



A agenda da primeira onda dos

*11 estudos culturais europeus**

(The First Wave Agenda of European Cultural Studies)

*Recebido em:
12/10/2021
Aprovado em:
18/12/2021

*Edson Farias***

**Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.



Resumo: *A partir da orientação arqueológica, a ideia é cartografar o espaço intelectual europeu em que, em meados dos anos de 1960, por diferentes trajetórias pessoais e institucionais, foram estabelecidos esquemas teórico-analíticos e interpretativos que vieram se mostrar contribuições definitivas para o desenvolvimento da sociologia da cultura popular de massas, tal como se consolidou na América Latina. A meta está em examinar e notificar como uma agenda de pesquisas e reflexões catalisada pela primeira onda de estudos culturais, tanto na França quanto na Grã-Bretanha, é formada a partir de questões e modos de equacionamentos surgidos em meio aos impasses socioculturais e políticos no Pós Segunda Guerra mundial, mas, interseccionados à etapa de modernização que tornara o binômio técnica e cultura um traço indissociável das dinâmicas societárias naquele continente.*

Palavras-Chave: *agenda de pesquisa; espaço intelectual; primeira onda; técnica e cultura; estudos culturais.*

Abstract: *Based on the archaeological orientation, the idea is to map the European intellectual space in which, in the mid-1960s, through different personal and institutional trajectories, theoretical-analytical and interpretive schemes were established that proved to be definitive contributions to development from the sociology of popular mass culture, as consolidated in Latin America. The goal is to examine and report how an agenda for research and reflection catalyzed by the first wave of cultural studies in both France and Great Britain is formed from questions and ways of equating that emerged amidst the sociocultural and political impasses in the post-Second World War, but when intersected to the stage of modernization that made the binomial technique and culture an inseparable feature of the societal dynamics on that continent.*

Keywords: *agenda; European intellectual space; first wave; technical and cultural binomial; cultural studies.*

1. Este é o segundo de um conjunto de textos nos quais o objetivo é examinar as condições de fixação da sociologia da cultura no campo intelectual brasileiro. No primeiro texto (FARIAS, COUTO, RODRIGUES, 2020), está sob foco a diferenciação epistêmica e institucional dessa subdisciplina sociológica. Já no terceiro, as atenções se voltarão para consolidação de uma sociologia da cultura popular de massas na América Latina.

2. Os contornos figurativos dos seus esquemas se evidenciam na seguinte observação: “(...) a descrição arqueológica dos discursos se desdobra na dimensão de uma história geral; ela procura descobrir todo o domínio das instituições, dos processos econômicos, das relações sociais nas quais pode articular-se uma forma-

Sem constar deste ensaio o propósito de fazer um inventário exaustivo, a ideia é cartografar o espaço intelectual europeu em que, em meados dos anos de 1960, por diferentes trajetórias pessoais e institucionais, foram estabelecidos esquemas teórico-analíticos e interpretativos que vieram se mostrar contribuições definitivas para o desenvolvimento da sociologia da cultura popular de massas, tal como se consolidou na América Latina¹.

A orientação, em termos de método, é de natureza arqueológica (FOUCAULT, 2000), porque não se trata de ir a busca de origens, mas anotar as convergências enunciativas suscitadas em torno de temáticas, convertendo-se em regularidades discursivas. Regularidades estas dotadas de arquivos e regras de formação de enunciados mediante os quais – mas considerando-se as particulares circunstâncias – se definem objetos de conhecimento e reflexão, na tocada mesma em que são montados domínios institucionais. O empréstimo seletivo que faço junto ao esquema foucaultiano retém a ênfase depositada na *performance* discursiva. Porém, em lugar dos saberes, aqui importam os movimentos em que determinados temas adquirem o *status* de objetos científicos e de reflexão. Logo, nessa conversão, tais temas definem o espaço no qual se posicionará o sujeito para

enunciar esses mesmos objetos. Algo assim se dá na medida em que essa formação discursiva se delimita também um fator de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam¹.

Não se trata, portanto, de tomar como já dada para o espaço intelectual europeu a perspectiva que assegura a motivação cognitiva da sociologia da cultura popular de massa, tal como se fixou entre nós. A meta está em examinar e notificar como uma agenda de pesquisas e reflexões é formada a partir de questões e modos de equacionamentos surgidos em meio aos impasses socioculturais e políticos no Pós Segunda Guerra Mundial, mas, os interseccionando à etapa de modernização que tornara o binômio técnica e cultura um traço indissociável das dinâmicas societárias naquele continente.

Vale lembrar que, neste mesmo contexto europeu, a produção *de* e a demanda por bens simbólicos se beneficiaram, por volta do século XIX, da formação da esfera pública burguesa, o que facultou unidade e espaço de visibilização ao número crescente de agentes dedicados à produção desses artefatos (FEATHERSTONE, 1998, p. 331-366). Constituiu-se mediante esse domínio dialógico-comunicativo o alicerce da futura esfera cultural, onde os compo-



ção discursiva; ela tenta mostrar como a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, por isso, um status de pura idealidade e de total independência histórica; o que ela quer revelar é o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas. (Foucault, 2000, p.189)

nentes da nova situação atuaram na formação de públicos para uma cultura produzida por especialistas inscritos num regime de autoria individualizada que se emancipa dos patronos, mecenas, e das corporações, redistribuindo as atividades em outro formato, mediante o delineamento sempre mais extenso da divisão social do trabalho artístico e intelectual. Dá-se, paulatinamente, a confluência entre um sistema cultural e de diversão, nos rastros do zoneamento espaço-temporal do lazer e das formações subjetivas propensas às reivindicações relativas à posição de sujeito de gosto. Assim, objetivaram-se tanto as circunstâncias, quanto os móveis adequados à visibilização e satisfação das demandas por emoções autênticas. A secularização, então acirrada, esteve em sintonia com a diferenciação funcional e profissional da cultura, mas também em estreito vínculo com a emergência do sentimento de emancipação dos sujeitos-cidadãos do julgo da tradição e da autoridade.

Um paradoxo se fez evidente nessa dinâmica sócio-histórica. Porque, de um lado, a racionalização secular da sociedade e a emergência de uma economia de afetos individualista forneceram as bases para o projeto iluminista de universalização normativa da igualdade entre os seres humanos e do primado antropológico do indivíduo. De outro, porém,

a propensão ao consumo cultural fora impulsionada por uma reação a este mesmo movimento apreendido como responsável pelo fracionamento do palco das experiências humanas, sempre mais mundanizadas e despojadas de um elo de unificação à maneira daquele concedido pela metafísica cristã. Portanto, fora este o terreno sociossimbólico sobre o qual floresceram expectativas favoráveis à “cultura”. A ênfase que passa a recair sobre os temas do popular e do folclórico, como também a busca das origens comunitárias nos laços das coletividades camponesas medievais, bem como o fascínio exercido pela “alteridade exótica”, entre outras, são exemplares, já que expunham a hesitante postura dos segmentos sociais envolvidos com a modernização das suas respectivas sociedades europeias. Afinal, concomitantemente, fruía produtos culturais cujos produtores se autodefiniam como rebelados, antimodernamente, frente ao postulado de uniforme universalidade da razão das luzes que os despersonalizavam em seus anseios, desejos e projeções imaginárias. Muitos, inclusive, adotaram um imaginário convencido do ideário religioso de reconciliação com a unidade ontológica (TOURAINÉ, 1994, p. 80). A ampliação e a efetivação da esfera cultural estiveram favorecidas pela exigência presente nas classes médias emer-



gentes das sociedades industriais europeias; exigências de diversidade, autenticidade, particularidade e não-utilitarismo rotineiro, ao lado das tentativas de reafirmação das vontades subjetivas. Foi assim que determinadas facções de artistas e intelectuais mediarão, para o campo das suas práticas significantes, justamente tais anseios. Poder-se-ia dizer, a produção dos discursos e o sequestro técnico dos fazeres tanto demarcaram fronteiras simbólicas para os procedimentos desprovidos de formalização discursiva quanto racionalmente coligiram um e outro e os fixaram em uma zona ampla – aquela da alteridade exótica, selvagem, irracional.

Se for possível, portanto, especular o quanto o cenário sócio-histórico das cidades metrópoles potencializou essa percepção dicotômica entre cultura e mundo do interesse, é verdade também que o mesmo ambiente recrutou fatores para suplantá-la, devido ao elevado coeficiente dos bens culturais; aumento esse relacionado ao correlativo e significativo aumento quantitativo e na variedade de produtores de bens artísticos e intelectuais veiculados pelo mercado lastreado na circulação monetária, já elevado a meio de troca universal. Isso, no cotidiano de um mundo sempre mais urbano-industrial, no compasso da disseminação do setor da prestação de serviços.

Com isto, na década de 1940, inspirados na discussão benjaminiana sobre a reprodução da obra de arte (BENJAMIN, 1975), Adorno e Horkheimer irão se ocupar da dinâmica própria à correlação entre mito e esclarecimento tal como atravessaria a consciência e a história burguesa. Ao mesmo tempo, constando e conceituando o advento do fenômeno da industrialização do simbólico, vão conceber o conceito de indústria cultural. Com este, propõem esclarecer uma condição sócio-histórica em que, já totalmente subsumido à lógica de reprodução do capital, o simbólico se torna uma máquina de produção continuada de identidades, de semelhanças. Sintetizado no conceito de indústria cultural, o legado intelectual frankfurtiano se manifesta na investigação rigorosa e crítica aguda do encadeamento, aliando a pedagogia exercida pelo sistema dos meios técnicos de comunicação à estrutura social do capitalismo tardio, com sua ênfase na reprodutibilidade em série de bens e meios de produção. Para os pensadores da Teoria Crítica, cada uma dessas propriedades estaria sincronizada com a formação e a natureza da consciência unidimensional, incapaz de considerar mediações e contradições intrínsecas à realidade, na medida em que tenderia tão somente a perceber o idêntico. Tal equipamento teórico-interpretativo da indústria cultural se dis-



seminou por entre outros círculos intelectuais europeus, principalmente, compondo um imaginário intelectual exultado pelo fenômeno das sociedades urbano-industriais de massa. Em especial na França e Inglaterra dos anos 1960, as marcas desta estrutura social, em que os signos do nexos entre dinheiro e moralidade invadiam os cenários urbanos, foram suscitadas novas orientações teórico-analíticas. A recepção da perspectiva frankfurtiana se dera em meio à atmosfera na qual buscava-se elucidar a intensificação da presença dos símbolos no rol dos sistemas de comunicação de alcance ampliado e nos mercados de bens culturais. Porém, os usos das proposições dos autores da Teoria Crítica obedeceram tanto às condições institucionais e políticas das respectivas sociedades nacionais quanto ao predomínio das vertentes intelectuais que impingiam os rumos do debate nesses mesmos ambientes, naquele momento.

Ao longo deste texto, como anunciado acima, não se tem a pretensão de rastrear tampouco analisar o conjunto dessas apropriações. Tomarei por objeto desta exposição tão somente a emergência e consolidação dos estudos culturais na França e na Grã-Bretanha. Em um primeiro momento, nesse itinerário, reencontro a proposta da Teoria Crítica frankfurtiana, com o único objetivo de sublinhar o seu legado

à discussão sobre a industrialização do simbólico e a sociedade de massas. Depois, em um instante de primazia da corrente estruturalista no campo intelectual francês, atravesso algumas das formulações de Roland Barthes e Edgar Morin, tendo em vista as maneiras como cada um desses autores atualizou e, ao mesmo tempo, extrapolou o norteamento frankfurtiano. Finalmente, retenho como a recuperação por parte de autores – Raymond Williams e Hoggart, da então chamada “nova esquerda inglesa” – de fontes intelectuais continentais europeias, impôs um equacionamento original para o debate sobre consciência, ideologia e hegemonia.

A matriz frankfurtiana da crítica cultural

Por volta desta mesma década de 1960, para além de aspectos como a escritura, também a moda, a publicidade, a TV e, sobretudo, o cinema haviam se tornado alvo de intenso interesse acadêmico. A inserção de tais questões no mapa filosófico e das ciências humanas não ocorreu em um vácuo igualmente político e filosófico. À ocasião da prosperidade gerada pela otimização das potências cognitivas e laborais do momento posterior à Segunda Guerra



no Ocidente industrializado (HOBSBAWN, 1996), progresso e opressão se tornam objeto de conhecimento e, a um só tempo, faces recíprocas de uma civilização a ser desconstruída no tocante aos seus fundamentos normativos, mas, acima de tudo, no que concerne aos dispositivos de modelação corporal da sua reprodução. Isto porque a alteração de postura frente ao problema da racionalização e dos seus efeitos sobre a conceituação da modernidade naquele ápice do concerto entre o Estado-Nação e a sociedade industrial, sublinhava o quanto ambos, enquanto instâncias sociais em que a prioridade posta na coesão normativa tonificou: (i) seja a conduta ascético-frugal, devido à intervenção dos dispositivos disciplinadores, ou seja, o empenho de descrédito da moralidade em favor da legalidade (ii) a diluição do costume em nome da mudança intencionada (HABERMAS, 1975).

No plano lógico-filosófico, as considerações de autores como Derrida (2005) e Foucault (2000a) avançaram contra o patrimônio da consciência epistêmica e da profundidade subjetiva, deixando em xeque o vetor da unidade/homogeneização – marco característico da utopia inscrita no projeto dos ilustrados, principalmente no caudal do Iluminismo e do episódio da Revolução Francesa. Se houve crescente desconfiança, tanto entre os intelectuais, quanto no

escopo de movimentos sociais ascendentes frente a tropos caros à narrativa da modernidade, como os da nação e da classe social, isto ocorreu na esteira sobre a qual foram interpelados valores como universalidade, civilização e cultura; estes se viram interrogados não enquanto expressões da emancipação ante a natureza conquistada e, sim, no instante em que a razão das Luzes, de juiz, fora conduzida à condição de réu, tendo às costas agora crimes relacionados ao sofrimento humano que teriam sido justificados pela ode ao imperativo modernizador do progresso. Evocar a diferença e a diversidade culturais, acenar positivamente para a inconstância contida no híbrido e no flexível, como o fazem as atitudes pós-modernistas e pós-coloniais dos nossos dias, é a descendência nítida da troca de sinais efetivada, em meados da década de 1960, na alteração do rumo dos mundos sociossimbólicos em que as coisas da razão se realizaram e foram traduzidas conceitualmente pela teoria estruturalista e pós-estrutural.

