e a escrita. Todas as sociedades que

desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu seriam definidas como culturas “primitivas”. Em outras palavras, foi introduzido um conceito de valor para distinguir as formas culturais.

A noção do primitivo só pode ser elaborada se for determinada pela figura do não-primitivo, portanto, pela figura daquele que realizou a “evolução”. Isto implica não apenas um juízo de valor, mais do que isso, significa que aqueles critérios se tornaram definidores da essência da cultura, de tal modo que aquelas sociedades que “ainda” estavam *sem* mercado, *sem* escrita e *sem* Estado chegariam necessariamente a esse estágio, um dia. A cultura europeia capitalista não apenas se coloca como *télos*, como o fim necessário do desenvolvimento de toda a cultura ou de toda a civilização, isto é, adota uma posição etnocêntrica, mas sobretudo, ao se oferecer como modelo necessário do desenvolvimento histórico, legítima e justifica, primeiro, a colonização e, depois, o imperialismo.

No século XIX, sobretudo com a filosofia alemã, a idéia de cultura sofre uma mutação decisiva porque é elaborada como a diferença entre natureza e história. A cultura é a ruptura da adesão imediata à natureza, adesão própria aos

animais, e inaugura o mundo humano propriamente dito. A ordem natural ou física é regida por leis de causalidade necessária que visam ao equilíbrio do todo. A ordem vital ou biológica é regida pelas normas de adaptação do organismo ao meio ambiente. A ordem humana, porém, é a ordem simbólica, isto é, a da capacidade humana para relacionar-se com o ausente e com o possível por meio da linguagem e do trabalho. A dimensão humana da cultura é um movimento de transcendência, que põe a existência como o poder para ultrapassar uma situação dada graças a uma ação dirigida àquilo que está *ausente*. Por isso mesmo, só nessa dimensão é que se poderá falar em *história* propriamente dita. Pela linguagem e pelo trabalho o corpo humano deixa de aderir de pronto ao meio, como o animal adere. Ultrapassa os dados imediatos dos sinais e dos objetos de uso para recriá-los numa dimensão nova. A linguagem e o trabalho revelam que a ação humana não pode ser reduzida à ação vital, expediente engenhoso para alcançar um alvo fixo, mas há um *sentido imanente* que vincula meios e fins, que determina o desenvolvimento da ação como transformação do dado em fins e destes em meios para novos fins, definindo o homem como *agente* histórico propriamente dito com o qual se inaugura a ordem do tempo e a descoberta do possível.

É esta concepção alargada da cultura que, finalmente, será incorporada a partir da segunda metade do século XX pelos antropólogos europeus. Seja por terem uma formação marxista, seja por terem um profundo sentimento de culpa, buscarão desfazer a ideologia etnocêntrica e imperialista da cultura, inaugurando a antropologia social e a antropologia política, nas quais cada cultura exprime, de maneira histórica e materialmente determinada, a ordem humana simbólica com uma individualidade própria ou uma estrutura própria. A partir de então, o termo *cultura* passa a ter uma abrangência que não possuía antes, sendo agora entendido como produção e criação da linguagem, da religião, da sexualidade, dos instrumentos e das formas do trabalho, dos modos da habitação, do vestuário e da culinária, das expressões de lazer, da música, da dança, dos sistemas de relações sociais – particularmente os sistemas de parentesco ou a estrutura da família – das relações de poder, da guerra e da paz, da noção de vida e morte. A cultura passa a ser compreendida como o campo em que os sujeitos humanos elaboram símbolos e signos, instituem as práticas e os valores, definem para si próprios o possível e o impossível, a direção da linha do tempo (passado, presente e futuro), as diferenças no interior do espaço (a percepção do próximo e do distante, do grande e do pequeno, do visível e do invisível), os valores – o verdadeiro e o falso, o

A cultura é a
ruptura da adesão
imediate à natureza,
adesão própria aos
animais, e inaugura
o mundo humano
propriamente dito.

belo e o feio, o justo e o injusto – que instauram a idéia de lei e, portanto, do permitido e do proibido, determinando o sentido da vida e da morte e das relações entre o sagrado e o profano.

Entretanto, essa abrangência da noção de cultura esbarra, nas sociedades modernas, em um problema: o fato de serem, justamente, sociedades e não *comunidades*.

A marca da *comunidade* é a indivisão interna e a idéia 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 relacionar-se, 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).

A sociedade, no entanto, impõe a exigência de que seja explicada a origem do próprio social. Tal exigência conduz à invenção da idéia de pacto social ou de contrato social firmado entre os indivíduos, instituindo a sociedade. A segunda marca, aquilo que propriamente faz com 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 corrigida, 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* afirmando que, “até agora, a história tem sido a história da luta de classes”. A marca da sociedade é a existência da divisão social, isto é, da divisão 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 filosofia e pela antropologia? Na verdade, isto é impossível, pois a sociedade de classes institui 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 tranqüilo. 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 idéia de que a cultura feita pelo povo é, só por isso, boa e verdadeira; da visão iluminista, mantém a idéia de que essa cultura, por ser feita pelo povo, tende a ser tradicional e atrasada em relação ao seu tempo, precisando, para atualizar-se, de uma ação pedagógica a ser 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 desapareição 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 transforme em sustentáculo do Estado (na perspectiva dos populismos de direita).

