

RECORTE - REVISTA DE LINGUAGEM, CULTURA E DISCURSO

Ano 5 – Número 9 – Julho a Dezembro de 2008

[início](#)

CRÍTICA CULTURAL, CRÍTICA SOCIAL E DEBATE ACADÊMICO E INTELLECTUAL

Roberto Henrique Seidel
UEFS

ABSTRACT – This article aims to discuss the role of cultural criticism on the analysis and understanding of contemporaneity. It starts from the concept of critical theory, which has ruled the epistemological scenario for such a long time, reaching the culturalist turn, when the concept of cultural criticism starts to be used continuously. Thus, this work intends to settle, from the establishment of theoretically valid criteria, what could be the pertinent role for a cultural criticism that is the basis for possible interventions in the world of life.

INTRODUÇÃO

Parece que a idéia da atitude crítica remonta ao período da Revolução Francesa, mais precisamente enquanto idéia de *crítica social*. Certamente que se deva ter por óbvio o fato de que a humanidade tenha tido, antes disso, alguma sorte de experiência intelectual e reflexiva que colocasse em questão a legitimidade de determinada sociedade em vigor. No entanto, essa experiência da crítica social, da teoria crítica da sociedade parece que ficou mais explícita a partir do séc. XVIII. Aliaram-se aí dois desejos: um, de conhecer e compreender o funcionamento da sociedade; outro, de transformar dada sociedade em vigor. No séc. XIX, o marxismo e a instrumentalização da disciplina da sociologia intensificaram a *teoria crítica*. Já em meados do séc. XX, a teoria crítica da sociedade incorpora o âmbito da cultura. Surge assim mais largamente empregado o termo *crítica cultural*.

O objetivo do presente trabalho é a tentativa de uma delimitação do que seria o exercício da atividade da crítica e da crítica cultural dentro de uma perspectiva produtiva. Não se pode considerar o conceito de crítica, nem tampouco o de crítica cultural como auto-evidentes. Uma confusão mental prontamente se estabelece no que se queira precisar o conteúdo expresso pelos conceitos. Essa confusão pode ser explicada parcialmente por conta do adicional do adjetivo “cultural” — visto a própria noção de cultura estar longe de ser consensual. Além disso, inquire-se acerca da tarefa hodierna da crítica

cultural. Procura-se responder esta questão a partir da argumentação de Nelly Richard (2002b, 177), segundo quem, no exercício da crítica cultural, tratar-se-ia de “criticar o desenho do presente”.

No presente artigo, enseja-se, pois, elucidar, dentro das possibilidades que permitam um trabalho dessa extensão, a) a visão crítica da Escola de Frankfurt, proporcionando uma panorâmica das concepções de crítica cultural ao longo das suas três gerações; b) a concepção de crítica cultural da esquerda petista brasileira, a partir de análise proposta por Marilena Chaui; e c) a concepção de crítica cultural trazida por Nelly Richard com base no exemplo do estudo da situação cultural da redemocratização do Chile.

1. TEORIA CRÍTICA E CRÍTICA CULTURAL: A ESCOLA DE FRANKFURT

A Escola de Frankfurt pode antes ser designada como um grupo constituído por filósofos, cientistas sociais, cientistas políticos e críticos da cultura em torno do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais) da Universidade de Frankfurt do que propriamente uma escola. Sem entrar aqui em pormenores, poderia servir como indício disso o fato de que ela é menos conhecida pela proposição de um escopo doutrinário ou de formações teóricas específicas — algo geralmente patente das escolas —, do que pelo desenvolvimento programático de uma teoria crítica da sociedade.

Mas o que significaria aqui teoria crítica da sociedade? Em seus princípios, a teoria crítica, em sua versão frankfurtiana, era uma tentativa, de viés fortemente marxista, de transformação da filosofia moral em crítica social e política. Nessa passagem, de forma geral, os traços ortodoxos — se quisermos: obsoletos — do marxismo foram tratados como dogmas e, portanto, descartados. Especificamente, parece que o pensamento de Georg Lukács também foi coadjuvante neste processo.