Contudo, seria um equívoco tamanho fechar os olhos ao fio mais extenso desta herança e, com isto, relegar às brumas do esquecimento o quanto as mesmas atitudes pós-estruturalistas são tributárias das antecessoras atuações intelectuais que instauraram uma possibilidade de retomar o cotidiano enquanto



3. É importante chamar atenção para o erro cometido em se querer equacionar as diversas facções da teoria crítica na denominação Escola de Frankfurt. Esta última compreende um rótulo cabível apenas a alguns dos colaboradores do Instituto de Pesquisa Social vinculado à Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt e se explica com a diáspora de intelectuais judeus em razão do advento do nazismo. A trajetória do Instituto se deu em três fases: da sua fundação em 1923 até 1933, quando muitos dos seus membros irão à clandestinidade e ao exílio; a segunda fase dá-se exatamente no exílio e é encerrada com retorno de Adorno e Horkheimer à Alemanha; pôr fim a fase iniciada com este regresso. Com o exílio do Instituto, primeiro na Holanda, depois na Suíça e finalmente

objeto de interesse filosófico-científico, mas da perspectiva da crítica cultural ao projeto moderno da razão ilustrada. Certamente, a referência em pauta é a proposta da Teoria Crítica – produto por excelência da experiência acadêmico-intelectual iniciada na faculdade de filosofia da universidade de Frankfurt, no final dos anos de 1920, cujos desvios na trajetória são uma tradução das discontinuidades sócio-políticas que levaram os seus intérpretes a flagrar a narrativa da consciência emancipada envolvida com o mito, da qual se fez, à princípio, denúncia e alternativa. O próprio Foucault é assonante em se colocar na linhagem de Max Weber e dos frankfurtianos (FOUCAULT, 1984, p. 111).

De acordo com Olgária Mattos (1995), no período posterior à Revolução Bolchevique, desenhasse a transformação das utopias revolucionárias em decepções, sobretudo entre jovens intelectuais à esquerda situados na Europa central. Tal fenômeno incidiu nos conceitos da Teoria Crítica da sociedade, vinculada ao Instituto de Pesquisa Social da Faculdade de Filosofia de Frankfurt³. O Instituto resultou da atuação triangular do economista e cientista social Feliz Weil com o economista Friedrich Pollack, além do filósofo Max Horkheimer. Com fundos obtidos mediante a doação do pai de Weil, grande produtor

e exportador de cereais enriquecido na Argentina, para onde se deslocou no final do século XIX, o objetivo era formular uma alternativa teórica ao estudo científico da sociedade tendo por método a crítica da economia política elaborada por Marx (1998), e retomando os diagnósticos de *O Capital*. À maneira da prerrogativa marxiana (MARX, 2003), eles previam uma interação dialética entre teoria e prática em que, se a primeira embasa conceitualmente a última, a qual encerra a teoria nas determinações do particular e a experiência retorna como objeto da reflexão no vir a ser dos embates e conflitos. Apenas a partir de 1928, quando Horkheimer assume a direção, é que os autores reunidos na instituição aspiram ao objetivo de realizar a crítica marxista da dominação burguesa a partir da lente hegelo-marxista da totalidade mediada, centrando-se no problema da consciência alienada, e nas determinações do capital em sua fase tardia, monopolista. Graças ao norteamento dado pelo fundamento em Marx, o projeto pôde abarcar membros provenientes de distintos campos disciplinares, de filósofos a economistas, passando por psicanalistas, historiadores, cientistas sociais e estetas⁴.

Inicialmente, em termos cognitivos, em sincronia com a moção de uma filosofia orientada para a vida comum, o propósito do Instituto de Pesquisa



nos Estados Unidos, a denominação Escola de Frankfurt surgiu, em 1950, como fórmula de retrospectivamente pavimentar o percurso intelectual e político, mas referido principalmente àqueles autores que exerceram funções dirigentes na instituição antes e após o exílio, ou seja, Max Horkheimer e Theodor Adorno (NOBRE, 2004, p.16-21).

4. As informações aqui arroladas foram extraídas, entre outras fontes, de Bronner (1997); Wiggershaus (2002).

Social da Universidade de Frankfurt tinha por objetivo apreender e conceituar as condições sociais e ideológicas que se debatiam sobre a vida das populações judias. Isto, em uma Europa atravessada pelo incremento da polarização ideológica entre esquerda e direita e, também, pela etnização da política. Contudo, pelos rumos tomados, tanto no flanco interno da sociedade alemã, com a ascendência do nazifascismo, seja com as transformações na materialidade inerentes à economia capitalista, o projeto do Instituto é reorientado. Desde então, tratou-se de problematizar a consciência burguesa no instante em que as coerções do capitalismo monopolista deixavam suas marcas. Em especial, tornara-se foco de interesse os efeitos desta transformação no tocante ao esclarecimento – o filho dileto da consciência burguesa. Sem recusar o discurso filosófico da modernidade (HABERMAS, 1990), enfim, a questão posta para os pensadores frankfurtianos pode ser sintetizada nestes termos: nestas novas condições históricas, como ficaria o projeto emancipador herdado das Luzes, no que diz respeito à otimização do discernimento com o propósito de tornar transparente todas as determinações que subjagam a humanidade?

A denominação Teoria Crítica resultou do ensaio assinado por Max Horkheimer (1975) na edição

de 1937 da Revista de Pesquisa Social – cuja periodicidade se estendeu de 1932 a 1942 – e fomentou o horizonte hermenêutico-acadêmico do campo teórico em que se abrigaram e abrigarão intelectuais de matizes tão diferentes inscritos na tradição intelectual estendida desde a esquerda hegeliana. No texto, Horkheimer, para dar os contornos do seu modelo teórico, a princípio, o discerne do que classifica como “teoria tradicional”. Segundo a concepção do autor, a teoria tradicional corresponde às modelações teóricas herdadas das ciências da natureza de determinado cunho universalista voltadas a explicar as conexões necessárias entre causas e efeitos, operando em um nível elevado de abstração e generalidade. Nelas estariam, ainda segundo o autor, descartados os aspectos particulares do objeto de conhecimento como também os significados que estes possuem nas interdependências sociais. A seu ver, o imperativo da neutralidade axiológica impõe o que há de nocivo no momento em que ocorre o transporte desse modelo para o estudo científico da sociedade. Quer dizer, imprimir-se-ia a norma de que é preciso separar a observação a partir da qual realiza suas descrições das suas avaliações. Porém, tal procedimento incorreria na falácia de cindir o que é histórica e ontologicamente indissociável, ou seja, o intérprete científico



é parte do objeto do conhecimento, logo, ação e conhecimento seriam cúmplices indissociáveis. Com a separação, conclui Horkheimer, a especialização em disciplinas ocupadas com o mundo humano (sociologia, antropologia, psicologia, economia, história e outras), fragmentaria a percepção, dificultando o acesso à arquitetura emaranhada das determinações constitutivas do concreto sócio-histórico, cuja aparência é justamente aquela em que a complexa divisão social do trabalho esfuma a dominação fundada sobre a divisão hierárquica em classes sociais decorrentes da apropriação desigual tanto dos meios de intervenção na natureza quanto dos produtos desta ação coletiva. Em lugar disso, a postura crítica escaparia à resignação diante do quadro óbvio de presente caracterizado pela opressão de classe, ao surpreender a dominação burguês-capitalista por reconhecer que o “verdadeiro” conhecimento se dá no ajuste entre agir e conhecer. De acordo com o Horkheimer, o conhecimento é um ato no drama da realidade social, o qual se constitui no entrecruzamento tenso contraditório entre a ação e as estruturas históricas que a determinam. O trabalho da reflexão e da ciência estaria em iluminar as condições possíveis da ação humana. Entende ele que, se as determinações são históricas, igualmente os são não apenas o co-

nhecimento, mas também os métodos que orientam os esforços de explicação e compreensão.

A atitude crítica se realiza no exercício de situar reflexivamente as condições sócio-históricas próprias à produção do conhecimento:

(...) a organização da sociedade em função da produção de mercadorias e do lucro estrutura a sociedade capitalista em classe. Deste modo, qualquer concepção de ciência que não tenha como pressuposto a divisão da sociedade em classes e que não seja capaz de reconhecer o exercício da ciência como um dos momentos dessa sociedade produtora de mercadorias estará sendo, como concepção de ciência, parcial.” (HORKHEIMER, 1975).

O empreendimento da teoria crítica estaria, então, em levar a teoria tradicional à percepção desta limitação encerrada nas teias da divisão das classes sociais, e diluir a concepção de objetividade e neutralidade frente a valores. Algo assim requer da postura crítica um movimento de totalização capaz de diagnosticar a realidade engendradora deste modo de produção cognitiva e desta forma de conhecimento. Isto quer dizer: estender o entendimento para a historicidade esclarecedora do quanto objeto e sujeito gnosiológicos são mutuamente engendrados



pelo mesmo vetor constituído pela atividade humana, pela *práxis* humana, tal qual Marx entende tal denominação – movimento comprometido com a finalidade da emancipação humana em relação à dominação burguesa, sendo esta apresentada como adversária da utopia de uma sociedade reconciliatória na unidade entre liberdade e igualdade, mediante o “interesse por um estado racional”:

A consideração que isola as atividades particulares e os ramos de atividades juntamente com os seus conteúdos e objetos necessita, para ser verdadeira, da consciência concreta da sua limitação. É preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da *práxis* social. Na representação da teoria, tal como ela se apresenta ao cientista, como resultado necessário de sua própria profissão, a relação entre o fato e a ordem conceitual oferece um importante ponto de partida para tal eliminação. A gnosiologia dominante reconhece também a problemática dessa relação. Tem sido salientado constantemente que os mesmos objetos que constituem problemas numa disciplina, para os quais uma solução é remota, são aceitos como fatos consumados em outras disciplinas. Nexos que na física são temas de pesquisa, na biologia são considerados como

pressuposição evidente. Na própria biologia acontece o mesmo com os processos fisiológicos em relação aos processos psicológicos. As ciências sociais tomam a realidade da natureza humana e extra-humana como dada e se interessam pela estrutura das relações entre homem e natureza e dos homens entre si. Não é por meio dessa referência à relatividade da conexão entre pensamento teórico e fatos, imanentes à ciência burguesa, que se dá o desenvolvimento do conceito e da teoria, mas por uma ponderação que não tange unicamente ao cientista, mas também a todos os indivíduos cognoscentes.

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de faticidades; esse mundo existe e deve ser aceito. O pensamento organizador concernente a cada indivíduo pertence às reações sociais que tendem a se ajustar às necessidades de modo o mais adequado possível. Porém, entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos e bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens



não são apenas um resultado da história em sua instrumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através de séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo. A oposição entre passividade e atividade que na gnosiologia surge como dualismo da sensibilidade e entendimento não é válida para sociedade na mesma medida em é válida para o indivíduo. Enquanto este se experimenta como passivo e dependente, a sociedade, que na verdade é composta de indivíduos, é entretanto um sujeito ativo, ainda que inconsciente e, nessa medida, inautêntico. Esta diferença na existência do homem e da sociedade é uma expressão da cisão que no passado e no presente tem sido própria às formas de vida social. A existência da sociedade se baseou sempre na oposição direta, ou é resultado de forças contrárias; de qualquer modo não é o resultado de uma espontaneidade consciente de indivíduos livres. Por isso altera-se o significado dos conceitos de passividade e de atividade, em conformidade com

a sua aplicação à sociedade ou ao indivíduo. No modo burguês de economia (*buergerliche Wirtschaftsweise*) a atividade da sociedade é cega e concreta, e do indivíduo é abstrata e consciente. (HORKHEIMER, 1975, p.132-133 – em itálico no original)

É fato de que o advento do nazismo e a perseguição aos judeus interrompem a execução dessas diretrizes e levam alguns dos membros da escola ao exílio, precisamente aos Estados Unidos. Neste país, Herbert Marcuse adota a cidadania norte-americana. Já Theodor Adorno e Max Horkheimer retornam à Alemanha nos anos de 1950. O interessante é que os três assistem, quando do autoexílio, a dialética do que denominam a “totalização racional”, no momento histórico no qual a regulação do capitalismo de escala teria por contrapartida o elevado exponencial de meios de veiculação técnicos de informações cada vez mais capacitados em mobilizar os desejos humanos em favor do objeto mercantilizado. Olhar favorecido pela participação de Adorno na equipe pesquisadores, coordenada por Paul Felix Lazarsfeld, sob o propósito de subsidiar políticas voltadas para orientação da programação das emissoras de rádios comerciais nos Estados Unidos. As pesquisas tinham natureza metodológica e foram realizadas no

5. Na verdade, há uma lacuna vitimada pela ascensão do nazifascismo: o esteta Walter Benjamin, talvez o grande inspirador da Escola de Frankfurt, à qual, no entanto, nunca esteve formalmente ligado. Benjamin de fato consistiu na ponte entre os jovens intelectuais alemães e o revolucionarismo hegel-marxista de Lukács (2003). Sobretudo, atento à concentração significa e institucional nas metrópoles citadinas das forças que estruturam o capitalismo industrial (BENJAMIN, 1989; 2006), Benjamin torna-se o primeiro a questionar-se sobre o estatuto da reprodutibilidade na sociedade industrial, ainda embebido de um imaginário que toma as forças produtivas como algo expressionisticamente revolucionário, promessa do novo. No famoso ensaio *A Obra de Arte*

centro fundado pelo próprio Lazarsfeld, em 1936, na Universidade de Newark (em New Jersey), contando com financiamento, a partir de 1937, pela Fundação Rockefeller (ADORNO, 1973; LAZARSELD, 1941; POLLACK, 1984a, 1984b; DUMAZEDIER, 1984). Aquela conceituação vem no caudal da percepção decorrente do cenário sócio-histórico das metrópoles estadunidenses em que o elevado coeficiente dos bens culturais identificados a produtores e veiculados pelo mercado monetariamente embasado adquiria relevo no cotidiano de um mundo social sempre mais urbano-industrial e com a disseminação do setor de serviços.

Algo assim implicou, uma vez mais, mas já no exílio, no reescalonamento do projeto do Instituto. Em lugar de conceber a transformação da consciência burguesa à luz do advento do capitalismo monopolista, em *A Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer propõem um estudo de longa duração tendo por objeto a formação da consciência burguesa no curso mesmo da existência histórica da humanidade, apreendendo-a em suas várias figuras. Interessa-lhes perseguir a composição desta vontade de dominação e autodominação em que o traço inconstante e plural do sensível deve ser domado pelo conceito e pelo cálculo mediante a intervenção da

razão instrumental. Ou seja, de uma racionalidade disposta à transformação do real em objeto subordinado aos interesses de autoconservação da humanidade. Neste sentido, o compromisso da razão é com a transformação em algo de idêntico à consciência de tudo aquilo manifesto como heterogêneo. Portanto, o traço mítico seria inerente ao esclarecimento burguês, já que sua propensão em trazer ao visível todas as determinações estaria na contrapartida da opacidade mesma do caráter violento que move seu empenho empreendedorístico teleológico.

Assim, quando na década de 1940, Adorno e Horkheimer descrevem com o conceito de “indústria cultural”⁵ o que seria para eles a “violência totalitária” do sistema de produção de mercadorias – dotado de complexa divisão do trabalho –, e como este teria penetrado o plano das diferencialidades simbólicas com o raciocínio calculista, não estão se referindo a uma irrupção histórica, mas sim a um estágio numa dinâmica fundada na dominação. O raciocínio calculista, para eles, corresponde a um esquema de pensamento subordinado à lógica de abstração das atividades humanas e da natureza e, logo, intrínseca à lei de acumulação expansiva e autovalorização do capital. Desde então, infundidas uma na outra, as expressões artísticas e de diversão ter-se-iam trans-

no Tempo da sua Re-
produtibilidade Técnica – Benjamin (1975) desenvolve o conceito de “aura”, central à compreensão do processo de dessacralização técnica da arte, analisado nessa obra. A “aura” da obra de arte, diz, é o que confere distanciamento a arte e assegura seu valor cômico. Lembra que desde sempre conviveu a arte com sua reprodução. Portanto, à contramão dos desígnios românticos acerca da arte simbólica (BENJAMIN, 1999), o que inauguraria o século XX seria a autonomização da própria técnica de reprodução, a ponto de ser reconhecida também como arte. O caso exemplar para ele é o da cinematografia. Isto implicaria na dissolução da “aura” em função do avanço das relações capitalistas de produção e reprodução da vida material e, agora também, espiritual (ROCHLITZ, 2003).

formado em expressões tão-somente dispostas a pôr “valores-de-troca”, ou seja, dispostas a reproduzir nas próprias expressões a troca não com a finalidade de atender necessidades de agentes concretos em suas condições relacionais, mas visando a rentabilidade do capital. O entretenimento, enquanto abandono descontraído, regrediria à...