Mudemos, porém, nosso foco de análise. Graças aos estudos e às críticas da ideologia, sabemos que o lugar da cultura dominante é bastante claro: é aquele 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 populares de organização.

A indústria cultural vende cultura. Para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor.

Por isso mesmo é preciso levar em conta a maneira como a divisão cultural tende a ser ocultada e, por esse motivo, reforçada com o surgimento da cultura de massa ou da indústria cultural. Como opera a indústria cultural?

Em primeiro lugar, separa os bens culturais pelo seu suposto valor de mercado: há obras “caras” e “raras”, destinadas aos privilegiados que podem pagar por elas, formando uma elite cultural; e há obras “baratas” e “comuns”, destinadas à massa. Assim, em vez de garantir o mesmo direito de todos à totalidade da produção cultural, a indústria cultural sobredetermina a divisão social acrescentando-lhe a divisão entre elite “cult” e massa “inculta”.

Em segundo, contraditoriamente em relação ao primeiro aspecto, cria a ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens culturais, cada um escolhendo livremente o que deseja, como o consumidor num supermercado. No entanto, basta darmos atenção aos horários dos programas de rádio e televisão ou ao que é vendido nas bancas de jornais e revistas para vermos que as empresas de divulgação cultural já selecionaram de antemão o que cada classe e grupo sociais pode e deve ouvir, ver ou ler. No caso dos jornais e das revistas, por exemplo, a característica do papel, a qualidade gráfica de letras e imagens, o tipo de

manchete e de matéria publicada definem o consumidor e determinam o conteúdo daquilo a que terá acesso e o tipo de informação que poderá receber. Se compararmos numa manhã cinco ou seis jornais, perceberemos que o mesmo mundo – este no qual todos vivemos – transforma-se em cinco ou seis mundos diferentes ou mesmo opostos, pois um acontecimento recebe cinco ou seis tratamentos diversos, em função do leitor que a empresa jornalística tem interesse (econômico e político) de atingir.

Em terceiro lugar, inventa figuras chamadas “espectador médio”, “ouvinte médio” e “leitor médio”, às quais são atribuídas certas capacidades mentais “médias”, certos conhecimentos “médios” e certos gostos “médios”, oferecendo-lhes produtos culturais “médios”. O que significa isto? A indústria cultural vende cultura. Para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor. Para seduzi-lo e agradá-lo, não pode chocá-lo, provocá-lo, fazê-lo pensar, trazer-lhe informações novas que o perturbem, mas deve devolver-lhe, com nova aparência, o que ele já sabe, já viu, já fez. A “mídia” é o senso comum cristalizado que a indústria cultural devolve com cara de coisa nova.

Em quarto lugar, define a cultura como lazer e entretenimento. Hannah Arendt apontou a transmutação da cultura sob os

imperativos da comunicação de massa, isto é, a transformação do trabalho cultural, das obras de pensamento e das obras de arte, dos atos cívicos e religiosos e das festas em divertimento. É evidente, escreve ela, que os seres humanos necessitam de forma vital do lazer e do entretenimento. Seja, como mostrou Marx, para que a força de trabalho aumente sua produtividade graças ao descanso, seja, como mostram estudiosos marxistas, para que o controle social e a dominação se perpetuem por meio da alienação, seja, como assinala Arendt, porque o lazer e a diversão são exigências vitais do metabolismo humano.

Ninguém há de ser contrário ao entretenimento, ainda que possa ser crítico daquelas modalidades que mantêm a dominação social e política. Seja qual for nossa concepção do entretenimento, é certo que sua característica principal não é apenas o repouso, mas também o passatempo. É um deixar passar o tempo como período livre e desobrigado, como tempo nosso (mesmo quando esse “nosso” é ilusório). O passatempo ou o entretenimento dizem respeito ao tempo biológico e ao ciclo vital de reposição de forças corporais e psíquicas. Ele é uma dimensão da cultura tomada em seu sentido amplo e antropológico, pois é a maneira com que uma sociedade inventa seus momentos de distração, diversão, lazer e repouso. No entanto, por isso mesmo, o entretenimento distingue-se da cultura quando entendida como trabalho criador e expressivo das obras de pensamento e de arte.