Numa primeira visada, dentro do contexto frankfurtiano, a teoria crítica é uma perspectiva que, na análise do devir da totalidade social, exerce *crítica da ideologia*. (E ideologia surge aqui como uma explicação sistemática ou sistemicamente distorcida da realidade, explicação que serve ou está a serviço da dissimulação e da legitimação de relações de poder assimétricas). Além disso, esta perspectiva crítica persegue uma consciência, uma compreensão aprofundada no que concerne ao surgimento da dominação e das relações de poder. Para tanto, quer-se elucidar e compreender os processos de produção e reprodução de sistemas de dominação. Mais do que isso, no entanto, deseja-se angariar elementos que contribuam à transformação das condições de vida dos sujeitos — trata-se, portanto, de exercer uma sorte de filosofia que, no final das contas, tem como horizonte fundir teoria e práxis; que deseja pensar e realizar a emancipação dos sujeitos. Desse desejo se depreende um programa para uma sociedade racional que possibilite aos sujeitos tudo aquilo de que eles necessitem e tudo aquilo que os deixe satisfeitos. Neste sentido geral, verifica-se, de saída, uma orientação que continua numa linha de pensamento comezinha no Ocidente: o sonho da autonomia iluminista, da liberdade, da igualdade e da fraternidade, da vida boa em comum no seio da sociedade. Enquanto esse sonho não for alcançado, haveria que existir o trabalho do pensamento crítico.

1.1 A primeira geração: crítica da razão instrumental e teoria crítica

A primeira geração consiste dos seguintes autores, que também foram relativamente difundidos aqui no Brasil: Walter Benjamin (1892 – 1940), Max Horkheimer (1895 – 1973), Herbert Marcuse (1898 – 1979), Theodor Wiesegrund Adorno (1903 – 1969), Erich Fromm (1900 – 1980), dentre outros. No desenvolvimento da primeira geração, três fases podem ser caracterizadas, a saber:

a) a primeira é o período de tempo desde a fundação do Instituto até o final dos anos 30 do séc. XX, confundindo-se com a obra de Horkheimer e geralmente denominada “materialismo histórico interdisciplinar”;

b) a segunda fase — a fase da “teoria crítica” —, afasta-se do marxismo em direção a um conceito mais abrangente de crítica;

c) a terceira diz respeito à fase da “crítica da razão instrumental” (“*Kritik der instrumentellen Vernunft*”) — ou ainda, da “crítica da racionalidade dos fins” (“*Kritik der Zweckrationalität*”) — e ocorre no momento em que os nazistas se encontravam no ponto máximo de exercício de seu poder (início de 1940).

Dessas três fases, a terceira vale ser observada mais proximamente, visto ela surgir como a mais importante para a história alemã. Acrescente-se, demais disso, que a primeira geração desenvolveu sua concepção de teoria crítica a partir da experiência da guerra, a partir do contexto dos totalitarismos nazista e fascista. Esta experiência do contato intenso com o totalitarismo nazista marcou profundamente a produção teórica e analítica, ainda mais que boa parte dos integrantes da escola era de origem judaica. A obra *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1996 [1941]), talvez seja a mais emblemática para este momento. Nela o fascismo/nazismo é encarado como uma exacerbação da *ratio*, da razão.