(...) necessidade imanente ao sistema de não soltar o consumidor, de não lhe dar em nenhum momento o pressentimento da possibilidade da resistência. O princípio impõe que todas as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor., como objeto da indústria cultural. Não somente ele lhe faz crer que o logro que ela oferece seria a satisfação, mas dá a entender além disso que ela teria, seja como for, de se arranjar com o que lhe é oferecido. (...) A indústria cultural volta a oferecer como paraíso o mesmo cotidiano. Tanto o *escape* quanto o *elopement* estão de antemão destinados a reconduzir ao ponto de partida. A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.132-133 – em itálico no original)

Dos mesmos quinze anos vividos nos Estados Unidos, Adorno e Horkheimer retomam o tema da produção em escala incidindo na padronização da materialidade e das consciências e definem, então, a “falsa-consciência” como o estatuto da identificação forçada. Ou seja, a cultura⁶ não compreenderia mais a esfera autônoma do espírito, porém se presentificaria como um padrão homogeneizante. Edifícios de apartamentos, danças, música popular, carros, entre outros aspectos, todos, afirmam Adorno e Horkheimer, assemelhar-se-iam uns aos outros, afinal, compreendem mercadorias capazes de se envolverem entre si, como se fossem possuidoras de alma. Situação, a ver de ambos, potencializada no momento em que ciência e técnica se impõem como força produtiva para estabelecer toda a sistematização das partes subjugadas ao todo opressivo. Certos quanto a vontade de dominação como vocação da razão iluminista, ambos não reconhecem mais a virulência de uma “classe revolucionária” entendida como agente emancipador da história. Eles asseveram que toda forma de consciência, no contexto das relações de produção tardias do capitalismo, confundir-se-ia com o caráter monopolista da sua arquitetura de poder. Por sua vez, já na década de 1950, Marcuse conceituará o mesmo arranjo societal de “sociedade

6. A Escola de Frankfurt manteve-se coerente à tradição romântica da *kultur* alemã, estendendo a vertente da *kulturkritic*. Se a primeira se definia pelo cultivo espiritual do sujeito, em oposição ao artificialismo, seja em razão da origem aristocrática ou a expressão da “decaência moral” do industrialismo, representado pela ideia de civilização, a *kulturkritic* corresponde à atitude que apreende as artes, a literatura, a filosofia e mesmo a ciência – quando histórica e cultural – inscritas na dimensão superior, lugar do espírito, ou, conforme Lukács (2015), da alma. Tratam-se assim, em si, do recipiente mesmo do ético; espaço de retorno, como negação do tempo detonado pela revolução industrial, ao universo medieval no qual prevaleceriam os cânones da honra e ao mesmo

unidimensional”, ao entender que nele se ajustam a eliminação da contradição com a “servidão voluntária” no instante em que, na sociedade industrial, a ideologia migra das representações e dos relatos para a neutralidade da eficiência dos procedimentos. Para o autor, a ideologia consiste justamente na reificação do princípio da competência como a única possibilidade de conhecer e se relacionar com a multiplicidade do real (MARCUSE, 1973, p.31-32).

Nos três pensadores, enfim, o que está em pauta é o fenômeno da “ideologização total”, isto é, teria chegado ao seu termo a defasagem fundadora da consciência crítica, porque sujeito e objeto estariam fundidos. Horkheimer (2015, p.11-17) conclui sobre o grau mais elevado do primado de uma “razão subjetiva”, que incorpora a pluralidade do mundo à lógica abstrata dos mecanismos do raciocínio, a qual seria movida pelo princípio de unificação quantitativa dos meios e fins, a despeito dos conteúdos específicos. E, no plano interno do sujeito humano, ocorreria a subordinação da natureza biológica e psíquica aos desígnios da matematização da consciência. Ocupado com a questão estética, Adorno se refere à perda de dignidade do objeto pela imposição da funcionalidade montada em que o todo usurpa às partes a diferença que lhe seria inerente, tendo por consequência

o extermínio das mediações, historicamente tecidas nos processos sociais entre particular e universal⁷. Em especial, o autor acentuou o que considera o viés regressivo-repressivo da cultura de massa, enquanto interferência ideológica sobre o psiquismo mediante a produção simbólica no regime do capitalismo tardio. Interessa-lhe focar a regressiva interna (psíquica) ao dueto técnica e misticismo a partir da proposição sobre o enfraquecimento do eu (Adorno, 2008).

Quanto aos objetivos deste texto, as formulações frankfurtianas sobre a cultura mais que insinuam uma rotação estrutural, pois tocam diretamente limites da concepção de arte simbólica em meio às marolas históricas de uma sociedade urbano-industrial de massas. Por outro lado, frente às gritantes manifestações da indústria cultural e do consumo cultural de elevadas escalas, as culturas de classe e os níveis culturais também se mostravam fragilizados em suas prerrogativas e fronteiras. Ou seja, as mútuas compartimentalizações referidas respectivamente às matrizes românticas e da economia política pareciam flagradas em diluição. Na sequência da exposição, iremos avançar na maneira como o advento dos estudos culturais na França e na Inglaterra irão tanto desvelar estes traços, quanto explorarão suas possibilidades analíticas e interpretativas.

tempo permite a denúncia contra a depreciação da matéria “corruptora” (SAFRANSKI, 2010)

7. Sem dúvida, uma das mais importantes contribuições metodológicas às ciências sociais, a ideia de mediação em Adorno envolve a premissa lógica de que a maneira como o todo de uma sociedade comparece em uma particularidade, consiste no estudo da imanência, legado da fenomenologia hegeliana sobre a dialética do imediato e das mediações internas à consciência. Isto é, as categorias sociais devem ser perscrutadas no plano interno às formações e, portanto, está descartado o recurso de vincular os conceitos de uma perspectiva exógena (ADORNO, 1975, p.202).

A escritura ampliada da cultura em Barthes e Morin

A situação do campo intelectual francês da década de 1960 é marcada pela dissolução do projeto da literatura engajada à esquerda sintetizado no nome e na obra de Jean Paul Sartre. Ao lado de Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, na edição da revista *Temps Modernes* desde o final da década de quarenta, Sartre definiu um eixo de interseção entre literatura e política no qual a linguagem corresponderia a um instrumento conciliando a “positividade de um discurso político e ideológico proferido com clareza e a negatividade própria da literatura, quer dizer, a sua capacidade de trabalhar o implícito e o não-dito dos discursos, a fazer aparecer a contradição que jaz no coração das representações instituídas, pronta a subverter a positividade da palavra socializada.” (Denis, 2002, p.278) Este projeto fundado doutrinariamente sobre a concepção existencialista de que a existência humana precede a toda essência, veio na esteira da luta contra a ocupação nazista e estava comprometido, apesar dos reveses e do afastamento do autor do Partido Comunista francês, com o comunismo soviético, na situação da Guerra Fria. No embalo da vitória colhida na situação da resistência frente ao inimigo

fascista e em sintonia com a teleologia revolucionária marxista filtrada pela interpretação desenvolvida no livro *O Ser e O Nada*, considerando para isso o legado fenomenológico de Husserl e Heidegger, entre as facções à esquerda da sociedade, a Sartre foi delegada a autoridade para reivindicar um tratamento ao tema da consciência e da ação cujo foco era a tensão entre liberdade e determinação no modo como a sociedade moldava os indivíduos. Estes seriam, no terreno das possibilidades, capazes de ultrapassar os limites nas suas escolhas e estariam, a um só tempo, comprometidos com toda a humanidade (SARTRE, 1987, p.06-07).

Os debates, em que se potencializaram conflitos ocorridos no interior da esquerda intelectual francesa, se alteram no decorrer da década de 1950. A desconfiança, mesmo a descrença em relação à União Soviética devido às denúncias que sucederam à morte de Stalin e a invasão da Hungria, em 1956, além da construção mais tarde do Muro de Berlim, repercutiram contra o tipo de engajamento professado por Sartre. Por outro lado, as revoluções chinesas e cubanas, a descolonização na África, sobretudo com a Guerra na Argélia, que acabaram implementando atitudes e discursos em prol do terceiro-mundismo, ao lado do socialismo de Tito, pesaram a favor de outros posicio-



8. As marcas deixadas pelo fascismo, mais especificamente pelo nacional socialismo na Alemanha, se decalcaram no pensamento europeu do pós-Segunda Guerra, no tocante ao tema indivíduo e sociedade, mediante a questão da sociedade de massas na encruzilhada da disputa travada pelo socialismo *versus* capitalismo. Desde o início do século XX, as massas ascendem como um problema atraindo atenções em uma gradação – mais à direita como em Gustav Le Bon (2019) e Ortega y Gasset (2015); mais à esquerda, como no célebre filme *Metrópole* de Fritz Lang (1927). Em ambos os espectros, porém, a cena dos imensos pelotões marchando em uníssono frente ao delírio de multidões populares como que hipnotizadas pelo ilusionismo dos espetáculos totalitários, tomou de assalto o

namentos a um só tempo intelectuais e políticos.

Entre esses adquiriu relevância a “experiência dos limites” de George Bataille, inerente à proposta de uma literatura desincompatibilizada da utilidade, mas comprometida com a linguagem como experiência do indizível que distancia inapelavelmente os membros de uma situação de comunicação. Retomando as trilhas dos estudos e reflexões sobre religião desenvolvidos em torno do grupo “College de Sociologie”, na década de 1930, em colaboração com Roger Caillos e Michel Leiris, a atitude de Bataille deixava em xeque a intencionalidade do escritor e o próprio projeto de uma literatura engajada com um projeto ancorado na teleologia revolucionária. Até por que a circunscrição do sujeito revolucionário era dificultada pela aliança entre trabalhadores e donos dos meios de produção no movimento mesmo em que ambos são cúmplices na defesa da prosperidade econômica como meio tanto de assegurar os lucros quanto de manter os benefícios da seguridade social administrada pela burocracia do Estado de bem-estar. A este respeito é necessário lembrar a situação da França no Pós-Guerra – cada vez mais integrada à órbita estadunidense e, com isto, aos ditames da economia de escala na fase monopolística do capitalismo⁸.

Ocupando-se do ser pelo viés da literatura, a

entrada na cena intelectual francesa das formulações seja de Foucault seja de Derrida repõem a tônica posta na característica aparential da linguagem, para inserir na discussão político-filosófica o problema em torno das diferenças e fazer do apelo à unidade, à homogeneidade, o objeto não de uma conquista histórica, mas da reflexão e da crítica. Para ambos, o alvo crítico e desconstrutivo é a consciência ou a razão – apreendida tanto em seu aspecto ôntico-substancial, quanto no projeto da subjetividade autônoma. Eles darão maior ênfase à linguagem como prática (respectivamente, discurso e escrita) historicamente situada como ato no mundo e, logo, distanciada do enquadramento da simbolização tal como proposto pela teoria cognoscitiva-representacional. Os dois autores investiram no projeto de historiar a natureza e a necessidade, considerando-as enquanto categorias formadas pelas práticas discursivas ao adquirirem regularidades e se imporem como técnicas de controle corpóreo. Um e outro pensador participam das iniciativas empenhadas em inserirem na teoria da modernidade a intervenção das potências socioculturais e/ou naturais sobre o cômputo das vontades e condutas.

Se as investidas de Bataille na subversão e no indizível da linguagem são uma chave que abre o

imaginário intelectual e artístico da mesma maneira que o êxtase das plateias e fãs diante dos ídolos cinematográficos ou da música popular comercial, objetos dos ensaios contidos na *Dialética do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer. Se o final do conflito retirou a feição belicista, permaneceu a preocupação com a propagação do idêntico e o consequente tolhimento da liberdade individual, mediante a proliferação de uma atitude coletivizante propagada seja pelas máquinas da propaganda ideológica do marxismo-leninismo soviético ou pelos canais publicitários da sociedade de mercado. Um tratamento dramático exemplar do fantasma da insensatez caudatária do que seria a diluição do indivíduo aparece na peça *Os Rinocerontes*, do romeno Ionesco (2021).

pós-estruturalismo, tão importante para essa mesma facção de intelectuais também o foi a noção de estrutura-estruturante herdada do estruturalismo. De acordo com a pretensão de lançar o primado humanista do espírito humano para fora do campo filosófico e, com ele, a ideia mesma de uma unicidade humana, a inovação introduzida pela corrente pós-estrutural frente à vertente estruturalista está em atentar como a contingência e a historicidade serial são internas à própria estrutura. Em termos da conceituação da modernidade, o que se mostraria em cheque é o postulado da narrativa sobre um continuum linear cujo Ocidente hegemônico se mostra o apogeu tempo-espacial. Logo, relativizada a própria modernidade, a centralidade civilizatória europeia é desvelada no processo institucional em que, pela aplicação da violência de retradução simbólica dos inconstantes múltiplos heterogêneos, obtém a unicidade.

Mas é indisfarçável a dívida de Foucault e Derrida para com algumas das premissas do estruturalismo, principalmente no tocante ao postulado de estarem os fenômenos em relações recíprocas quanto às possibilidades de adquirirem valor⁹; algo posto em detrimento da aposta nas escolhas do sujeito, erguidas em última instância na solidão da consciência¹⁰. Por sua vez, a importância gozada pela linguística es-

trutural no desenvolvimento do estruturalismo, em especial no campo da etnologia e da crítica literária, reincorpora a questão formal no horizonte filosófico e político francês (DOSSE, 2016). A este respeito, o impacto de Roland Barthes é bem exemplar. Expressão da crítica literária por excelência, este pensador ressaltou o papel da escritura, ou seja, na tensão estabelecida entre as convenções estabelecidas das quais participa o escritor e as invenções que propõe, sem que o artífice tenha o controle de ambas. Sobre o ponto intersticial entre as convenções e o consumo literário, expõe Barthes a condição “trágica” da escritura:

(...) Colocada no âmago da problemática literária, que não começa senão com ela, a escrita é então essencialmente a moral da forma, é a escolha da área social no seio da qual o escritor decide situar a Natureza da sua linguagem. Mas essa área não é de modo algum a de um consumo efetivo. Não se trata, para o escritor, de escolher o grupo social para o qual escreve: ele bem sabe que, a menos se que conte com uma Revolução, nunca pode ser senão para a mesma sociedade. Sua escolha é uma escolha de consciência, não de eficácia. Sua escrita é um jeito de pensar a literatura, não de entendê-la. Ou melhor ainda: é porque o escritor não pode modificar nada nos dados objetivos do consumo literário (esses

9. Em 1968, a obra *Teoria do Conjunto (Théorie d'Ensemble)*, do grupo formado em torno da revista *Tel Quel*, teve apresentação justamente de Barthes, Foucault e Derrida.