Se, por um instante, deixarmos de lado a noção abrangente da cultura como ordem simbólica e a tomarmos a partir do prisma da criação e da expressão das obras de pensamento e das obras de arte, diremos que a cultura possui três traços principais que a tornam distante do entretenimento: em primeiro lugar, é trabalho, ou seja, movimento de criação do sentido, quando as obras de arte e de pensamento capturam a experiência do mundo dado para interpretá-la, criticá-la, transcendê-la e transformá-la – é a experimentação do novo; em segundo, é a ação para dar a pensar, dar a ver, a imaginar e a sentir o que se esconde sob as experiências vividas ou cotidianas, transformando-as em obras que as modificam porque se tornam conhecidas (nas obras de pensamento), densas, novas e profundas (nas obras de arte); em terceiro, numa sociedade de classes, de exploração, dominação e exclusão social, a cultura é um direito do cidadão, direito de acesso aos bens e às obras culturais, direito de fazer cultura e de participar das decisões sobre a política cultural.

Ora, a indústria cultural nega esses traços da cultura. Como cultura de massa, as obras de pensamento e de arte tendem: 1. de expressivas a se tornarem reprodutivas e repetitivas; 2. de trabalho da criação a se constituírem em eventos para consumo; 3. de experimentação do novo

a se transmutarem em consagração do aprovado pela moda e pelo consumo; 4. de duradouras a se tornarem parte do mercado da moda, passageiro, efêmero, sem passado e sem futuro; 5. de formas de conhecimento que desvendam a realidade e instituem relações com o verdadeiro a se converterem em dissimulação, ilusão falsificadora, publicidade e propaganda. Mais do que isso: a chamada cultura de massa apropria-se das obras culturais para consumi-las, devorá-las, destruí-las, nulificá-las em simulacros. Justamente porque o espetáculo se torna simulacro e o simulacro se põe como entretenimento, os meios de comunicação de massa transformam tudo em distração (guerras, genocídios, greves, festas, cerimônias religiosas, tragédias, políticas, catástrofes naturais e das cidades, obras de arte, obras de pensamento). É este o mercado cultural.

Para avaliarmos o significado contemporâneo da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa que a produzem, convém lembrarmos brevemente o que se convencionou chamar de a condição pós-moderna, isto é, a existência social e cultural sob a economia neoliberal.

A dimensão econômica e social da nova forma do capital é inseparável de uma transformação sem precedentes

na experiência do espaço e do tempo, designada por David Harvey como a “compressão espaço-temporal”. A fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e a dispersão espacial e temporal 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. Em outras palavras, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação em um espaço indiferenciado (um espaço plano de imagens fugazes) e em um tempo efêmero desprovido de profundidade.

Paul Virrilio¹ fala de acronia² e atopia³, ou da desaparecimento das unidades sensíveis do tempo e do espaço vivida a partir dos efeitos da revolução eletrônica e da informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador desaparecem em presença do poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço da percepção, ausenta-se subjugada ao domínio de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevôo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido, o virtual e o real, pois tudo nos é imediatamente

dado na forma da transparência temporal e espacial das aparências, apresentadas como evidências.

Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer razão de continuidade e se esgota num presente sentido como instante fugaz. Ao perdermos a diferenciação temporal, não só rumamos para o que Virrilio chama de “memória imediata”, ou ausência da profundidade do passado, como também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando a aceção que elas têm. Em outras palavras, perdemos o sentido da cultura como ação histórica.

II

Massificar é o contrário de democratizar a cultura, ou melhor, é a negação da democratização da cultura.

O que pode ser a cultura 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, portanto, de uma cultura da democracia, e da realização da cultura como visão democrática, portanto, de uma cultura democrática? Estas perguntas sinalizam alguns dos problemas a enfrentar. Em primeiro lugar, o que diz respeito à relação entre cultura e Estado; em segundo, a relação entre cultura e mercado; em terceiro, a relação entre cultura e criadores. Se examinarmos o modo como tradicionalmente o Estado opera no Brasil, poderemos dizer que, no tratamento da cultura, sua tendência tem sido antidemocrática. Não por ser o Estado ocupado por este ou aquele grupo

dirigente, mas pelo modo mesmo como o Estado visou à cultura. Tradicionalmente, sempre procurou 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 apresentava 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, que data dos anos 1990, na qual 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, o Estado 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 aquele da consagração do consagrado.

Todavia, sabemos que é possível uma outra relação dos órgãos estatais com a cultura. Para compreendermos por que o Estado não pode ser produtor de cultura, precisamos retomar a concepção filosófica e antropológica abrangente – a cultura como atividade social que institui um campo de símbolos e signos, de valores, comportamentos e práticas – mas acrescentando 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 filosófico-antropológica, torna-se evidente a impossibilidade, de fato e de direito, de o Estado produzir cultura. O Estado passa então 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. O Estado é produto da cultura e não produtor de cultura. É 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 num sentido menos abrangente, isto é, como um campo específico de *criação* – criação da imaginação, da sensibilidade e da inteligência

O que é uma
relação nova com
a cultura, na qual a
consideramos
como processo de
criação? É entendê-la
como trabalho.

que se exprime em obras de arte e em 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 isto, supérflua, uma sobremesa, um luxo num país onde os direitos básicos não estão atendidos. É preciso não esquecer que, na 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 um 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, o processo de criação.