Nesta obra, Adorno e Horkheimer erigem a tese de que o iluminismo corporifica em si uma contradição, uma aporia. Os autores perseguem esse processo e reconhecem nele três momentos. Primeiramente, o ser humano mítico procura esclarecer, compreender o mundo; esta já é uma forma de esclarecimento, mas ainda não é a resposta correta. A resposta correta é alcançada apenas por intermédio do domínio da técnica; aqui o ser humano domina a natureza, inicialmente por meio da técnica. Aos poucos, no entanto, o esclarecimento vai se acoplar aos sistemas sígnicos, aos sistemas de representação; portanto, aloja-se na linguagem: na escrita e no número. Neste momento, no que o ser humano domina a realidade, ele torna-se autônomo; alcança-se o segundo momento. Quando se chega a este ponto em que o ser humano é autônomo, então surge a tentação, ou melhor, o ser humano é tentado a também exercer o domínio sobre outros seres humanos. Esta tentação é designada de *a sedução da razão instrumental*: tudo o que puder ser feito, será feito; ninguém poderá fazer nada contra isso. Contudo, neste momento — o terceiro momento —, o esclarecimento sofre um reverso, tal o pêndulo do relógio que chegou até o grau máximo de distensão (daí a idéia de dialética: vai e volta): o esclarecimento transmuta-se ele mesmo em um novo mito, pelo fato de que não mais é *questionado*. Esse momento ocorre quando o princípio da dominação da técnica não mais é questionado. Exemplo para a mitologização do esclarecimento é o fascismo/nazismo, visto como

movimento extremamente moderno, com o uso de uma técnica altamente desenvolvida para o exercício do poder e da dominação sobre outros seres humanos.

Nesse trajeto explicativo, os autores lançam mão do recurso à cultura da antiguidade clássica, contando uma parábola sobre o surgimento do mundo moderno. A viagem de Ulisses retornando do mundo mítico para o da racionalidade é encarada como metáfora exemplar. Razão aqui é compreendida como aquilo que pede ao ser humano que ele deixe tudo aquilo que é belo. Portanto, a via para a razão é assim delineada pela repressão dos próprios desejos — tal como Ulisses o faz. *O caminho para a modernidade é erigido pela dominação* — essa talvez seja a sentença que melhor sintetize a obra de Adorno e Horkheimer.

A idéia da “razão instrumental” (*der instrumentellen Vernunft*), também conhecida por “racionalidade dos fins” (*die Zweckrationalität*), não foi uma idéia nova. Ela já havia sido utilizada antes por Max Weber, que fez o diagnóstico de que o estado moderno e a economia capitalista haviam se transformado em meros subsistemas de uma maneira de agir instrumental e orientada nos fins. Ele falava de um “desencantamento” (*einer Entzauberung*) que gerava uma “perda de sentido” (*eine Sinnverlust*); falava de desenvolvimento técnico que trazia “perda de liberdade” (*Freiheitsverlust*), bem como de uma sociedade que prendia o ser humano dentro de uma “gaiola de aço” (*in einem stahlhaften Gehäuse*).

1.2. A segunda geração: crítica da modernidade

Será por este viés — pelo viés da crítica da modernidade — que dá continuidade o trabalho de Jürgen Habermas — representante mais importante da segunda geração da Escola de Frankfurt. Habermas constata que tratar-se-ia antes de uma crise entre o indivíduo — portanto, entre o sujeito — e a sociedade. Ele esboça a crise da seguinte forma:

A influência racional e o domínio técnico de uma natureza desmitificada é institucionalizada de tal forma na sociedade capitalista que os indivíduos renegam a sua própria subjetividade e precisam reprimir a espontaneidade de sua natureza interna: os sujeitos atrofiam. Eles, afinal de contas é por causa deles que foi empreendida a desmitificação, a coisificação e o jugo da natureza externa, se tornam tão alienados de sua própria natureza que cada vez fica mais difícil distinguir avanços, na medida em que a razão instrumental for encarnada de forma cada vez mais abrangente em uma sociedade sempre mais penetrantemente administrada
(HABERMAS, 1995, 452, tradução nossa).

Habermas aproxima-se novamente das concepções marxistas, o que ele também tem em comum com Herbert Marcuse. Os primeiros escritos de Habermas ocorrem no contexto do movimento estudantil do final dos anos 60 do séc. XX. De forma geral, as seguintes perguntas interessam a Habermas de forma especial: — Como se pode assegurar uma democracia estável? Quais são as pressuposições necessárias para tal? São perguntas que ainda carregam na memória o nazi-fascismo, assim como também demarcam uma posição de continuidade com respeito à preocupação para que não se repitam na história

da humanidade regimes totalitários. Para tanto, há que fundamentar melhor os pressupostos da democracia estável.