10. As divergências internas ao campo da esquerda intelectual francesa tiveram entre os seus principais eventos os cálidos debates travados na triangulação entre Sartre, Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. No texto de *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty coloca em tela os problemas políticos referidos a situação soviética e, por extensão, da esquerda comunista no contexto formado pela Guerra Fria, os processos de Moscou deixando em xeque o stalinismo, os impasses do trotskismo. Neste embalo, o filósofo faz a crítica do modo voluntário de Sartre tratar a dialética pela ênfase

dados puramente históricos lhe escapam, mesmo quando tenha consciência deles), que transporta voluntariamente a exigência de uma linguagem livre para as fontes dessa linguagem e não ao termo de seu consumo. Assim, a escrita é uma realidade ambígua: por uma parte, nasce incontestavelmente de um confronto do escritor com a sua sociedade; por outra, dessa finalidade social, ele remete o escritor, por uma espécie de transferência trágica, às fontes instrumentais de sua criação. Por não poder oferecer-lhe uma linguagem livremente consumida, a História lhe propõe uma linguagem livremente produzida. (BARTHES, 2000, p.14-15).

Nos parágrafos ulteriores, sem desconsiderar o destacado lugar que os temas da linguagem e do simbólico adquirem de maneira mútua na reconceituação da modernidade no campo intelectual francês da década de 1960, a perspectiva será a partir da atenção à sensível alteração do traçado do reconhecimento e da legitimação dos bens simbólicos que ocorre com as concepções do mesmo Barthes e Morin.

* * *

Licenciado em Letras e convertido ao marxismo durante o período da Segunda Guerra, por si só, a pre-

sença de Barthes no elenco do estruturalismo assinala o deslocamento em curso no campo intelectual e político francês: de sartreano convicto do final da guerra, integrando-se ao movimento do *nouveau roman* ao publicar *O Grau Zero da Literatura*, em 1953, ele adere paulatinamente ao paradigma dos signos. No entanto, em lugar do binarismo tão ao gosto de várias facções no interior da doutrina, opta por uma estrutura cambiante. Afinal, embora consista em um sistema significante, o texto não apenas diria respeito a um artefato técnico, já que evocaria emoções (BARTHES, 2004, p. 117-118). No texto, o tema caro ao existencialismo de Sartre – a liberdade – é retomado pela autonomia da forma, no momento em que a linguagem deixa a posição de meio e assume o *status* de finalidade. A literatura estaria no grau zero por se situar na conversão própria das trocas, tendo sua empiricidade constituída na relacionalidade entre o cotidiano que a dilui, e o estilismo, isolando-a nas fronteiras do gosto e da intencionalidade autoral. O propósito é acessar a realidade formal da escritura, descortiná-la como dimensão autônoma, não redutível em sua historicidade à língua ou estilo, mas inserida em uma “moral da linguagem” (BARTHES, 2000, p. 07). Ou seja, ao núcleo do bem de toda linguagem – à forma, para a sua natureza de expressar e significar.



posta na consciência e na liberdade. Por dentro da tradição fenomenológica, reclama em *As Aventuras da Dialética*, de 1955, do retorno entre os marxistas da sua época à premissa hegeliana do “fim da história” ou da defesa de uma revolução permanente que fechasse o ciclo da história em si mesma, na homogeneidade impeditiva do debate e a isolasse na solidão da consciência e da contestação. Mais tarde, pelo coteja da linguagem como objeto o problema da transcendência em relação ao dado e aos conceitos o leva a propor uma ontologia do selvagem, deste algo bruto e pré-reflexivo com o que o autor marca sua posição de negar o encerramento do ser em qualquer absoluto filosófico ou antropológico, na medida em que este se ultrapassa no instante mesmo da sua manifestação (MERLEAU-

A partir de 1954, Barthes dedica-se à redação de artigos para a revista *Le Lettres Nouvelles*. Os textos abordam os mitos cotidianos e, assim, inicia sua crítica ideológica à sociedade e cultura de massas. Seu alvo é o que denomina “ideologia pequeno burguesa”: à maneira de Flaubert, sintetizado no conceito de faces social, moral e estética, onde ele combate a vulgaridade, a mediocridade e o estereótipo. Adepto da corrente formalista na cultura moderna, ele compartilha do princípio do “estranhamento” preconizado por Chklóvski, ou seja, a busca por novos sentidos e, certamente, anulando àqueles desgastados. Vê-se, portanto, o interesse na estrutura, no sistema dos pares oposicionais, mas visando o descarte do óbvio em favor do “bom gosto”, do “prazer da leitura” e isto, mediante aos esforços literários de multiplicar ou subtrair, deslocar, reposicionar, ou mesmo subverter os sentidos, numa espécie de evocação nietzschiana, porém não trágica do jogo, mas sim de ato lúdico e festivo, sensual e sutil (SONTAG, 2005, p.93-104). Ainda segundo Susan Sontag, Barthes se inscreve numa tradição pós-nietzschiana descrente de alturas e profundidades; sensível aos tantos tipos de superfícies; o que importa não é a seriedade, mas o histriônico das aparências que desmontaria antíteses fixas, deixando fluir a multiplicidade ligeira,

descompromissada da sinceridade na atenção ao encantamento ambivalente do espetáculo (SONTAG, 2005, p.111-113).

Mas, para lançar mão do seu próprio vocabulário conceitual, naquela altura da década de 1960 europeia, “discursos” como o de Foucault participaram de uma correlação filosófica mais ampla repondo a modernidade no lugar do pensado, em um período no qual linguagem e transgressão estavam afinadas à significativa ingerência dos discursos estéticos em planos tão distintos da vida social no Ocidente. Por isso, em 1965, avaliando os efeitos da contribuição de Lévi-Strauss às ciências humanas, Roland Barthes encontra no texto de *O Pensamento Selvagem* a possibilidade de superação das disciplinas particulares em favor de um método interdisciplinar, algo como uma “sociologia total”, na medida mesma em que Lévi-Strauss questionaria a linguagem da ciência, descortinando o “mito intelectual” da modernidade (BARTHES, 2004, p.62-66).

Ainda, em 1956, na medida em que absorve a linguística, seja em Saussure, seja no trabalho de Hjelmslev, propõe-se o projeto de submeter todos os sistemas significantes ao modelo da linguagem verbal. Investido desta prerrogativa, Barthes retoma os fatos concretos da vida diária com o objetivo te-

-PONTY, 1991, p.200). Lévi-Strauss deixará patente sua inclinação pela perspectiva de Merleau-Ponty, algo assinalado no prefácio do livro *O Pensamento Selvagem*. Fruto dos cursos ministrados no College de France, entre 1961 e 1962, nesta obra ele cobra rigor à compreensão da dialética por Sartre sobre o encaixamento de todas as formas possíveis de conhecimento, mesmo a existência, no suposto da história em sua linear universalidade, mas nivelada pelas sociedades ocidentais. A seu ver, vista deste prisma, a história é convertida em um mito, já que o enunciado dispõe-se a superar contradições. Opõe à postura sartreana expressa em *Crítica da Razão Dialética* a tese de que a história corresponde um entre os tantos modos de classificação e ordenamento existentes. Os dois últimos, por sua vez, na

órico de desconstruir as máscaras e atingir o modo de funcionamento do mito na modernidade. Editado em 1957, *Mitologias* marca o programa de pesquisa de uma semiologia global, realizado em duas metas, a saber: “de um lado, esboçar uma teoria geral da pesquisa semiológica, de outro elaborar semióticas particulares, aplicadas a objetos, a domínios circunscritos (o vestuário, a alimentação, a cidade, a narrativa)” (BARTHES, s.d., p. 7). O livro divide-se em duas partes: na primeira foca 54 casos; já a segunda, intitulada “o mito hoje”, impõe-se a tarefa de conceituação. O formalismo interno ao seu raciocínio e argumento dá eixo à obra, pois nas trilhas de Saussure, interessa-lhe destacar a semiologia como uma doutrina geral dos signos e, em detrimento dos conteúdos, apreender e ressaltar a lógica das formas, ao destacar na introdução de *Mitologias* que o “mito é linguagem”. Mas, em sintonia também com o primado de Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.237-265), o escopo do livro é a assertiva de que o “mito é uma fala”, logo apto ao esvaziamento do real e da história, em suas respectivas contradições, na sua natureza autorreferente.

Já naquele instante, no artigo sobre *Os Novos Caminhos da Crítica Literária na França* (1959), Barthes expressa o propósito de uma teoria cultu-

ral hábil na capacidade de reconhecer a história nas obras, sem desfazer estas nas tramas sócio-políticas que se enfrentam em cada situação, mas também não incorrendo na tentação de desintegrar a história em favor da integridade das obras. Comentando as tendências opositivas da crítica historicista ou da crítica formalista, o autor advoga o enfoque que apreende ao potencializar a ambiguidade do literário:

(...) Assim, estamos diante de duplo malogro: ou a crítica dá conta da História, mas ideologizando a obra a irrealiza, ou dá conta da obra, mas substantificando-a irrealiza a História. Estou pessoalmente convencido de que esse duplo malogro é temporário; ademais, ele é saudável, uma vez que o próprio dilema (História ou *Psykhé*) define a literatura. De fato, o que é uma obra artística senão ao mesmo tempo produto de uma História e resistência a essa História? Aí está sua natureza dialética, e a própria grandeza da literatura é sua ambigüidade: ela vem do tempo e a ele se opõe; a obra é ao mesmo tempo uma *estrutura* e um *movimento*, é uma estrutura em movimento, e por isso sua análise é tantas vezes difícil. Estou convencido de que a tarefa atual da crítica é reconciliar numa síntese real, viva, os segmentos ainda esparsos dessa crítica total, cujas exigências correspondem tão bem às atuais tarefas da explicação



imensa diversidade que compõem e descontinuidades entre si, estão em vínculo direto com as mesmas condições físico-químicas e biológicas presentes ao fato do pensamento enquanto atividade psíquico-cerebral da espécie humana (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.300).

científica. (BARTHES, 2004a, p. 41)

Lastreado desta plataforma doutrinária, Barthes encaminha-se para além do campo estrito da literatura e propõe a passagem à crítica cultural. Entendia ele que, estender o modelo da linguística estrutural ao conjunto dos sistemas significantes e, simultaneamente, apelar a uma concepção mais elástica de texto, viabilizaria a consagração de novos objetos estético-intelectuais. Em especial lhe permite apreciar criticamente as produções e a recepção da cultura de massas; reconhece nesta última uma realidade incontornável. Algo assim se manifesta em 1961, ao apresentar o número da revista *Communications* sobre a “Civilização da Imagem”. Aí o autor tanto se opõe à banalização e usos indiscriminados das palavras signo e significação quanto denuncia o que seriam os efeitos das imagens nas sociedades modernas. Sobretudo, chama atenção ao quanto se manteria encoberta a dimensão afetiva da imagem e, no mesmo embalo, indispõe-se com o que entende como insatisfatória oposição entre a racionalidade da linguagem verbal e a emotividade dos signos visuais. A seu ver, estavam abertos os caminhos de novos empreendimentos de pesquisa (BARTHES, 2005, p.65-81). O interesse por esse império imagético, en-

ção, o leva à fotografia e ao cinema. Mas são os estudos sobre o discurso publicitário e, mais adiante, a iniciativa de tomar a moda como objeto semiológico, que assinalam as suas contribuições a uma teoria da cultura moderna, em que se entrelaçariam ideologia, estética e economia.

Mesmo considerando a tendência – calcada na proposição frankfurtiana –, prevalecente nos meios intelectuais, de julgar a publicidade pelos aspectos morais e estéticos interrogando-a como ferramenta do capitalismo, Barthes atenta nesse discurso ao que se manteria elíptico – o mito do “desinteresse” da arte, a qual estaria distante da maculação financeira. Ao levar à condição de objeto do pensado, o sistema de signos publicitários, quer observar a ambiguidade deste em, a um só tempo, cotejar finalidades comerciais que o impulsiona e, ainda assim, reelaborar poeticamente os sentidos. Desta maneira, percorre a materialidade do discurso publicitário e aponta às dialéticas entre ressignificações dos signos e as pautas das motivações de agentes publicitários com suas sugestões textuais e de consumidores atravessados por determinado universo sensorial culturalmente revestido. Se a ausência de diálogo estaria inserida nessa relação, ele não aposta no expurgo da publicidade; entende que as atitudes de apropriação tão

11. Conceito à princípio forjado por Julia Kristeva (1997) para estenografar a reciprocidade entre textos, é criativamente retomado por Barthes (1994) com o intuito de referenciar conceitualmente o tramado textual que avança para além dos limites literários, avançado as dimensões da moda, da publicidade, do cinema, da fotografia, dos jornais etc. (Alpizar, 2003).

diversas dos signos publicitários, escalonando-os em novas figurações, expressariam uma subversão contínua e salutar:

(...) Todos esses “ataques” à publicidade mostram que a verdadeira resposta que se pode dar à mensagem publicitária não consiste em recusá-la ou obliterar essa mensagem, mas em roubá-la, falsificá-la, combinando de um modo novo as unidades que a compõem de maneira, à primeira vista, natural. Esse furto, signo de uma liberdade, constitui um ato de ironia profunda, que é hoje o único meio que temos de falar, por nossa vez, a língua das comunicações de massa. Visto que não podemos nem devemos fechar os olhos diante da publicidade, pois participamos e às vezes nos beneficiamos da imaginação que ela mobiliza, ponhamos suas obras entre aspas, vivamos a publicidade como uma citação, não como uma fatalidade. (BARTHES, 2005a, p. 120-121).

Se o autor reconhece a possibilidade de iniciativas imaginativamente subversivas visando o discurso publicitário, ao mesmo tempo, Barthes entrevê a publicidade em particular, e a cultura de massa em geral, como partes da condição sociocultural àquela altura da história das sociedades modernas. Provavelmente, o argumento do autor apreende a ampla e

complexa intertextualidade¹¹ desse nexo de sistemas significantes constituindo um vetor sempre mais decisivo na formação de subjetividades, no delineamento dos gostos e, logo, provocando alterações de costumes e dando conta de novos comportamentos, repercutindo nos planos da política, economia, cultura, lazer etc.

O funcionamento, na mesma década de 1960, do Centro para Estudos da Cultura de Massa, respondeu a essa agenda de pesquisa e reflexões. Ao lado de Edgar Morin, Barthes irá liderar a nova instituição. Sendo correto afirmar que havia entre os dois autores afinidades relativas ao mesmo tema, também é certo que chegam a objetos de conhecimento e reflexão próximos provenientes de trajetórias biográficas e pessoais bem distintas. Ainda que homens de esquerda, as distâncias intelectuais e doutrinárias entre ambos eram consideráveis, a começar seja pela origem de classe de um e de outro ou pelo fato de que Morin se manteve espécie de *outsider* frente ao domínio da onda estruturalista. Os dois se ativeram à espécie de face de Juno da cultura de massas – ou seja, nas produções industrializadas, dominação e sedução se fariam cúmplices.

