
ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
e Centro de Estudos Sociais

Síntese final

Tópicos fragmentários para uma reflexão sobre a questão da cultura

165

A intervenção do Arq. Alexandre Alves Costa veio trazer à discussão que aqui tivemos uma perspectiva insubstituível, a perspectiva do produtor, de um modo que, a meu ver, se articula muito bem com o conjunto das vozes poéticas que há pouco, a concluir a anterior mesa redonda, nos tinham sido trazidas como paradigma de um discurso que se recusa a instalar-se simplesmente no que existe. Do discurso do construtor de cidades, retive uma frase em especial: «sou arquitecto e quero transformar». Como não ver que uma asserção como esta só é possível de uma perspectiva que não abdicou da ideia de crítica, mas que, ao mesmo tempo, a entende como negação determinada, isto é, como inseparável do lugar que se ocupa e das exigências concretas de um trabalho específico? De facto, a frase que citei não é senão uma outra forma de dizer, como diz um poeta que não foi hoje mencionado, E. M. de Melo e Castro, «mudo mudando».

Sublinho este aspecto porque salta aos olhos que a teoria cultural contemporânea tem tendido a colocar em segundo plano os problemas relativos à esfera da produção, concentrando-se muito mais na esfera do consumo. É bem sabido, e

já foi aqui recordado, que o conceito de teoria crítica começa por estar associado à tradição estabelecida pela chamada Escola de Frankfurt a partir dos anos vinte do nosso século. Neste contexto teórico, ela é, antes de mais, uma crítica da ideologia e, do mesmo passo, também, inevitavelmente, uma crítica da cultura. É nesta linha que, na *Dialéctica do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer — redigida nos anos quarenta —, encontramos uma tese aparentemente paradoxal. Escrevem os autores a dado passo que «falar de cultura tem sido desde sempre contra a cultura». É certo que o contexto desta frase está ele próprio datado. Trata-se, no fundo, do contexto daquela estratégia que define globalmente a posição defensiva da Escola de Frankfurt perante os totalitarismos, tanto do Estado como do mercado, e a que Habermas depois viria a chamar uma «estratégia de hibernação» — a estratégia de uma crítica totalizante da «razão instrumental» cega para a «razoabilidade» específica das práticas quotidianas. «Hibernar», no sentido da crítica de Habermas, decididamente não é, nem pode ser, o caminho para a reconstrução de uma teoria crítica hoje. No entanto, de modo nenhum partilho a opinião daqueles — e são talvez a maioria — que partem hoje do pressuposto da definitiva irrelevância da posição frankfurtense. Pelo contrário, julgo que se mantém actual, seguramente não a forma, histórica e mesmo geracionalmente marcada, mas o gesto da suspeição próprio da melhor tradição da teoria crítica, nomeadamente, no que de modo mais directo concerne ao nosso tema específico, na medida em que põe em causa os usos essencialmente afirmativos do conceito de cultura. De facto, quem, por exemplo, poderá, negar a absoluta pertinência da frase que citei num contexto como o do nosso presente, em que os discursos sobre a cultura produzem formas de consenso que ocultam uma realidade atravessada por profundas clivagens e em que, portanto, a retórica do universal continua, ainda e sempre, a revelar-se profundamente excludente?

De facto, um dos aspectos que tem ressaltado ao longo das nossas discussões neste colóquio é a continuada actualidade de uma hermenêutica da suspeição. Não foi por acaso que, no final da intervenção de Scott Lash — a qual, como, com toda a justeza, os comentários sublinharam, se desenvolveu num registo distópico e melancólico —, aparece a figura de Walter Benjamin, já não na figura do profeta, mas, diria, quase como o próprio Messias, já não como a promessa, mas como o próprio corpo da esperança. No texto de

Scott Lash, pareceu-me que esta figura surge quase como um *deus ex machina*, uma demonstração afinal de que a crítica da informação, se não quer ser uma contradição nos seus próprios termos, obriga à procura de um ponto de apoio que, como aqui também já foi sublinhado, é inseparável de alguma medida de transcendência em relação ao seu objecto. Assim, acabo por ler a referência a Benjamin no texto de Scott Lash como a figuração precária do desejo de que esse ponto de apoio indispensável à atitude crítica seja afinal ainda possível, por muito que a lógica da reflexão pareça ir no sentido contrário.

Tudo isto leva-me a duas ou três muito breves considerações sobre alguns aspectos que são de relevância epistemológica, mas também metodológica, e que têm que ver com algumas ausências, algumas questões não pensadas pelas versões dominantes dos estudos culturais e também pelo que me parece ser o discurso prevalecente numa certa sociologia da cultura. O primeiro desses aspectos diz respeito à questão do valor, uma questão posta entre parênteses pelas versões dominantes dos estudos culturais contemporâneos, mas que julgo incontornável para uma teoria crítica. Não foi por acaso que, ao intervir há pouco na discussão, Alexandre Alves Costa afirmou que se sentia a resvalar para «questões de moral», optando por auto-reprimir o fluxo do seu discurso. Mas o facto é que são também questões de moral, em sentido amplo, as que estão aqui em jogo, e essas questões não podem ser respondidas por uma análise cultural que não tenha em conta a dimensão do valor. Um conceito de cultura que não prescindir dessa dimensão limita-se, no fundo, a não perder de vista que continuamos em cada momento a fazer juízos de valor e que, em consequência, continua a ser crucial inquirir as condições em que fazemos esses juízos; se é certo que não dispomos, nem queremos dispor, de quaisquer critérios canónicos incontestáveis, não é menos verdade que o puro e simples relativismo não é menos problemático do que o rejeitado conceito de cânone. Afirmar a necessidade e inevitabilidade das distinções de valor é, em última análise, indissociável da clarificação da nossa própria perspectiva e provém do mesmo gesto de recusa dos consensos «naturais», nomeadamente dos associados a um conceito indiferenciado de cultura, que constitui o gesto fundador da tradição da teoria crítica. Se queremos distinguir práticas culturais emancipatórias, não podemos fazê-lo sem aquele mesmo conceito de valor que, numa versão peculiar da lógica do

«anything goes», foi atirado para o caixote de lixo por muita da teoria cultural contemporânea.