Habermas, na procura por respostas a estas duas perguntas acima colocadas, principia uma obra que se tornou cada vez mais abrangente. Na procura dessas respostas, ele mobiliza não só a tradição filosófica alemã, mas também trava intensos debates com representantes das teorias pragmáticas provindas dos EUA — principalmente com o filósofo Richard Rorty (1991) —, com os pós-estruturalistas franceses, bem como com teóricos representantes de formações teóricas cognitivistas, semióticas e lingüísticas, em suas mais diversas expressões.

Alguns debates travados pelo trabalho crítico do pensamento de Habermas — enquanto expressão do que poderíamos chamar de *debates acadêmicos* — valem a pena ser elencados (v. tb. SEIDEL, 2001, 69-84):

a) contra a teoria do sistema de Niklas Luhmann — e dessa forma também contra a teoria autopoética da sociedade e do direito, de orientação cognitivista (v. NEVES, 2000) —, Habermas desenvolve a *teoria do agir comunicativo* (*die Theorie des kommunikativen Handelns*) e a *ética do discurso* (*die Diskursethik*). Neste contexto, ele contrapõe ao “sistema” o conceito de “mundo da vida”, sendo que simultaneamente fala de uma racionalidade do sistema (portanto, uma racionalidade técnico-estratégica) e de uma razão comunicativa;

b) com Jean-François Lyotard trava um debate intenso acerca da emergência do pós-moderno. Trata-se aqui principalmente da questão acerca do fato da modernidade já ter se extinguido ou não — esse debate começa no final dos anos 70 e entra pelos anos 80. Lyotard (1986) defende uma posição contra-iluminista, de cujo ponto de vista toda a tradição da modernidade é encarada como sendo nada mais que algumas metanarrativas (*metarécits*). Habermas, em contraposição, deseja manter as pressuposições do iluminismo ocidental, porque entende que o atalho irracionalista não é defensável. — Note-se que Habermas imputa a via irracionalista a Lyotard e a outros representantes do pós-estruturalismo francês, especialmente a Foucault e a Derrida, e aos “escritos esotéricos” desses autores, bem como às formações teóricas acerca do pós-moderno oriundas dos EUA. Habermas, neste sentido, quer manter a razão iluminista com todos os seus problemas, por entender que somente ela pode fundamentar uma ética que seja eficaz contra o cientificismo;

c) juntamente com Karl-Otto Apel, Habermas persegue uma reorientação no âmbito da filosofia, a qual, em suas palavras, ter-se-ia “auto-demitido”. Este projeto, no entanto, foi mais difundido por Apel sob o lema da “transformação da filosofia” (v. APEL, 1986, 1987, 2000a, 2000b). No lugar da filosofia, Habermas coloca a sua esperança na antropologia cultural. Nisso ele tinha algum grau de razão, visto que a terceira geração de frankfurtianos procede, em sua maneira de trabalhar, de uma forma que poderíamos denominar de “culturalista”, na medida em que a teoria crítica da sociedade vai ser compreendida mais para uma teoria crítica da cultura, como crítica cultural.

Mas há outros vetores de força em movimento. Segundo observa Featherstone, a discussão da cultura no âmbito do espaço político e social remonta à própria instrumentalização e ao desenvolvimento, no séc. XIX, da disciplina da sociologia. Essa divisão artificial entre o político e o social — e dever-se-ia acrescentar ainda o econômico — vai dar origem às três disciplinas autônomas uma em relação à outra da política, da sociologia e da