Nascido no seio de uma família operária, Morin faz um percurso interno às convivências e lutas



dessa classe trabalhadora, ingressando no Partido Comunista francês e tentando equilibrar-se na costura entre o ensaísmo e a literatura, a Sociologia e a Antropologia, a Teleologia revolucionária e a aprendizagem do freudismo. Em 1951, vê-se excluído do PCF em razão das suas posições heterodoxas sobre os rumos do movimento comunista liderado pela União Soviética. A saída precipita sua entrada como pesquisador no CNRS. O fio comum ao longo dessa trajetória é dado pelo gosto e interesse pelo cinema, como ele próprio reconhece:

A minha primeira cultura formou-se e alimentou-se na rue Ménilmontant, em Paris. Desde a minha instalação Ménilmontant, que me tornei “viciado” em cinema. O cinema era gruta dos mistérios iniciáticos para minha geração. Colocando-nos num semi-hipnotismo, ele iniciava-nos a uma vida superior, mágica, sublime. Ele projetava-nos na Antiguidade, nas Cruzadas, nas guerras do passado, nos terrenos miseráveis do crime, nas Áfricas das explorações ao som do tambor, nas Ásias das salas de jogo e dos amoques, nas tragédias, do casal, do adultério, do amor. Se bem que fantásticas, as imagens do ecrã faziam viver seres hiper-reais. (Apud BIANCHI, 2003, p. 42).

Considerada a mítica cena matriz do cinema, aquela realizada pelos irmãos Lumiere filmando a saída dos operários de uma fábrica parisiense no final do século XIX, o trecho acima ilustra a vida de uma pessoa para a qual a mimeses cinematográfica cumpriu decisivo papel formativo. Educação disposta na contrapartida de um cotidiano composto por outras máquinas, e pela clara presença das contingências da materialidade imolando diretamente sonhos, imaginários, aspirações e categorias mentais. Logo, diferente de Barthes, a cultura de massas é parte intrínseca aos modos de percepção e cognição de Morin. Se sua compreensão do mundo é informada pelos quadros lógicos desta cultura, o autor a interroga não a partir de uma concepção ampliada de texto e de literatura, próprio a alguém cujo percurso existencial e intelectual se deu em grande medida em círculos do patrimônio do “humanismo cultivado”; mas a investiga, interpreta e avalia do ponto de vista da correlação fenomenológico-hermenêutica de sujeitos que atuam criativamente inseridos em modos vida específicos de cuja afetividade e também o imaginário estavam embebidos pelos signos cinematográficos.

A este respeito é emblemático lembrar que o encanto provocado pelo cinema repercute sensivelmente pelos interesses socioantropológicos de Mo-



rin. Autor do ensaio *O Homem e a Morte*, ele cada vez mais se interessa pelo tema das imagens humanas, em especial a questão da duplicação. Ao mesmo tempo, a partir da década de 1950, empreende pesquisas sobre a modernização do campo na França, observando a ambivalência, a contradição de “dois mundos” que se cruzam naquele momento nas áreas rurais pesquisadas. A percepção desta dualidade o orienta na realização dos estudos de uma “sociologia do presente” estendidos entre 1963 e 1973, mas adere a tal propósito no movimento em que toma a *Cultura de Massas no Século XX* como foco de interesse intelectual e político. Nos dois livros que compõem a obra, o autor vai além de constatar o quanto os signos, artefatos, ferramentas, cenários, ambiências e valores da moderna sociedade urbana estavam imolando a vida humana: interessa-lhe não apenas entender como as novidades atualizavam velhos mitos, mas também, como a própria modernidade se consagrava mitologia. Os ídolos do esporte e do cinema comporiam um panteão de “olimpianos”. Ou seja, os usos e o consumo seriam rituais profanos investidos de valores hedonistas para referenciar os deuses de um estatuto fundado no prazer e no lúdico.

Deixando para trás os efeitos da primeira industrialização, os quais teriam horizontalizado as

propriedades e a dinâmica industrial pelo conjunto do planeta, estando na contrapartida da expansão colonial europeia pela África e Ásia, o que Morin denomina de “segunda industrialização” corresponderia ao incremento da intensidade e do volume sem termos comparativos àquela altura, dos signos da cultura de massa fabricados no impulso titânico das tecnologias de comunicação e transportes (cinema, jornais, rádios, televisões, aviões, carros, entre outros). Para o autor, a verticalidade da nova industrialização teria por alvo outra África – a alma humana – e, para isto, penetraria o corpo planetário, afinal “tudo que roda, navega, voa, transporta jornais e revistas; não há uma molécula de ar que não vibre com as mensagens que um aparelho ou um gesto tornam logo audíveis e visíveis” (MORIN, 1990, p.13). Portanto, o “espírito do tempo” do século XX compreenderia a “industrialização do espírito”:

(...) Através delas, opera-se esse progresso ininterrupto da técnica, não mais unicamente voltado à organização exterior, mas penetrando no domínio interior do homem e aí derramando mercadorias culturais. Não há dúvida de que já o livro, o jornal eram mercadorias, mas a cultura e a vida privada nunca haviam entrado a tal ponto no circuito comercial e industrial, nunca os mur-

12. A contribuição fundamental ao desenvolvimento dos estudos a respeito das propriedades e efeitos da cultura de massa nos Estados Unidos é dada pelas pioneiras pesquisas empíricas sobre comunicação social de orientação funcionalista coordenadas pelo sociólogo austríaco Paul Lazarsfeld sobre opinião pública, radiofonia e publicidade (LAZARFELD, 1941). Para uma perspectiva crítica desta experiência, consultar Adorno (1973). Ainda sobre a celeuma em torno das mesmas pesquisas, ver Pollak (1984, p. 15-59; 1984b, p. 54-62) e Dumazidier (1984, p. 49-53).

13. Não resta dúvida de que tal concepção de sociedade moderna como policultural é tributária da interpretação feita pelo sociólogo norte-

múrios do mundo – antigamente suspiros de fantasmas, cochichos de fadas, anões e duendes, palavras de gênios e deuses, hoje em dia músicas, palavras, filmes levados através de ondas – não haviam sido ao mesmo tempo ao mesmo tempo fabricados industrialmente e vendidos comercialmente. Essas novas mercadorias são as mais humanas de todas, pois vendem a varejo os ectoplasmas de humanidade, os amores e os medos romancados, os fatos variados do coração e da alma. (MORIN, 1990, p. 13).

Sensível à percepção sociológica estadunidense a respeito dos produtos, impactos e cenários tanto da sociedade quanto da cultura de massas¹² desde o final da Segunda Guerra Mundial, Morin contorna a tendência de muitos entre os intelectuais de tomar a cultura de massas no sentido de apenas um “barbarismo plebeu” ou mistificação ideológica. Ele enxerga enquanto uma “terceira cultura”, um modo de vida que se dispõe no compasso do alargamento da vida urbana sob a égide o capitalismo técnico-industrial. Tratar-se-ia de uma cultura, já que estaria constituída em um complexo envolvendo a intimidade dos indivíduos com suas normas, símbolos, mitos e imagens e, deste modo, orientando seus impulsos vitais, moldando suas emoções. Algo assim ocorreria

na medida em que se desse o que denomina de “trocas mentais de projeção e de identificação”, isto é, contida nos seus artefatos simbólicos, estaria a escala de valores prestigiados (encarnados em ancestrais, heróis, deuses) que fornecem suportes morais às práticas e sustentam imaginários que atravessam e penetram as tantas subjetividades com suas personalidades. Poderia se denominar cultura de massa, justamente, um “corpo de símbolos, de mitos e imagens concernentes à vida prática e à vida imaginária, um sistema de projeções e identificações específicas.” (Morin, 1990, p.15)

Do ponto de vista sociológico, ao diagnosticar as sociedades modernas enquanto “policulturais”¹³, o autor sugere que à religião, Estado e tradição humanista, deveria se acrescentar a cultura de massas, pois esta última se mostraria cada vez mais capaz de, simultaneamente, compor um quadro referencial das práticas e imaginários cotidianos e deslocar, até mesmo diluir as demais culturas ao penetrar nas condições histórico-sociais as mais diversas:

(...) A esse título, ela não é absolutamente autônoma: ela pode embeber-se de cultura nacional, religiosa ou humanista e, por sua vez, ela embebe as culturas nacional, religiosa ou humanista. Embora não sendo a única cul-

-americano David Riesman no início da década de 1950. No livro *The Lonely Crowd – A study of the changing American Character*, o autor se esforça por oferecer um panorama amplo das alterações que teriam remanejado em planos diversos da sociedade urbano-industrial dos Estados Unidos a convergência entre quadro de valores, instituições e condutas individuais. Conclui acerca da proliferação de fatores que pleiteariam a autoridade para fornecer direção aos indivíduos, instaurando-se uma tensão estrutural entre conduta autônoma e heterodirigida. Chama atenção, o lugar de destaque conferido por Riesman à diversão nestes modos de norteamento comportamental (RIESMAN, 1995).

14. Sob a mesma atmosfera, o sociólogo alemão

tura do século XX, é a corrente verdadeiramente maciça e nova deste século. Nascida nos Estados Unidos, já se aclimatou à Europa Ocidental. Alguns de seus elementos se espalharam por todo o globo. Ela é cosmopolita por vocação e planetária por extensão. Ela nos coloca os problemas da primeira cultura universal da história da humanidade. (MORIN, 1990, p. 16)

O desafio posto por esse cosmopolitismo da cultura de massas aos intelectuais, para Morin, estaria no entrecruzamento do lucro com as elaborações simbólico-artísticas. Entrecruzamento esse promovido, precisamente, pela penetração do capital no “coração” da resistência dos valores cultivados devido ao avanço da industrial na cultura. Paulatinamente, o que se desfaria seriam as fronteiras entre arte e vida, entre sublime e utilitário. Instalada, portanto, como lógica cimentando a divisão social do trabalho interna à esfera cultural, isto pela prioridade dada à produção também aí de valores de troca, a indústria cultural forneceria um padrão de produção, criação e consumo aliando tensamente estruturas “burocratizadas-padronizadas” comprometidas com a racionalidade-visando-fins, com a exigência de invenção continuada de novos produtos e, também, com o imperativo de individualização das marcas e bens de acordo com a

finalidade de promover laços afetivos com o público-cliente. Tais fatores seriam elementares à concorrência no acirrado mercado dos bens simbólicos.

A vitalidade da indústria cultural estaria em adequar-se ao público e este a ela; isto no manejo com esquemas que aliarão arquétipos e clichês favorecedores desse encontro, mas em detrimento das diferenças culturais (constituídas?) em nome da homogeneidade cosmopolita promovida pelas organizações empresariais (Morin, 1990, p.22-34)¹⁴. Estratificações de diversas ordens (classe, gênero, idade e étnico-raciais) internas à sociedade urbano-industrial seriam atenuadas pelo movimento homogeneizador imanente à lógica da comodificação própria ao consumo cultural. Com isso, o autor se refere a um “homem universal” – o público de massa, espécie de posição subjetiva de um novo sujeito cujos valores tendem à medianidade interseccionando todas as divisões socioculturais, mas cuja alma se manifesta no gosto infantil pelo divertimento.

Tal “*anthropos*” de envergadura planetária se formaria escudado fundamentalmente na linguagem audiovisual sincronizando quatro instrumentos: imagem, som musical, palavra e escrita. Linguagem acessível por congruar muitas entre as demais linguagens, far-se-ia expressão de uma nova antropo-



Dieter Prokop (1986, p. 193-194), retomava também o tema frankfurtiano da indústria cultural, e considera aspectos afins com os de Morin. No seu estudo sobre a produção de bens culturais industrializados, ele observa como a tendência de consolidação do entretenimento como função primordial das indústrias culturais esteve conectada ao perfil da acumulação capitalista na sua fase tardia. O que atribui, no que concerne à fisionomia estético-expressiva dessas produções culturais, à ênfase posta nos apelos emocionais e fortes envolvimento sentimentais. A seu ver, são essas condições fundamentais à veiculação de tais bens em contextos transnacionais ampliados. Acrescenta, no entanto, que esses estímulos se voltam antes para o que chama de efeitos sógnicos, cuja finalidade é o de evitar alterações

logia universal, por catalisar e reelaborar sentidos e patrimônios de outras culturas graças às propriedades inerentes à civilização moderna, capitaneada pela potencialidade da cultura *pop* deflagrada desde os Estados Unidos. Diluindo fronteiras geopolíticas e simbólicas, a linguagem da cultura de massa absorve à medida que se tornaria o mediador universal de outras culturas, no instante em que estas lançam mão dos “*mass media*” com seus modelos subordinados às leis do lucro que coordenam a oferta e a demanda no mercado. Se, a princípio, prevaleceriam os interesses mercantis, Morin atenta que nesse diálogo entre “prolixo e mudo” se estabelece uma pauta resultante da dialética entre a produção e o consumo. Argumenta ele ser o público, é bem verdade, um ideal-abstrato – o “público médio ideal”. Mas a concretização circunstancial deste, decorreria dos enlaces dos constrangimentos entre a censura do Estado e as determinações do sistema industrial capitalista (MORIN, 1990, p.46-47).

Em lugar, porém, de abraçar inopinadamente as avaliações dos sacerdotes do culto à estética humanista, Morin indaga se tal heterodoxia não acusaria, inadvertidamente, uma posição conservadora diante de um fator emergente, ameaçando sua prerrogativa de orientar e deliberar a respeito dos gos-

tos. Deste modo, o autor se inclui no próprio objeto de conhecimento – coloca sob suspeita a autoridade dos intelectuais para julgar a cultura de massas. Não visando, segundo ele, defender esta última, mas viabilizar outro ponto de vista, o da “imersão histórica e sociológica” no sentido de tornar evidente problemas que se insinuavam na insípida ideia de cultura de massas, logo estavam mal formalizados; problemas relativos ao “complexo global” cuja emergência se delinaria em uma cultura de fronteiras fluídas, mas com vínculos indelévels com a técnica, com a indústria, com a alma e à vida cotidiana. Daí porque propõe uma concepção de eixo investigativo, ao apresentar o “método da totalidade”. Quer com este eixo evitar a fragmentação provocada pelo empirismo, pois este, ao isolar uma área do real, desmantelaria o complexo dinâmico da cultura de massa enquanto “perpétuo movimento da técnica à alma humana da alma humana à técnica”, espécie de “lançadeira” a percorrer todo o processo social; ao mesmo tempo, revolvendo e sendo embutida na complexidade cultural, civilizatória e histórica do século XX (Morin, 1990, p.21).



significativas nas rotinas dos espectadores; tão-somente privilegiar-se-ia àquilo capaz de confortar, pela repetição (a fantasia-clichê) e a realização de aspirações, instaurado no jogo tenso com as mesmas aspirações.

Para além da ideologia: os estudos culturais (Hoggart e Williams)

Simultaneamente, no outro lado do Canal da Mancha, também se desenvolviam reflexões e estudos da cultura de massa a partir do enfoque de uma cultura específica. Diferente, porém, de Morin e Barthes, os autores britânicos lidaram com o tema no interior do marxismo, batalhando com *topos* e questões internas a esse vocabulário doutrinário, como: determinação, infraestrutura, superestrutura e ideologia.