O que é uma relação nova com a cultura, na qual a consideramos como processo de criação? É entendê-la como *trabalho*. Trata-la como trabalho da inteligência, da

sensibilidade, da imaginação, da reflexão, da experiência e do debate e trabalho no interior do tempo é pensá-la como *instituição social*, portanto, determinada pelas condições materiais e históricas 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, se dá como algo a ser recebido por eles para fazer parte de sua inteligência, sensibilidade e 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; elas existem para serem 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, explora 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, assim, assegurar às pessoas o direito de acesso às obras culturais produzidas, particularmente o direito de fruí-las, de criar as obras, ou seja, produzi-las, e o de participar das decisões sobre políticas culturais.

Que significa o direito de produzir obras culturais? Se se considerasse a cultura como o conjunto das belas-artes, então se poderia supor que esse direito significaria, por exemplo, que está aberta a todos a faculdade 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 oferecermos os limites de uma coisa, não a fechamos sobre si, mas a colocamos em relação a 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 privilégio de ver as obras dos artistas, fruí-las? Não caberia ao Estado garantir o direito dos cidadãos de ter acesso à pintura – aos pintores, a garantia de criá-la; aos não-pintores, a certeza de desfrutá-la?

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*?

III

Não se trata, dessa forma, de excluir as pessoas da produção cultural, mas 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 das diretrizes culturais e dos orçamentos públicos, a fim de garantir tanto o acesso quanto a produção de cultura pelos cidadãos.

Trata-se, pois, de uma política cultural definida pela idéia de *cidadania cultural*, na qual 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 pode manifestar-se e ser trabalhada porque, no exercício do direito à cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, diferenciam-se, 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.

Esta concepção da democratização da cultura pressupõe uma idéia nova de democracia. De fato, estamos acostumados a aceitar a definição liberal da democracia como *regime da lei* e da ordem para a garantia das *liberdades individuais*. Visto que o pensamento e a prática liberais identificam liberdade e competição, esta definição da democracia significa, em primeiro lugar, que a liberdade se reduz à competição econômica da chamada “livre iniciativa” e à competição política entre partidos que disputam eleições; em segundo, que há uma redução da lei à potência judiciária para limitar o poder político, defendendo a sociedade contra a tirania,

pois a lei garante os governos escolhidos pela vontade da maioria; em terceiro, que há uma identificação entre a ordem e a potência dos poderes Executivo e Judiciário para conter os conflitos sociais, impedindo sua explicitação e desenvolvimento por meio da repressão; em quarto lugar, embora a democracia apareça justificada como “valor” ou como “bem”, é encarada, de fato, pelo critério da *eficácia* e medida, no plano do Poder Legislativo, pela ação dos representantes, entendidos como políticos profissionais, e no plano do Poder Executivo, pela atividade de uma elite de técnicos competentes aos quais cabe a direção do Estado. A democracia é, assim, reduzida a um *regime político* eficaz, baseado na idéia de cidadania organizada em partidos políticos, e se manifesta no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas para os problemas econômicos e sociais. Ora, há na prática democrática e nas idéias democráticas uma profundidade e uma verdade muito maiores e superiores em relação àquilo que o liberalismo percebe e deixa perceber.

Podemos, em traços breves e gerais, caracterizar a democracia como se ultrapassasse a simples idéia de um regime político identificado à forma do governo, tomando-a como configuração geral de uma sociedade e, assim, considerá-la como:

1. forma sociopolítica definida pelo princípio da isonomia (igualdade dos cidadãos perante a lei) e da isegoria (direito de todos exporem em público suas opiniões, vê-las discutidas, aceitas ou recusadas em público), tendo como base a afirmação de que são iguais porque livres. Isto significa que ninguém está sob o poder de um outro, porque cada um obedece às mesmas leis das quais todos são autores (autores diretamente, numa democracia participativa; indiretamente, numa democracia representativa). Donde o maior problema da democracia numa sociedade de classes ser o da manutenção de seus princípios – igualdade e liberdade – sob os efeitos da desigualdade real;
2. forma política na qual, ao contrário de todas as outras, o conflito é considerado legítimo e necessário, buscando mediações institucionais para que possa se exprimir. A democracia não é o regime do consenso, mas do trabalho dos e sobre os conflitos. Daí uma outra dificuldade democrática nas sociedades de classes: como operar com os conflitos quando estes possuem a forma da contradição e não a da mera oposição?
3. forma sociopolítica que busca enfrentar as dificuldades acima apontadas conciliando os princípios da igualdade e da liberdade e a existência real das desigualdades, bem como o princípio da legitimidade do conflito e a

existência de contradições materiais que introduzem, para isso, a idéia dos *direitos* (econômicos, sociais, políticos e culturais). Graças aos direitos, os desiguais conquistam a igualdade, entrando no espaço político para reivindicar a participação nos direitos existentes e, sobretudo, para *criar novos direitos*. Estes são novos não apenas porque não existiam anteriormente, mas porque são diferentes daqueles que existem, uma vez que fazem surgir, como cidadãos, outros sujeitos políticos que os afirmaram e os fizeram ser reconhecidos por toda a sociedade.