De alguma maneira, está latente aqui a questão da relação ciências/humanidades. Pois o que nos é exigido é a suspensão da posição do observador, a neutralidade da análise cultural, quando o campo da cultura é, justamente, atravessado e constituído pela especificidade das posições dos seus participantes. Mas o facto incontestável de que não existe já uma hierarquia estável de valores culturais não autoriza a pretensa neutralidade das abordagens relativistas e mantém, assim, toda a relevância da dimensão do valor como lugar de negociação e de conflito, nomeadamente se quisermos pensar a questão do estético, a qual, como é patente no panorama da cultura contemporânea, cada vez mais revela a sua estreita inter-relação com o social e o económico.

Olhando para o que vem sendo produzido no âmbito da sociologia da cultura, também entre nós, é fácil verificar que ela se tem centrado numa dimensão essencialmente quantitativa. Isto tem provocado perplexidades e interrogações, como as que vejo expressas num texto recente de João Teixeira Lopes a propósito dos usos da estatística em inquéritos aos consumos culturais, usos conducentes a uma perspetivação excessivamente quantitativa da oferta cultural e das práticas culturais. Essa perspetivação, como não pode deixar de ser, leva a olhar para as práticas culturais quase sempre como práticas receptivas, menosprezando a especificidade dos contextos, não apenas de apropriação, mas, sobretudo, de produção. E leva também a menosprezar uma outra dimensão do problema, estreitamente relacionada com o que aqui tem estado em discussão. Na verdade, um conceito indiferenciado de cultura tende a obliterar por inteiro a diferença entre arte e cultura e a ser, por conseguinte, indiferente às questões que constituíam o domínio tradicional da estética — a qual, é bom lembrá-lo, incorpora, na sua melhor tradição, uma reflexão global sobre o que poderia genericamente chamar-se a questão da cidadania. A necessidade de marcar uma distância intransigente em relação ao aparelho conceptual universalista próprio dessa tradição teórica não pode levar-nos a ignorar de que maneira a dimensão estética suscita interrogações específicas que escapam a um conceito nivelador de cultura e escapam, assim, inevitavelmente, às perspectivas que se satisfazem com a estreiteza desse conceito. De facto, como «medir», por exemplo, com «estudos de público» aquelas práticas que constitutivamente renun-

ciam ao que Marcel Duchamp definia como a «necessidade enfadonha de ter o público do seu lado»?

Tudo isto é tanto mais importante quanto é inquestionável que, quando falamos de cultura, ou de identidades, ou de espaços públicos, estamos no cerne de questões centrais da nossa contemporaneidade. Foi aqui posta em causa, e muito bem, a utopia do espaço público habermasiano. É um espaço que não existe como tal, que constitui tão-somente um ideal normativo, o qual, ao hipostasiar um conceito de comunicação, não permite pensar ao mesmo tempo as dimensões de silêncio e de incomunicação ou, por outras palavras, de exclusão. O conceito de cultura partilha muitas vezes da ficção de uma comunicação universal implícita na utopia de Habermas — quando o que efectivamente existe são segmentações, hierarquias, lógicas de poder, no âmbito das quais a dinâmica de integração é inseparável de formas de dissociação.

A cultura tende hoje em dia a ser encarada como um recurso, mas podemos legitimamente interrogar-nos sobre se ela é em primeira linha um recurso dos cidadãos ou, pelo contrário, do Estado e, em larguíssima medida, do mercado. Isto obrigar-nos-ia, entre outros aspectos, a voltar à questão de saber se a cultura não tem apenas um papel integrador, mas também fragmentador. Tornou-se um lugar comum nos estudos culturais a insistência na porosidade das práticas culturais, trazida, nomeadamente, pela superação pós-moderna do fosso entre a alta cultura e a cultura de massas. Mas a verdade, como alguns estudos têm apontado, é que essa porosidade é rigorosamente vertical, é algo que existe para as elites, mas não existe para a grande massa dos consumidores. Para as elites, tornou-se norma o acesso a um conjunto muito amplo, cada vez mais amplo, de possibilidades de fruição e produção cultural. Mas a esta ampliação «de cima para baixo» de modo nenhum correspondeu um movimento inverso, pelo que a «porosidade» que, sem dúvida, caracteriza a cultura contemporânea está muito longe de constituir um índice de democratização e de participação; pelo contrário, constitui um atributo daqueles que, à partida, detêm a parcela esmagadora do capital cultural.

Terminaria, assim, com uma nota em que regresso de algum modo às questões da cidadania e da exclusão que têm ocupado um lugar central nos nossos debates. Não se trata, com efeito, apenas de saber que estratos sociais consomem e produzem que tipo de cultura — um pouco à maneira de Bourdieu, procurando homologias entre posições de classe e

práticas culturais; trata-se, mais do que isso, de pensar de que modo a cultura ela própria define a estratificação social e, concomitantemente, as possibilidades de participação, e de que modo, por conseguinte, a desigual apropriação do capital cultural ou o desigual acesso a ele define hoje em dia identidades e posições de classe e condiciona as modalidades de mobilidade social. ■