À maneira, também, como se deu na França, no âmbito acadêmico e político britânico a questão da ideologia forneceu a oportunidade para um olhar de esquerda mais atencioso ao tema da cultura no quadro da estrutura urbano-industrial e de serviços. Nesse sentido, faz-se incontornável nos aproximar da reflexão marxista sobre a ideologia, mas o faremos apenas considerando a linha de conceituação concomitante àquelas formulações realizadas na Europa central, porém, percorrendo caminho bem diverso. Trata-se da reflexão gramsciana a respeito da hegemonia, na qual se embute o tema da consciência e da ideologia. O traço marcante das concepções do italiano Antônio Gramsci consiste na caracterização não restrita de ambas pelo viés da subordinação de-

terminista da superestrutura ideológica à base material, com isto, permitindo a apreensão da ideologia para além dos limites da “falsa-consciência”. Em linhas bem gerais, antes de mais nada, Gramsci se ocupa da formação de uma vontade geral nacional-popular, no interior de um ambiente onde a revolução proletária não poderia ocorrer nos moldes como se deu na Rússia czarista semifeudal, em razão da complexidade da sociedade civil das formações sociais do capitalismo avançado. Ele observa, então, ao contrário do leninismo, a insuficiência em tão-somente se deter no tema da dominação. Mas, ressoando as lições de Maquiavel, propõe-se pensar a hegemonia no cerne da organização da classe dominante para exercer a dominação, a partir de um leque de articulações, contando para isto com uma base moral comum. Nesse instante, Gramsci retoma a questão da ideologia, porém, ela já não se reduz a um epifenômeno da infraestrutura determinante, nem tampouco se situa como mero instrumento de manipulação política. A ideologia, assinala o autor, deve ser compreendida no quadro da composição do “bloco de poder” (ou seja, do arco de segmentos sociais, arco configurador do predomínio de um modo de vida e de pensamento, concatenado à especificidade de um modo de produção material e simbólico)



em torno da formação de um núcleo de bom sentido, isto é, de um horizonte de valores compartilhados por grupos sociais vários de uma formação social. Para isto, Gramsci dirige-se às instâncias ideológicas (escolas, museus, igrejas, jornais, teatros, etc.) como fulcro da mediação e formação da vontade, da hegemonia, no contexto das sociedades civis, ao tempo em que atribui um lugar no processo produtivo para o agente da ideologia, o intelectual.

Também, Gramsci estabelece a necessidade de todo um arranjo de recompensas e negociações entre a classe dominante e as demais: a construção desse núcleo de bom sentido deve se consubstanciar em armações identitárias nas quais é urgente considerar elementos afetivos e cognitivos do conjunto integrado no bloco de poder. Certamente, quando desconecta, ou melhor, ao não subordinar ideologia e superestrutura ao suposto do determinismo econômico e, igualmente, ao esquivar-se da retórica da manipulação política unidirecional, Gramsci resgata as categorias de ação e agente, além de incluir implicações relativas às experiências, seja individual e/ou coletiva. Tal operação teórica lhe permite refletir sobre a constituição dos núcleos de bom sentido muitas das vezes confrontados aos núcleos de resistência dos segmentos subalternos.

A temática do Estado não estaria mais relegada a um modelo redutor que tomaria o ordenamento estatal como definido pelo “escritório” monopolista da classe dominante, uma vez que pela visão gramsciana o Estado equivale, tanto a uma arena aonde se confrontam instâncias sociais diferentes, e mesmo antagônicas, quanto palco de concatenação da heterogeneidade, implicando então em algo como um demiurgo de valores, processando-os na conformação de uma identidade coletiva, uma ideologia. Mais que isso, Gramsci revela a complexidade maior implícita no entendimento da cultura, já que supõe um conjunto amplo e diverso de valores gerados e perpassando as pessoas nas suas atividades de produção e reprodução da vida. Além disso, desengata a ideologia daquele apego exclusivo a uma classe social, ao vê-la constituída numa negociação e no contexto de formação de agentes no interior de instâncias culturais, não redutíveis à política, mas no quadro de uma longa duração sócio-histórica.

Sobre, então, o papel do “moderno Príncipe”, o partido revolucionário, perfila:

Uma parte importante do moderno Príncipe deverá ser dedicada à questão de uma reforma intelectual e moral, isto é, à questão religiosa ou de uma concepção do



mundo. Também neste campo encontramos na tradição ausência de jacobinismo e medo de jacobinismo (a última expressão filosófica de tal medo é a atitude malthusiana de B. Croce em relação à religião). O moderno Príncipe deve e não pode deixar de ser o propagandista e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa criar o terreno para um desenvolvimento ulterior da vontade coletiva nacional-popular no sentido de alcançar uma forma superior e total de civilização moderna. (GRAMSCI, 1980, p.09)

Sob uma perspectiva, Gramsci contribuiu indiretamente ao desenvolvimento de duas importantes – e é bom dizer, antagônicas! – vertentes analíticas da ideologia e da cultura em geral no interior da tradição marxista. De um lado, o aporte estrutural-marxista sobre o fenômeno ideológico realizado na obra de Louis Althusser; de outro, as concepções de Raymond Williams a respeito da ideologia cultural. Visitaremos ambas de modo breve.

De volta ao contexto intelectual francês dos anos de 1960, contexto marcado pelo predomínio das vogas estruturalista e pós-estruturalista, no qual se embutem a desqualificação das angulações historicista e a refutação das teorias humanistas fundadas sobre a consciência e a ação, as formulações de

Althusser sobre a ideologia dialogam, por um lado, com a sombra do hercúleo esforço de Michel Foucault em desconstruir a centralidade no pensamento moderno ocupada pela subjetividade e a consciência, concentradas na categoria homem; por outro, com a ascensão da revisão da psicanálise freudiana empreendida por Jacques Lacan, ao teorizar o simbólico como instância estrutural lacunosa do inconsciente. Envolto nessa atmosfera, mas ocupado com as questões das formações e das unidades ideológicas, Althusser retoma Marx, mas estabelecendo o que denomina “corte epistemológico” no estudo da “problemática” da correlação ideologia e base estrutural. A seu ver, tratar-se-ia de distinguir o “jovem” romântico, ainda caudatário das “ilusões dialéticas” – manifestas nas ideias hegelianas de alienação e superação –, daquele pensador maduro, comprometido com a objetividade científica, presente na categoria de sobredeterminação, ao propor o materialismo histórico enquanto método de exposição das leis históricas da luta de classes, cujo objeto são os “*modos de produção* que surgiram e surgirão na história”, e atendo-se a sua estrutura, sua constituição e *formas de transição* propiciadoras da passagem de um modo de produção para outro (ALTHUSSER, 1986, p.34).

Da releitura de *O Capital*, tendo em vista a pre-



15. Althusser reconhece a importância de Gramsci na evolução do pensamento marxista sobre a relação filosofia e política, mas não isenta o mesmo autor de negligenciar a distinção entre filosofia e ciência, notadamente o que seria a confusão entre “materialismo dialético” e “materialismo histórico” (Althusser, 1986a, p. 61-66).

sença aí do esboço de uma teoria da ideologia não desenvolvida por Marx, Althusser vai recorrendo às asserções de Gramsci¹⁵, complexificando com isso a relação entre base e superestrutura, e descartando qualquer ideia de espelhamento. Não se trata, então, de permanecer no plano da “contradição simples”. Para o autor importa reconhecer a multiplicidade de fatores superestruturais que incidem conjuntamente com a determinação econômica, ou seja, ater-se à “sobredeterminação” da contradição básica:

Eis aí, pois, as duas pontas da cadeia: a economia determina, *mas em última instância*, a longo prazo, diz de bom grado Engels, o curso da História. Mas esse curso “abre o seu caminho” através do mundo das formas múltiplas da superestrutura, das tradições locais e das circunstâncias internacionais. Deixo de lado nesse exame a *solução teórica* que Engels propõe ao problema da relação entre determinação *em última instância*, a econômica, e as determinações próprias impostas pelas superestruturas, as tradições nacionais e os acontecimentos internacionais. Basta-me, aqui, reter o que é preciso chamar de *acumulação de determinações eficazes* (saídas das superestruturas e das circunstâncias particulares, nacionais e internacionais) sobre a determinação em última instância pelo econômico. É aqui

que se pode, parece-me, esclarecer a expressão *contradição sobredeterminada* que propus aqui, visto que não temos mais então o fato puro e simples da existência da sobredeterminação, mas o temos relacionado, no essencial, e mesmo se o nosso procedimento é apenas indicativo, ao seu fundamento. Essa *sobredeterminação* torna-se inevitável e pensável, desde que se reconheça a existência real, em grande parte específica e autônoma, irreduzível pois a um puro fenômeno, das formas da superestrutura e da conjuntura nacional e internacional. É preciso então ir até o fim, e dizer que essa sobredeterminação não se atém às situações aparentemente singulares ou aberrantes da história (por exemplo, a Alemanha), mas que ela é *universal*, que jamais a dialética econômica *age em estado puro*, que jamais na história se vê essas instâncias que são as superestruturas, etc. afastar-se respeitosamente quando elas realizam a sua obra ou dissipar-se como o seu puro fenômeno para deixar avançar no caminho real da dialética Sua Majestade a Economia porque os Tempos teriam chegado. Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da “última instância” jamais soa. (ALTHUSSER, 1979, p. 89 – em itálico no original).

Entende ele que base e superestrutura consistem, embora socialmente ontológicas, em esferas au-



16. Em textos canônicos do marxismo (de Engels e do próprio Marx) encontramos referência ao esboço de tratamento teórico ao tema da autonomia relativa das demais “esferas” em relação àquela da economia (MARX ENGELS, 1934).

tônomas. Enfatizando a alternativa teórica e analítica dos níveis de “autonomia relativa” da superestrutura frente a estrutura econômica, mas sem compartilhar da tese de que apenas a última possui um caráter estruturado e por isto se capacita como estruturante da anterior¹⁶, o autor caracteriza a ideologia na ótica da reprodução das relações de produção; a ideologia informaria uma ação de reprodução cognitivo-perceptiva dos respectivos sistema e modo de produção dominantes. Com isso, os “aparelhos ideológicos do Estado” não são tomados como exteriores às lutas de classes, afinal, correspondem ao lugar aonde as últimas ocorrem. Por outro lado, a ideologia não estaria colada à dominação burguesa, mas sempre participaria da constituição estrutural dos modos de produção e formas de dominação; a presença das ideologias na vida humana seria ahistórica. Daí, define ideologia em três níveis: a) representação imaginária dos indivíduos com suas relações reais de existência; b) a ideologia tem existência material: só há práticas através e sob o invólucro da ideologia; c) a ideologia “interpela” os indivíduos em sujeitos, isto é, a ideologia produz o sujeito enquanto portador de uma consciência emancipada, assim o sujeitando à dominação na própria constituição enquanto indivíduo autônomo. De acordo com as suas palavras, a ide-

ologia consiste em um estruturante e como tal tem natureza inconsciente:

Na verdade, a ideologia tem bem pouco a ver com a consciência (...). Ela é profundamente inconsciente, mesmo quando se apresenta sob uma forma refletida. A ideologia é bem um sistema de representações, mas essas representações não têm, na maior parte do tempo, nada a ver com a consciência: elas são imagens, às vezes conceitos, mas é sobretudo como estruturas que elas se impõem (...). Elas são objetos culturais submetidos, percebidos e aceitos, e agem sobre os homens através de um processo que lhes escapa. (ALTHUSSER, 1979, p.239-240)

Se a concepção de ideologia althusseriana deixa uma contribuição importante aos estudos culturais ao propor o enfoque da autonomia relativa da superestrutura, segundo o historiador inglês E.P. Thompson a principal dificuldade interna ao mesmo legado decorreria da desatenção à historicidade dos processos de formação das identidades sociais, perdendo-se de vista justamente o fato de tais identidades estarem atravessadas pelas contradições que a luta de classes suscita, mas não simplesmente como força motriz, mas também como prática histórica incluída na experiência e na formação perceptiva e cognos-

17. Vale lembrar que também Caio Prado Júnior manifestou as “incomposturas” da proposta althusseriana, em particular ao debate epistemológico sobre a diluição do sujeito do conhecimento (PRADO JÚNIOR, 1971, p. 73-108).

cente das pessoas nas suas condições de existência e no trato interativo com os pares humanos e entorno não-humano (THOMPSON, 1981, p.15). Ainda nos marcos da crítica marxista, outro complicador diria respeito à negligência quanto a especificidade da estrutura simbólica (diferença coordenada e interdependente na ordenação do real sensível) não redutível ao caráter intencional próprio à ideologia.¹⁷ O crítico literário e sociólogo da literatura Raymond Williams e o antropólogo Richard Hoggart irão, justamente, ao contrário de Althusser, ocupar-se da historicização dos modos de vida e modos de produção, visando as experiências fomentadas em totalidades sócio-históricas e sistemas significativos urbano-industriais.

À maneira de Thompson, membros da lendária *New Left* (Nova Esquerda Inglesa) se esforçam em uma crítica veemente às noções de determinação, base e superestrutura. Formada a partir do inconformismo de muitos dos integrantes das facções socialistas do Partido Trabalhista ante os caminhos trilhados pela União Soviética, mas também pelos termos ditados pelo imperialismo ocidental como a tentativa de invadir o Egito, em 1956, a aposta da *New Left* estava em propor e tornar exequível uma nova orientação política e, nesta, a recuperação da importância do intelectual no desenvolvimento dos processos

sociais. Assim foi que ganharam ânimo publicações como a Revista *Reasoner*, editada pelo mesmo E.P. Thompson, e a *University and Left Review*, tendo à frente os jovens antropólogos Stuart Hall e Raphael Samuel, à época estudantes de Oxford. O foco das discussões eram os impactos históricos da sociedade da imagem e do consumo. Certamente, a renovação da agenda dos debates sócio-políticos acompanhava a propagação das leituras de autores do marxismo ocidental – Lukács, Gramsci, Brecht, Walter Benjamin, bem como os frankfurtianos, além de nomes do marxismo francês, à maneira de Henri Lefevre (HALL, 2003).

A antropologia realizada por Richard Hoggart é exemplar nesse sentido. Disposto a reter os usos da cultura entre os aspectos da vida da classe trabalhadora inglesa, o autor se deterá em especial nos rituais de diversão e nos costumes de leitura. Tomando justamente por objeto as práticas de leitura, a finalidade era “compreender até que ponto a influência generalizada das publicações em massa está relacionada com atitudes comumente aceitas, até que ponto vem alterar essas atitudes e quais as resistências com que depara.” (HOGGART, 1973, p.22-23). Mais que os componentes da produção, interessam-lhe mediações e condicionantes da recepção dessas publica-



ções entre o grupo de trabalhadores pesquisado. No melhor sentido da etnografia clássica, a decisão de operar seguindo a meta de realizar um estudo sobre os costumes e hábitos, requer um minucioso acompanhamento das ligações institucionais no cotidiano – família, religião, agremiações políticas e de lazer. As correlações guiam o pesquisador aos modos como se desenham e compõem identidades coletivas, em um enfrentamento com outras instâncias de divulgação de informação e de educação não redutíveis à convivência do grupo de trabalhadores operários, mas internas ao modo de vida dominante burguês. Podemos concluir que, de um lado, as pesquisas de Hoggart fornecem um modelo analítico aos estudos da identidade de um grupo social, considerando para isso tanto os aspectos endógenos quanto àqueles referidos as relações fronteiriças com outros pares, na linha teórica e investigativa do interacionismo simbólico proposto por Frederik Barth (BARTH, 1998). Por outro, ao considerar as componentes internas aos grupos, ele estende a análise da cultura de classe introduzindo variáveis outras, como parentescos, aspectos de gênero e etariogeracionais, na elaboração simbólica da diferença em condições sociomateriais assimétricas.