4. pela criação dos direitos, a democracia surge como o único regime político realmente aberto às mudanças temporais, uma vez que faz emergir o novo como parte de sua existência e, conseqüentemente, a temporalidade como constitutiva de seu modo de ser;

5. única forma sociopolítica na qual o caráter popular do poder e das lutas tende a evidenciar-se nas sociedades de classes, na medida em que os direitos só ampliam seu alcance ou apenas surgem como novos pela ação das classes populares contra a cristalização jurídico-política que favorece a classe dominante. Em outras palavras, a marca da democracia moderna, permitindo sua passagem de democracia liberal à democracia social, encontra-se no fato de que somente as classes populares e os excluídos (as “minorias”)

Eleger significa não
só exercer o poder,
mas manifestar a
origem do poder,
repondo o princípio
afirmado pelos
romanos quando
inventaram a política

sentem a necessidade de reivindicar direitos e de criar outros novos;

6. forma política em que a distinção entre o poder e o governante é garantida não só pela presença de leis e pela divisão de várias esferas de autoridade, mas também pela existência das eleições; estas (contrariamente ao que afirma a ciência política) não significam mera “alternância no poder”, mas assinalam que o poder está sempre vazio, que seu detentor é a sociedade e que o governante apenas o ocupa por haver recebido um mandato temporário para isto. Em outras palavras, os sujeitos políticos não são simples votantes, mas eleitores. Eleger significa não só exercer o poder, mas manifestar a origem do poder, repondo o princípio afirmado pelos romanos quando inventaram a política: eleger é “dar a alguém aquilo que se possui, porque ninguém pode dar o que não tem”; assim, eleger é afirmar-se soberano para escolher ocupantes temporários do governo.

Dizemos, então, que uma sociedade – e não um simples regime de governo – é democrática quando, além de eleições, partidos políticos, divisão dos três poderes da República, respeito à vontade da maioria e das minorias, institui algo mais profundo, que é condição do próprio

regime político, ou seja, quando institui direitos e essa instituição é uma criação social, de tal maneira que a atividade democrática social se realiza como um contrapoder social que determina, dirige, controla e modifica a ação estatal e o poder dos governantes.

A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à *ampliação de direitos existentes* e à criação de novos direitos. Eis por que podemos afirmar que a democracia é a sociedade verdadeiramente histórica, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência dos contrapoderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas, de orientar-se pela possibilidade objetiva (a liberdade) e de alterar-se pela própria *práxis*.

Por isso mesmo, a democracia é aquela 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. Como poder popular (demos = povo; krathós = poder), a democracia exige que a lei seja feita por aqueles que irão cumpri-la e que exprima seus direitos. Nas sociedades

IV

de classe, sabemos, o povo, na qualidade de governante, não é a totalidade das classes nem da população, mas a classe dominante que se apresenta através do voto, como representante de toda a sociedade para a feitura das leis, seu cumprimento e a garantia dos direitos. Assim, paradoxalmente, a representação política tende a legitimar formas de exclusão política sem que isto seja percebido pela população como ilegítimo, ou até mesmo como insatisfatório. Conseqüentemente, desenvolvem-se, à margem da representação, ações e movimentos sociais que buscam interferir diretamente na política na 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, as normas, as regras e os regulamentos que dirijam a vida sociopolítica. Assim sendo, a cada passo, a democracia exige a ampliação da representação pela participação e pela descoberta de outros procedimentos que garantam a participação como ato político efetivo que aumenta à medida que há a criação de um novo direito.

Se isto é a democracia, podemos avaliar quão longe dela nos encontramos, pois vivemos numa sociedade oligárquica, hierárquica, violenta e autoritária.

O que é a sociedade brasileira enquanto sociedade autoritária?

É uma sociedade que conheceu a cidadania através de uma figura inédita: o senhor de escravos, o senhor-cidadão, e que concebe a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão da classe dominante às demais classes sociais, a qual lhes pode ser retirada quando os dominantes assim o decidirem.

É uma sociedade em que as diferenças e as assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relação de hierarquia, mando e obediência. Os indivíduos distribuem-se imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa se tornar inferior em outras, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da

dependência, da tutela, da concessão e do favor. Isto significa que as pessoas não são vistas, de um lado, como sujeitos autônomos e iguais e, de outro, como cidadãs, portanto, como portadoras de direitos. É exatamente o que *faz a violência ser a regra da vida social e cultural*. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do “caráter nacional”.