Membro do pioneiro Núcleo de Estudos Cultu-

rais da Universidade de Birmingham, segundo a recordação de Stuart Hall, à maneira de Hoggart, os textos que informaram as reflexões e debates desse momento estavam todos comprometidos em sublinhar o lugar estratégico da cultura no sentido de desvelar o arranjo de forças internas ao movimento de mesma ordem, no qual estão articuladas dominação e hegemonia:

Eram, claro, textos seminais e de formação. Não eram em caso algum, “livros-textos” para a fundação de uma nova subdisciplina acadêmica: nada poderia ter sido mais estranho ao seu impulso intrínseco. Quer fossem históricos ou contemporâneos em seu foco, eles próprios constituíam respostas às pressões imediatas do tempo e da sociedade em que foram escritos, ou eram focalizados ou organizados por tais respostas. Eles não apenas levaram a “cultura” a sério, como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada. Eram em si mesmos “culturais”, no sentido de *Cultura e Sociedade*. Eles forçaram seus leitores a atentar para a tese de que, “concentradas na palavra ‘cultura’, existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas que as modificações na indústria, na democracia e nas classes so-



ciais representam de maneira própria e às quais a arte responde também, de forma semelhante”. Esta era uma questão para os anos 60 e 70, bem como para os anos 1860 e 1870. E talvez seja um ponto a notar que essa linha de pensamento coincidia mais ou menos com o que tem sido chamado de “agenda” da Nova Esquerda, à qual esses escritores e seus textos, de uma forma ou de outra, pertenciam. Essa ligação colocou a “política do trabalho intelectual” bem no centro dos Estudos Culturais desde o início – uma preocupação da qual, infelizmente, eles nunca foram nem poderão ser liberados. Num sentido profundo, o “acerto de contas” em *Cultura e Sociedade*, a primeira parte de *The long Revolution*, certos aspectos particularmente densos e concretos do estudo de Hoggart sobre a cultura da classe trabalhadora e da reconstrução histórica da formação da cultura de classe e das tradições populares do período entre 1790/1830 feito por Thompson – em conjunto – constituíram a ruptura e definiram um novo espaço em que uma nova área de estudo e prática brotou. Em termos de marcações e ênfases intelectuais, esse foi – se é que algo assim pode ser verificado – o momento de “re-fundação” dos Estudos Culturais. A institucionalização deles – primeiro, no centro em Birmingham, e depois, por meio de cursos e publicações provenientes de várias fontes e lugares, com suas perdas e ganhos caracte-

rísticos, pertencem ao período dos anos 60 em diante. (HALL, 2003, p.133-134).

Nascido próximo à fronteira do País de Gales com a Inglaterra, no seio de uma família operária, Williams se manteve fiel a muitos dos ideários compartilhados pela classe trabalhadora, abraçando as prerrogativas do socialismo marxista ao longo de toda vida. Adquire traço peculiar, desse modo, o seu percurso ascensional até chegar à Universidade de Cambridge, onde mais tarde se tornará professor de *English*. Tradição disciplinar implantada no meio acadêmico inglês no início do século XX por iniciativa do também crítico literário inglês F.R. Leavis. Membro da corrente intelectual que orbitou em torno da revista *Scrutiny*, Leavis adotou a postura tenaz quanto ao papel da nova disciplina em propor a formação de um novo ser humano, o qual estaria habilitado em sua sensibilidade para identificar e se posicionar diante da realidade cultural situada tanto no declínio da centralidade da Inglaterra no mundo, quanto do predomínio do capitalismo industrial, estando este caracterizado pela redução de tudo ao denominador civilizatório da aliança entre determinismo tecnológico e interesses utilitários. O estudo do *English* levaria, portanto, para além da literatura: a



finalidade se estribava na concepção de recrutar adeptos de uma militância intelectual em favor da causa da própria autonomia da cultura, fundada no ideário da irreduzibilidade do estético à ordinariedade do cotidiano – resgatando uma linhagem estendida desde o romantismo inglês (CEVASCO, 2001, p. 97).

A princípio embebido da orientação de Leaves, sobretudo no tocante à consideração humanista da dignidade do sujeito, da atenção e relevo dado à sua competência de juízo, decisão e ação, Williams irá se afastar das premissas do mestre de Cambridge. Neste sentido, publicado em 1959, o livro *Cultura e Sociedade* consiste em um passo decisivo de Williams visando uma reorientação teórico-analítica cujo desfecho são os estudos culturais. Nessa obra, ele considera a cultura como uma esfera dotada de sentido específico, mas enfocando-a historicamente do ângulo das linhas de transmissão de valores no interior de um encadeamento geracional de grupos fixados como produtores culturais e seus públicos, o que permite avaliar os traços distintivos nos diversos estágios desta sucessão. Se nos ativermos à esfera cultural em linhas gerais, prescreve o autor, tornar-se-á notória a interdependência do nicho cultural à mesma conjugação de fatores históricos manifestos no imbricamento de iluminismo, individualismo

burguês, industrialismo e romantismo. No horizonte das sociedades europeias do século XIX, tal entrelaçamento teria decidido justamente a sorte da cultura como âmbito de experiência individual superior. Âmbito esse ao qual se devotaria o espírito enquanto exercício de cunho artístico e mental, sobretudo não passível de promiscuidade com as mesquinhas cotidianas. Partindo da busca do que tornaria contemporâneas as ideias de arte, democracia, indústria, classe e cultura, o autor se ocupa da maneira como se teceu o que denomina de *estrutura de sentimentos* na sociedade urbano-industrial entre 1780 e 1950. Pioneiro a respeito, no mundo britânico de uma tradição estendida de nomes como Byron até Matheus Arnold, Eliot e Leaves conformaria uma longa revolução de costumes e percepção no escopo do qual se afirmou a cultura não apenas como um valor distinguindo determinados bens, mas um referencial apto a avaliar a totalidade de um modo de vida (WILLIAMS, 1969, p.21; ELIOT, 2008).

Com o fito de voltar à questão do nexos entre estética e sociedade, porém, sem reduzir a primeira a simples espelhamento da base econômica, Williams resgata a concepção sobre a irreduzibilidade da cultura ao norteamento doutrinário que havia sido tão marcante na sua formação no campo dos estudos lite-



rários. Mas na contramão de perspectivas como as de Leaves, Williams procura tematizar a produção cultural como parte dos processos sinuosos que envolvem as muitas facetas da humanidade na produção e reprodução da vida. O enunciado do seu conceito de cultura descreve um modo de produção social de significados e valores. Assim, ele considera ideológico encampar o princípio da mentalidade burguesa para a qual a cultura implica em algo autônomo, desgarrado da vida prosaica das lutas pela sobrevivência ou mesmo uma idealidade. A seu ver, o que existe são forças produtivas várias e formas de controle dessa heterogeneidade no interior de normatividades. Mas é absurdo, conclui, não pensar um artista ou um escritor enquanto um produtor ou, ainda, não considerar que as lutas ideológicas são imprescindíveis na organização e consolidação do poder de uma classe social. A hegemonia cultural para Williams é tão parte do processo formador das sociedades quanto os demais processos materiais, já que participaria de totalidades significativas, portanto, atuando diretamente nos arranjos simbólicos e culturais capazes de sensibilizar pessoas e estabelecer modos de perceber e posicionar-se. A hegemonia, para o autor, não consiste em um “nível superior” de articulação ideológica, mas no “conjunto de práticas e de expec-

tativas que envolvem a vida toda: nossos significados, as consignações de energia, nossas percepções formadoras da subjetividade e de visão de mundo”. Enfim, tratar-se-ia de um “sistema vivido”...

(...) de significados e valores – constituídos e constituintes – os quais, ao serem vivenciados como práticas, parecem confirmar uns aos outros. Constitui-se então em sentido da realidade para muitas pessoas em uma sociedade, um sentido de realidade absoluta porque vivenciada, e é muito difícil para a maioria das pessoas ir além disso, nos aspectos mais variados da sua vida. Trata-se, em outras palavras, de uma “cultura” em seu sentido mais forte, mas uma cultura que também deve ser vista como dominação vivenciada e a subordinação de determinada classe. (WILLIAMS, 1979, p.110)

Ora, a concepção de um isolamento da cultura manifestaria exatamente o exemplar da hegemonia na totalidade sócio-histórica burguês-capitalista. Por isso, em se tratando do encaminhamento metodológico, no livro *Marxismo e Literatura* ele propõe o materialismo cultural como aporte teórico-analítico. O princípio fundamental do método estaria no reconhecimento das condições de especificação de algumas práticas como culturais, para evitar aplicar



a elas o redutor teórico de meras ideologias:

Neste nível, numa análise do capitalismo, não há grande dificuldade até vermos que um resultado necessário é a projeção (alienação) de todo um corpo de atividades que têm que ser isoladas como ‘reino da arte e das idéias’, como ‘estética’, como ‘ideologia’, ou, menos liasonjeiramente, como a ‘superestrutura’. Nenhuma delas pode então ser percebida como de fato são: como práticas reais, elementos de todo um processo social material; não um reino ou um mundo ou uma superestrutura, mas práticas produtivas, muitas e variáveis, com condições e intenções específicas. Não perceber isto não é apenas perder o contato com a realidade destas práticas, como repetidamente ocorreu com formas de análises derivadas dos termos deste materialismo especializado (industrial). É empreender todo o difícil processo de descobrir e descrever relações entre todas essas práticas, e entre elas e outras práticas que foram isoladas como ‘produção’, ‘base’, ou como ‘mundo auto-subsistente’, tendo como ponto de partida uma posição extremamente embaraçosa e inadequada. (WILLIAMS, 1979, p.1110)

Ao se apropriar criativamente da noção marxiana, Williams propõe consistir a cultura numa especi-

fica “força produtiva”, a qual diz respeito à “produção material da política”. Ou seja, embora não correspondam imediatamente ao âmbito econômico da produção de mercadorias, seriam imprescindíveis à produção da ordem, já que nela se engajariam os meios de divulgação, as componentes pedagógicas de formação das opiniões e das sensibilidades, e os quadros sociais próprios a esses dispositivos. A tarefa maior que caberia à crítica cultural marxista seria, afirma ele, “(...) aprender e ensinar uns aos outros as conexões que existem entre uma formação política e uma econômica e, talvez o mais difícil, uma formação educacional e uma de sentimentos e de relações que são nossos recursos mais imediatos em qualquer forma de luta.” (Williams, 1975, p. 76) Logo, a posição política defendida pelo autor requer um modelo teórico-analítico de totalização capacitado a desvelar as conexões pelas quais se engendrariam mutuamente os planos simbólicos e materiais na composição de uma formação sócio-histórica como a da sociedade capitalista:

(...) A ordem social e política que mantém o capitalismo de mercado, assim como as lutas políticas e sociais que o criaram são, necessariamente, uma produção material. Dos castelos aos palácios, das igrejas às prisões, reformatórios e escolas, das armas ao controle da



18. É ao longo do livro *Campo e Cidade* que Williams explora de maneira minuciosa as possibilidades analíticas contidas na categoria de “estrutura de sentimentos”. Atém-se à recorrente presença de um passado agrário e rural na literatura inglesa do século XIX como respostas estéticas às alterações profundas que a urbanização e a industrialização provocam nos costumes, nos imaginários e nos sentimentos da Grã-Bretanha. Isto, considerando a transformação sócio-histórica que transferiu os camponeses para as cidades industriais, tornando-os membros das classes trabalhadoras operárias. Ao mesmo tempo em que se deu a comercialização do campo, tendo em vista o vigor do mercado urbano em demandar bens agrícolas (WILLIAMS, 1989).

imprensa: uma classe dominante, de formas variadas, ainda que sempre materialmente, produz uma ordem política e social. Estas nunca são atividades superestruturais. São as produções materiais necessárias que possibilitam a continuação de um modo de produção auto-sustentando apenas na aparência. A complexidade deste processo é especialmente notável nas sociedades capitalistas avançadas, onde não se pode isolar “produção” e “indústria” da produção material da “defesa”, da “lei e da ordem”, do “bem-estar”, do “entretenimento” e da “opinião pública”. Ao não conseguir entender o caráter material da produção da ordem política e social, um materialismo especializado (e burguês), tampouco, e de forma mais flagrante, conseguiu perceber o caráter de produção de uma ordem cultural. O conceito de “superestrutura”, neste caso, não foi uma redução mais uma evasão. (WILLIAMS, 1979, p.93)

Se estiver em pauta a trama dessas conciliações montando um sistema de realizações e significações à base do entreter dos planos materiais, simbólicos e comunicacionais, o que importa para o autor são as articulações de respostas possíveis em meio a uma mudança determinada na organização social. Articulação que denomina, como acima indicado, de “estrutura de sentimentos”¹⁸. A centralidade ocupada pela

categoria estrutura de sentimentos no seu esquema teórico-analítico delimita a proposta mesma de sociologia da cultura em Williams (FILMER, 2009): a atenção aos produtos da cultura, as práticas culturais – de feitura e recepção –, desviam o interesse analítico dos objetos para os processos emoldurados por convenções impingidas pelas organizações sociais, mas sabendo estarem estas mesmas sujeitas às rotações históricas ao serem igualmente relações. O programa da sociologia da cultura encerraria, portanto, a convergência entre as ideias de produção cultural especializada e um modo de vida, conciliando as visões tanto sociológicas quanto antropológicas:

A sociologia da cultura, ao entrar na segunda metade do século XX, compunha-se largamente da atividade desenvolvida a partir dessas duas posições, a maior parcela de grande valor local. Cada uma dessas posições representou uma forma daquela convergência de interesses, exemplificada de maneira notável pelo próprio termo “cultura”, com sua constante e ampla gama de ênfases relacionais. Porém, nas obras contemporâneas, embora cada uma das posições anteriores ainda se mantenha e seja praticada, vai-se tornando evidente uma nova forma de convergência.



Esta possui muitos elementos em comum com (b), em sua ênfase numa ordem social global, mas dela difere por sua insistência em que a “prática cultural” e a “produção cultural” (seus termos mais conhecidos) não procedem apenas de uma ordem social diversamente constituída, mas são elementos importantes em sua constituição. Por outro lado, ela participa de alguns elementos de (a), em sua ênfase em práticas culturais como constitutivas (se bem que, hoje em dia, entre outras). Em vez, porém, do “espírito formador” que, afirmava-se, criava todas as demais atividades, ele encara a cultura como o *sistema de significações* mediante o qual necessariamente (se bem que entre outros meios) uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada.

Assim, há certa convergência prática entre (i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura como “modo de vida global” distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um “sistema de significações” bem definido não só como essencial, mas como essencialmente envolvido em *todas* as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como “atividades artísticas e intelectuais”, embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas

de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as “práticas significativas” – desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade – que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso (WILLIAMS, 1992, p. 12-13).