Esta é uma sociedade na qual as leis sempre foram armas para preservar privilégios, sendo o melhor instrumento para a repressão e a opressão e jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. No caso das camadas populares, os direitos são permanentemente apresentados como concessão e outorga feitas pelo Estado, dependendo da vontade pessoal ou do arbítrio do governante. Tal situação é claramente reconhecida pelos trabalhadores quando afirmam que “a justiça só existe para os ricos”; ela cria uma consciência social difusa que se exprime no dito muito conhecido: “para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei”. Para os grandes, a lei é privilégio; para as camadas populares, repressão.

A lei não figura o pólo público do poder e da regulação dos conflitos, nunca define direitos e deveres dos

cidadãos porque, em nosso país, a tarefa da lei é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por este motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para serem transgredidas e não para serem transformadas – situação violenta que é miticamente modificada em um traço positivo quando a transgressão é elogiada como “o jeitinho brasileiro”. O Poder Judiciário é claramente percebido como distante, secreto, representante dos privilégios das oligarquias e não dos direitos da generalidade social.

Nessa sociedade, não existem nem a idéia nem a prática da representação política autêntica. Os partidos políticos tendem a ser clubes privados das oligarquias locais e regionais e sempre tomam a forma clientelística na qual a relação é de tutela e de favor. É uma sociedade, conseqüentemente, em que a esfera pública nunca chega a se constituir como pública, pois é definida sempre e imediatamente pelas exigências do espaço privado, de sorte que a vontade e o arbítrio são as marcas dos governos e das instituições “públicas”. A indistinção entre o público e o privado (a política nasce ao instituir a distinção entre ambos, como vimos) não é uma falha acidental que podemos corrigir, pois é a *estrutura do campo social e do campo político que se encontra determinada pela indistinção*

entre o público e o privado. Essa indistinção é a forma mesma de realização da sociedade e da política: não apenas os governantes e os parlamentares praticam a corrupção sobre os fundos públicos, como também não há a percepção social de uma esfera pública das opiniões, da sociabilidade coletiva, da rua como espaço comum, assim como não há a percepção dos direitos à privacidade e à intimidade.

É uma sociedade que, por isso, bloqueia a esfera pública da opinião como expressão dos interesses e dos direitos diferenciados e\ou antagônicos de grupos e classes sociais. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, mas um conjunto de ações determinadas que se traduz em uma maneira determinada de lidar com a esfera da opinião: os *mass media* monopolizam a informação, e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância ou atraso.

As disputas pela posse da terra cultivada ou cultivável são resolvidas pelas armas e pelos assassinatos clandestinos. As desigualdades econômicas atingem a proporção do genocídio. Os negros são considerados infantis, ignorantes, raça inferior e perigosa, tanto assim que uma inscrição gravada até pouco tempo na entrada da Escola de Polícia de São Paulo dizia: “Um negro parado é

suspeito; correndo, é culpado”. Os índios, em fase final de extermínio, são tidos como irresponsáveis (isto é, incapazes de cidadania), preguiçosos (isto é, mal-adaptáveis ao mercado de trabalho capitalista), perigosos, devendo ser exterminados ou, então, “civilizados” (isto é, entregues à sanha do mercado de compra e venda de mão-de-obra, mas sem garantias trabalhistas porque “irresponsáveis”). E, ao mesmo tempo, desde o Romantismo, a imagem do indígena é apresentada pela cultura letrada como heróica e épica, fundadora da “raça brasileira”. Os trabalhadores rurais e os urbanos são considerados ignorantes, atrasados e perigosos, estando a polícia autorizada a parar qualquer trabalhador nas ruas, exigir a carteira de trabalho e prendê-lo “para averiguação”, caso não esteja carregando identificação profissional (se for negro, além de carteira de trabalho, a polícia está autorizada a examinar-lhe as mãos para verificar se apresentam “sinais de trabalho” e a prendê-lo, caso não encontre os supostos “sinais”).

Há casos de mulheres que recorrem à Justiça por espancamento ou estupro, e são violentadas nas delegacias de polícia, sendo ali novamente espancadas e estupradas pelas “forças da ordem”. Isto para não falarmos da tortura, nas prisões, de homossexuais, prostitutas e pequenos criminosos. Numa palavra, as classes populares carregam

os estigmas da suspeita, da culpa e da incriminação permanentes. Esta situação é ainda mais aterradora quando nos lembramos de que os instrumentos criados durante a ditadura (1964 –1975) para repressão e tortura dos prisioneiros políticos foram transferidos para o tratamento diário da população trabalhadora, e que impera uma ideologia segundo a qual a miséria é causa de violência, as classes ditas “desfavorecidas” sendo consideradas potencialmente violentas e criminosas. Este é um preconceito que atinge profundamente os habitantes das favelas, estigmatizados não só pelas classes média e dominante, mas pelos próprios dominados: a cidade olha a favela como uma realidade patológica, uma doença, uma praga, um quisto, uma calamidade pública.

Nessa sociedade, a população das grandes cidades divide-se em um “centro” e uma “periferia”, o termo periferia sendo usado não apenas no sentido espacial-geográfico, mas social, designando bairros afastados nos quais estão ausentes todos os serviços básicos (luz, água, esgoto, calçamento, transporte, escola, posto de atendimento médico). Condição, aliás, encontrada no “centro”, isto é, nos bolsões de pobreza que são os cortiços e as favelas. População cuja jornada de trabalho, incluindo o tempo gasto em transportes, dura de 14 a 15 horas e, no caso das mulheres casadas, abrange o serviço

doméstico e o cuidado com os filhos.

É uma sociedade na qual a estrutura da terra e a implantação da agroindústria criaram não só o fenômeno da migração, mas figuras novas na paisagem dos campos: os sem-terra, os volantes, os bóias-frias, os diaristas sem contrato de trabalho e sem as mínimas garantias trabalhistas. Trabalhadores cuja jornada se inicia por volta das 3 horas da manhã, quando se colocam à beira das estradas à espera de caminhões que irão levá-los ao trabalho, e termina por volta das 6 horas da tarde, quando são depositados de volta à beira das estradas, devendo fazer longo trajeto a pé até a casa. Frequentemente, os caminhões se encontram em péssimas condições e são constantes os acidentes fatais em que morrem dezenas de trabalhadores, sem que suas famílias recebam qualquer indenização. Pelo contrário, para substituir o morto, um outro membro da família – criança ou mulher – é transformado em novo volante. São chamados *bóias-frias* porque sua única refeição – entre as 3h da manhã e as 7h da noite – consta de uma ração de arroz, ovo e banana, já frios, pois preparados nas primeiras horas do dia. E nem sempre o trabalhador pode trazer a bóia-fria, e os que não a trazem se escondem dos demais, no momento da refeição, humilhados e envergonhados.

Por fim, é uma sociedade que não pode tolerar a manifestação explícita das contradições, justamente porque leva as divisões e as desigualdades sociais ao limite e não é capaz de aceitá-las de volta, sequer através da rotinização dos “conflitos de interesses” (à maneira das democracias liberais). Pelo contrário, é uma sociedade em que, a qualquer preço, a classe dominante exorciza o horror às contradições, produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacionais. Por isso, recusa perceber e trabalhar os conflitos e as contradições sociais, econômicas e políticas enquanto tais, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Contradições e conflitos não são ignorados, mas recebem uma significação precisa: são considerados sinônimo de perigo, crise, desordem, e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar para as camadas populares, e o desprezo condescendente para os opositores em geral.

Esta é uma sociedade em que vigora o fascínio pelos signos de prestígio e de poder, como se observa no uso de títulos honoríficos sem qualquer relação com a possível pertinência de sua atribuição. O caso mais corrente é o uso de “doutor” quando, na relação social, o outro se sente ou é visto como superior (“doutor” é o substituto imaginário para os antigos títulos de nobreza);

ou como se observa na importância dada à manutenção de criadagem doméstica, cujo número indica aumento de prestígio, de *status* etc.

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros e a exploração do trabalho infantil e dos idosos são consideradas normais. A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e à incompetência dos “miseráveis”. A existência de crianças de rua é vista como “tendência natural dos pobres à criminalidade”. Os acidentes de trabalho são imputados à incompetência e à ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham (se não forem professoras ou assistentes sociais) são consideradas prostitutas em potencial, e as prostitutas, degeneradas, perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família.

Em outras palavras, a sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dos dirigentes, o que bloqueia a instituição e a consolidação da democracia.

De fato, fundada na noção de direitos, a democracia está apta a diferenciá-los de *privilégios e carências*. Um privilégio é, por

definição, algo particular que não pode generalizar-se nem universalizar-se sem deixar de ser privilégio. Uma carência é uma falta também particular ou específica que desemboca numa demanda também particular ou específica, não conseguindo generalizar-se nem universalizar-se. Um direito, ao contrário de carências e privilégios, não é particular e específico, mas geral e universal, seja porque é o mesmo e válido para todos os indivíduos, os grupos e as classes sociais, seja porque, embora diferenciado, é reconhecido por todos (como é caso dos chamados direitos das minorias). Assim, a polarização econômico-social entre a carência e o privilégio ergue-se como obstáculo à instituição de direitos, definidora da democracia.

Acrescentemos a isso as duas grandes dádivas neoliberais: do lado da economia, uma acumulação do capital que não necessita incorporar mais pessoas ao mercado de trabalho e de consumo, operando com o desemprego estrutural; do lado da política, a privatização do público, isto é, o abandono das políticas sociais por parte do Estado e o recrudescimento da estrutura histórica da sociedade brasileira centrada no espaço privado. Este aspecto fortalece a impossibilidade de a esfera pública possa der constituir-se, pois antes que a distinção entre público e privado consiga estabelecer-se, a nova forma do capital determina a indiferença entre

o público e o privado. Política e socialmente, a economia neoliberal é o projeto de encolhimento do espaço público e o do alargamento do espaço privado – daí o seu caráter essencialmente antidemocrático – caindo como uma luva para a sociedade brasileira.