Para os nossos interesses, no programa de convergência proposto por Williams, dois aspectos são sintomáticos de uma alteração já sublinhada também no nicho dos estudos culturais franceses. São eles: a proposição em torno da existência de um sistema de significações no qual se articulam e inserem modalidades especializadas de produção simbólica; e o desdobramento dessa mesma proposição ao se supor que estão inseridas, entre as últimas, práticas cujas propriedades enlaçam símbolo e utilidade, comunicação e instrumentalidade.

Emblemático a respeito é o interesse de Williams durante a década de 1970 pela televisão. Sua busca das articulações e respostas diante dos nexos societários que delimitavam a experiência – a criação e a recepção – e estariam sintetizadas no relevo dado a este meio, parece ser revelador do que, para ele, se definiria como nova estrutura de sentimentos em que a intervenção das parafernalias tecnológicas não



apenas altera e insere formatos, linguagens e estilos expressivos, mas que também aqui estaria se dando o advento, sobretudo, de outras sensibilidades e cognições. E, a forma de sensibilidade individualizada da audiência televisiva se concatenaria aos eixos de espaço e tempo de fluxos contínuos que caracterizam a experiência televisual como sequência permanente de mistura de gêneros e informações (WILLIAMS; 1974, 1989).

A ideia da cultura e da civilização moderna reaparecem, se bem que de maneira particular na perspectiva de Williams. Igualmente, ao falar dessa civilização, coloca a correlação entre cultura cultivada humanista, cultura popular e cultura de massa no cerne da problemática do atravessamento entre cultura e economia. Aqui, o tema da imaterialidade desponta como um terreno tanto promissor de novas possibilidades analíticas, quanto pantanoso, em se tratando das grades classificatórias e definições fundadas no ideário de pureza da cultura, até mesmo das culturas de classes, bem como da antecendência determinante da base material econômica.

A título de conclusão

Durante o percurso realizado neste ensaio, em um primeiro momento, a prioridade esteve em perseguir a convergência discursiva em torno do nexos cultura e economia a partir do destaque adquirido pelo tema da industrialização do simbólico. Na sequência, observei a dilatação conceitual da ideia de cultura de massas no instante em que os estudos culturais adquirem maior envergadura e estão ancorados na expansão formidável das bases sociais e das instâncias relativas à esfera cultural e mercados de bens simbólicos.

Nesse sentido, penso ser plausível apontar como responsáveis pelos principais legados, nomes como os de Williams, Barthes, Hoggard e Morin para o início do mapeamento de um novo domínio epistemológico, o qual mais tarde adquire maior espaço no meio acadêmico, na medida em que são estabelecidos nichos institucionais tendo por rubrica justamente a interdisciplinaridade dos estudos culturais. Agora, porém, já mesclando as linhagens marxistas, estruturalistas e dos estudos literários à posicionamentos relativos aos marcadores sociais de diferença. Com a primeira onda dos estudos culturais, em suas distintas formações francesas e inglesas, portanto, é preparado o terreno para o caminho de fortalecimento



EDSON FARIAS

intelectual e político que, tanto agrega a questão da diversidade ao problema da cultura e da identidade cultural, quanto supõe a economia simbólica como um regime de verdade emergente.



EDSON FARIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, THEODOR W. EXPERIENCIAS CIENTIFICAS Y ESTADOS UNIDOS IN: **CONSIGNAS**. BUENOS AIRES: AMORRORTU, 1973.

ADORNO, THEODOR W. **AS ESTRELAS DESCEM À TERRA: A COLUNA DE ASTROLOGIA DO LOS ANGELES TIMES: UM ESTUDO SOBRE SUPERSTIÇÃO SECUNDÁRIA**. SÃO PAULO: UNESP, 2008.

ADORNO, THEODOR W. & HORKHEIMER, MAX (1985). **A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**. RIO DE JANEIRO: ZAHAR EDITOR, 1985.

ALPÍZER, IVÁN VILLALOBOS. LA NOCIÓN DE INTERTEXTUALIDAD EN KRISTEVA Y BARTHES. **REVISTA DE FILOSOFÍA**. UNIV. COSTA RICA, XLI (103), ENERO-JUNIO 2003, PP.137-145.

ALTHUSSER, LOUIS. **A FAVOR DE MARX**. RIO DE JANEIRO: ZAHAR EDITORES, 1979.

ALTHUSSER, LOUIS. MATERIALISMO HISTÓRICO E MATERIALISMO DIALÉTICO IN: ALTHUSSER, LOUIS E BADIOU, ALAIN: **MATERIALISMO HISTÓRICO E MATERIALISMO DIALÉTICO**. SÃO PAULO: GLOBAL EDITORA, 1986.

ALTHUSSER, LOUIS. A FILOSOFIA, A POLÍTICA E A CIÊNCIA IN: ALTHUSSER, LOUIS E BADIOU, ALAIN: **MATERIALISMO HISTÓRICO E MATERIALISMO DIALÉTICO**. SÃO PAULO: GLOBAL EDITORA, 1986A.



EDSON FARIAS

BARTH, FREDRIK (1998). GRUPOS ÉTNICOS E SUAS FRONTEIRAS IN: POUTIGNAT, P. E STREIFF-FENART, J. (ORGS.): **TEORIAS DA ETNICIDADE**. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTHES, ROLAND. **O GRAU ZERO DA ESCRITA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2000.

BARTHES, ROLAND. **ROLAND BARTHES – INÉDITOS, VOL. 1 – TEORIA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2004.

BARTHES, ROLAND. AS CIÊNCIAS HUMANAS E A OBRA DE LÉVI-STRAUSS IN: **INÉDITOS, VOL I – TEORIA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2004A.

BARTHES, ROLAND. SOCIEDADE, IMAGINAÇÃO, PUBLICIDADE IN: **ROLAND BARTHES, INÉDITOS VOL. 3 – IMAGEM E MODA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2005.

BARTHES, ROLAND. CIVILIZAÇÃO DA IMAGEM IN: **ROLAND BARTHES, INÉDITOS VOL. 3 – IMAGEM E MODA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2005A.

BARTHES, ROLAND. **EL SUSURRO DEL LENGUAJE**. BARCELONA: PAIDÓS, 1994.

BARTHES, ROLAND. **ELEMENTOS DE SEMIOLOGIA**. SÃO PAULO: CULTRIX, S.D.

BENJAMIN, WALTER. A OBRA DE ARTE NO TEMPO DA SUA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA IN: **OS PENSADORES**. SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1975.



EDSON FARIAS

BENJAMIN, WALTER. **O CONCEITO DE CRÍTICA DE ARTE NO ROMANTISMO ALEMÃO**. CAMPINAS (SP): ILUMINURAS, 1999.

BENJAMIN, WALTER A OBRA DE ARTE NO TEMPO DA SUA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA IN: **OS PENSADORES**. SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1975B.

BENJAMIN, WALTER. ALGUNS TEMAS EM BAUDELAIRE IN: **OS PENSADORES**. SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1975C.

BENJAMIN, WALTER. PARIS NO SEGUNDO IMPÉRIO IN: **WALTER BENJAMIN. OBRAS ESCOLHIDAS, VOL. III**. SÃO PAULO: BRASILIENSE, 1989.

BENJAMIN, WALTER. **PASSAGENS**. BH: UFMG; SÃO PAULO: IMPRENSA OFICIAL, 2006.

BIANCHI, FRANÇOISE. **O FIO DAS IDÉIAS: UMA ECO-BIOGRAFIA INTELLECTUAL DE EDGAR MORIN**. LISBOA: INSTITUO PIAGET, 2003.

BOLLE, WILLI. **FISIOGNOMIA DA METRÓPOLE MODERNA: REPRESENTAÇÃO DA HISTÓRIA EM WALTER BENJAMIN**. SÃO PAULO: EDUSP, 2000.

CEVASCO, MARIA ELISA. **PARA LER RAYMOND WILLIAMS**. SÃO PAULO: PAZ E TERRA, 2001.

DERRIDA, JACQUES. **A ESCRITURA E A DIFERENÇA**. SÃO PAULO, SP: PERSPECTIVA, 2005.



EDSON FARIAS

DOSSE, FRANÇOIS. **HISTÓRIA DO ESTRUTURALISMO, VOL. I O CAMPO DO SIGNO**. BAURU (SP): EDUSC, 2007.

DUMAZEDIER, JOFFRE. A PROPOS DE L'ÉTUDE DE MICHAEL POLLACK SUR 'PAUL LAZARSFELD FONDATEUR D'UNE MULTINATIONALE SCIENTIFIQUE. **ACTES DE LA RECHERCHE EM SCIENCES SOCIALES**, N. 55, NOV, 1984.

ELIOT, T. S. **NOTAS PARA UMA DEFINIÇÃO DE CULTURA**. SP: PERSPECTIVA, 2008.

FARIAS, E.; COUTO, B.G.; RODRIGUES, T. A SOCIOLOGIA DA CULTURA NO BRASIL EM ARTIGOS (2008–2018). **BIB**, SÃO PAULO, N. 92, 2020 (PUBLICADA EM ABRIL DE 2020), PP. 01-36.

FILMER, PAUL. A ESTRUTURA DO SENTIMENTO E DAS FORMAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS: O SENTIDO DE LITERATURA E DE EXPERIÊNCIA PARA A SOCIOLOGIA DA CULTURA DE RAYMOND WILLIAMS. **ESTUDOS DE SOCIOLOGIA**, ARAQUARA, V.14, N.27, PP.371-396, 2009.

FOUCAULT, MICHEL. **A ARQUEOLOGIA DO SABER**. RIO DE JANEIRO: FORENSE UNIVERSITÁRIA, 2000.

FOUCAULT, MICHEL. **AS PALAVRAS E AS COISAS**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2000A.

FOUCAULT, MICHEL. LINGUAGEM E LITERATURA IN: ROBERTO MACHADO: **FOUCAULT, FILOSOFIA E A LITERATURA**. RJ: JORGE ZAHAR EDITOR, 2001.

GRAMSCI, ANTÔNIO. **MAQUIAVEL, O PRÍNCIPE E O ESTADO MODERNO**. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 1980.



EDSON FARIAS

GRAMSCI, ANTÔNIO. **OS INTELLECTUAIS E A ORGANIZAÇÃO DA CULTURA**. SP: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, S.D.

HABERMAS, JÜRGEN. “TÉCNICA E CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA” IN: **OS PENSADORES (BENJAMIN, ADORNO, HORKHEIMER, MARCUSE E HABERMAS)**. SP: ABRIL CULTURAL 1975.

HABERMAS, JÜRGEN. **O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE**. LISBOA, EDIÇÕES D’QUIXOTE, 1990.

HALL, STUART. **DA DIÁSPORA: IDENTIDADES E MEDIAÇÕES CULTURAIS**. BELO HORIZONTE: UFMG; BRASÍLIA: UNESCO, 2003.

HOBSBAWN, ERIC. **A ERA DOS EXTREMOS**. SP: CIA DAS LETRAS, 1996.

HOGGART, RICHARD. **AS UTILIZAÇÕES DA CULTURA: ASPECTOS DA VIDA DA CLASSE TRABALHADORA, COM ESPECIAIS REFERÊNCIAS A PUBLICAÇÕES E DIVERTIMENTOS**. LISBOA: EDITORIAL PRESENÇA, 1973.

HORKHEIMER, MAX. **ECLIPSE DA RAZÃO**. SÃO PAULO: EDITORA UNESP, 2015.

HORKHEIMER, MAX. TEORIA CRÍTICA E TEORIA TRADICIONAL. IN: **OS PENSADORES**. SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1975.

IONESCO, Eugène. **OS RINOCERONTES**. SÃO PAULO: ABRIL, 1976.

KRISTEVA, JULIA. BAJTÍN, LA PALABRA, EL DIÁLOGO Y LA NOVELA IN: NAVARRO, DESIDERIO (SELECC. Y TRAD.): **INTERTEXTUALITÉ**. LA HABANA: UNEAC, CASA DE LAS AMÉRICAS, 1997.



EDSON FARIAS

LAZARSELD, PAUL. REMARKS ON ADMINISTRATIVE ON CRITICAL COMMUNICATIONS RESEARCH IN: **STUDIES IN PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES**. 1941.

LE BON, GUSTAV. **PSICOLOGIA DAS MULTIDÕES**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2019.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. **O PENSAMENTO SELVAGEM**. SÃO PAULO: CIA EDITORA NACIONAL, 1976.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. **ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL**. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, 1975.

LUKÁCS. GEORG. **A ALMA E AS FORMAS**. BELO HORIZONTE: AUTÊNTICA, 2015.

LUKÁCS, GEORG. **HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2003.

MARCUSE, HERBERT. **CULTURA E SOCIEDADE, VOL. 1 (SOBRE O CARÁTER AFIRMATIVO DA CULTURA PARA A CRÍTICA DO HEDONISMO)**. RJ: PAZ E TERRA, 1997.

MARX, KARL. FRAGMENTO DA VERSÃO PRIMITIVA DA CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA (1858) IN: **CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA**. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2003.

MARX, KARL. **O CAPITAL: LIVRO 1 – O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CAPITAL (VOL. 2)**. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 1998.



EDSON FARIAS

MATOS, OLGÁRIA. **OS ARCANOS DO INTEIRAMENTE OUTRO: A ESCOLA DE FRANKFURT, A MELANCOLIA, A REVOLUÇÃO.** SÃO PAULO: EDITORA BRASILIENSE, 1995.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS IN: **OS PENSADORES (MERLEAU-PONTY).** SÃO PAULO: ABRIL CULTURAL, 1980.

MORIN, EDGAR. **CULTURAS DE MASSAS NO século XX: o “ESPÍRITO DO TEMPO”, VOL. I – A NEUROSE.** RIO DE JANEIRO: FORENSE UNIVERSITÁRIA, 1990.

NOBRE, MARCOS. **A TEORIA CRÍTICA.** Jorge Zahar, Rio de Janeiro 2004,

NIETZSCHE, FRIEDRICH. **ORIGEM DA TRAGÉDIA.** LISBOA: GUIMARÃES, 1978.

ORTEGA y GASSET, José. **A rebelião das massas.** Campinas: Vide, 2015.

POLLAK, Michael. Paul F. Lazarsfeld fondateur d’une multinationale scientifique. **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, n. 55, nov, 1984a.

POLLAK, Michael. Projet scientifique carrière professionnelle et stratégie politique. **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, n. 55, nov, 1984b.



EDSON FARIAS

PROKOP, Dieter. Fascinação e tédio na comunicação: produtos de monopólio e consciência; A estrutura monopolística internacional da produção cinematográfica In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.): **Dieter Prokop**. São Paulo: Ática, 1986.

PRADO JÚNIOR, Caio. **O estruturalismo de Lévi-Strauss. O marxismo de Louis Althusser**. São Paulo: Brasiliense, 1971.

RIESMAN, David. **A multidão solitária**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

ROCHLITZ, Rainer. **A filosofia de Walter Benjamin**. Bauru (SP): EDUSC, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SONTAG, Susan. **Questão de ênfase: ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria, ou um planetário de erros: uma Crítica ao Pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Cia Nacional, 1969.

WILLIAMS, Raymond. **Television: technology and cultural form**. New York: Schocken Books, 1974.



EDSON FARIAS

WILLIAMS, Raymond. You're a Marxist, aren't you? In: **Resources of hoppe**, 1975.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **Campo e cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

WILLIAMS, Raymond. **On television: selected writings**. Edited by Alan O'Connor, London – New York: Routledge, 1989.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.