No caso do Brasil, o neoliberalismo significa: 1. levar ao extremo a polarização carência-privilégio, a exclusão sociopolítica das camadas populares, a desorganização da sociedade como massa dos desempregados; 2. aumentar o espaço privado ocupado não apenas pelas grandes corporações econômicas e financeiras, mas também pelo crime organizado, o qual, diante do encolhimento do Estado, pode espalhar-se por toda a sociedade como substituto do Estado (proteção, segurança, emprego, privatização da guerra, privatização do uso da força etc.); 3. significa solidificar e encontrar novas justificativas para a forma oligárquica da política, para o autoritarismo social e para o bloqueio à democracia.

Diante desse quadro, podemos dizer que as políticas sociais de afirmação dos direitos econômicos e sociais, contra o privilégio, e as políticas culturais de afirmação do direito à cultura, contra a exclusão cultural, constituem uma verdadeira revolução democrática no Brasil.

V

Podemos dizer que a democracia propicia, pelo modo mesmo do seu enraizamento, uma cultura da cidadania à medida que só é possível a sua realização através do cultivo dos cidadãos. Se pudéssemos pensar uma cidadania cultural, teríamos a certeza de que ela só seria possível por meio de uma cultura da cidadania, viável apenas em uma democracia. A questão abre o tema complicado de uma democracia concreta e, portanto, o tema do socialismo.

O que é o socialismo?

Economicamente, o socialismo se define pela propriedade social dos meios sociais de produção. Isto 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 ao seu desenvolvimento e aperfeiçoamento; 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 torna-se 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 idéias de justiça: “a cada 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 inte-

resses de uma classe dominante. Estas idéias e valores, que definem o socialismo, exprimem *direitos*.

Politicamente, o socialismo define-se 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 num 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, perceberemos que somente numa política socialista os direitos, que definem essencialmente a sociedade democrática, podem concretizar-se e que somente numa 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 idéia e a prática da participação.

Muito obrigada.

NOTAS

1. Paul Virilio. 1993. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Editora 34.
2. Em grego, *kronos* significa tempo, donde cronologia, cronômetro etc.; *acronia* significa: sem tempo, ausência do tempo.
3. Em grego, *topos* significa lugar, o espaço diferenciado por lugares e por qualidades, como próximo, distante, alto, baixo, pequeno, grande etc., donde topologia, topografia; *atopia* significa sem lugar, ausência de um espaço diferenciado. De *topos* vem *utopia* que, segundo alguns, significa lugar nenhum e, segundo outros, lugar perfeito ainda inexistente.

Perfil

Filha do jornalista Nicolau Chauí e da professora Laura de Souza Chauí, nasceu em São Paulo em 1941.

Cursou Filosofia na USP, onde também fez pós-graduação e defendeu seu mestrado. Iniciou, em 1967-69, seu doutorado na França e veio defendê-lo em 1971, também na USP, onde, em 1977, defendeu sua tese de livre-docência e, em 1987, fez concurso e tornou-se professora titular de filosofia. Leciona no Departamento de Filosofia da USP e suas áreas de especialização são História da Filosofia Moderna e Filosofia Política.

Membro fundador do Partido dos Trabalhadores, membro do Diretório Estadual e, a seguir, do Diretório Municipal do partido, foi Secretária Municipal de Cultura de São Paulo, na gestão de Luiza Erundina.

É membro da Comissão Teotônio Vilela. Vem escrevendo trabalhos sobre ideologia, cultura, universidade pública, além de obras sobre as filosofias de Merleau-Ponty e Espinosa.



COLEÇÃO CULTURA É O QUÊ?

Vol. I - Cultura e Democracia - 2009

MARILENA CHAUI

*Vol. II - Cultura e desenvolvimento em um
quadro de desigualdades - 2009*

MARTA PORTO

Vol. III - Cultura e Municipalização - 2009

CLÁUDIA LEITÃO

Vol. IV - Cultura como Recurso - 2012

HELOÍSA BUARQUE DE HOLLANDA

Vol. V - Linguagem, educação e cultura: leituras - 2012

ELIANA YUNES

*Vol. VI - Panorama das Políticas Culturais
no Brasil: Práticas e Análises - 2012*

ANTONIO ALBINO CANELAS RUBIM



O projeto gráfico deste livro foi composto no Estúdio Químera por Iansã & Inara Negrão para a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, em Salvador. Sua impressão foi feita pela Gráfica Esperança em papel reciclado, capa 120 g/m² e miolo 90 g/m²

Possui o formato 11x15 cm. A fonte de texto é DTL Documenta Sans. Os títulos e apoios foram compostos em DTL Documenta, família tipográfica projetada por Frank Blokland.

Linha editorial da Secretaria de
Cultura da Bahia voltada para
apoiar processos de capacitação
e disseminar ideias e conceitos
contemporâneas de cultura.