economia. A sociologia demarcava o seu âmbito de atuação, concebendo como o seu tema fundamental quase que exclusivamente o estado nacional em sentido estrito. Essa compreensão, contudo, vem sendo paulatinamente superada no último quartel do séc. XX, argumentando-se mais por “uma ciência social histórica”, que reunifique esses três âmbitos e ainda inclua a história. Contudo, segundo essa noção provinda do séc. XIX, para a sociologia, “a sociedade era considerada como um substrato de hábitos e costumes que mantinham o povo unido” (FEATHERSTONE, 1999, 9). Essa compreensão nos sói conhecida e a semelhança com conceituações originárias de outras séries, tais como a de identidade simbólica, é auto-evidente — mais uma variação do mesmo tema? Além disso, esse conceito de sociedade estaria mais para o que hoje no senso comum chamaríamos de cultura; daí fazer sentido o uso do termo crítica cultural, ao invés de teoria crítica da sociedade, ou meramente teoria crítica.

Há que se levar em consideração, no entanto, que o interesse pela cultura, do ponto de vista dos estudos da sociologia, nas décadas de 60 e 70 do séc. XX, dentro do contexto dos estudos sobre as distintas formas de industrialização, em torno da tese da convergência industrial e, principalmente, dentro do lastro da teoria da pós-industrialização, era apenas *pseudo*-interessado. Isso ocorria por conta do fato de que esses posicionamentos meramente empreendiam uma subordinação da cultura ao desenvolvimento estrutural. Dessa forma, a questão do relacionamento entre a cultura e a atividade prática era desconsiderada, descartada. Isso hoje nos surge como um empobrecimento: “o empobrecimento consiste sobretudo na subordinação progressiva da cultura até [ela] se tornar um epifenômeno da estrutura” (ARCHER, 1999, 110).

A partir dos anos 70 do séc. XX, mais ou menos generalizadamente, e justamente à medida que é decretado o “fim” da sociologia, coloca-se mais enfaticamente que *respiramos signos*, que tudo em nossa volta é linguagem e, portanto, culturalmente construído — um *constructo* cultural — e assim também, seguindo o raciocínio, relativo. O relativismo cultural perpassa várias séries do conhecimento, desde a antropologia até uma parcela da filosofia. Na política, o relativismo vai gerar a *terceira via*. Vai assim no sentido de uma crescente *estetização da política* e do espaço político, do espaço da *polis* mesma. A *polis* torna-se arena em que se digladiam, em disputas discursivas, aqueles por Beatriz Sarlo (1994) tão bem caracterizados como *poderes oblíquos*.

Neste sentido, por um lado, é possível divisar uma linha de pensamento que parte da crítica da sociedade desde o séc. XVIII, passando pela proposição de uma teoria crítica (da sociedade) ainda no séc. XIX, para chegar a uma crítica (mais propriamente) cultural em meados do séc. XX; por outro, o uso da expressão crítica cultural pode levar a falácias operacionais, na medida em que seja projetado no conceito um grau superlativizado de relativismo cultural. Portanto, no segundo caso, não mais seria possível o sonho iluminista da vida boa em comum no seio da sociedade (relembre-se: a crítica sempre estaria a serviço deste ideal), já que, por conta da diluição da verdade em relativismos, não mais seria possível divisar o que em cada caso significaria “a vida boa em comum no seio da sociedade”. Aqui o trabalho do pensamento crítico pode sucumbir ou facilmente ficar a serviço de falácias ideológicas.

1.3. A terceira geração: da crítica do pós-moderno ao “outro da justiça”

Para nos atermos à parcela da sociologia que pretensamente “escapou do falecimento”, consideremos o pensamento da chamada terceira geração da Escola de Frankfurt — ainda pouco conhecida no Brasil — que muito deve à discussão em torno das teorias estético-culturais do pós-moderno, bem como ao pensamento da diferença elaborado fora do contexto europeu ou norteamericano. A essa terceira geração de frankfurtianos pertencem principalmente as figuras de Axel Honneth (2000), Ingeborg Maus (2000) e Hans Joas. Honneth é, desde 2001, o novo diretor do *Institut für Sozialforschung*, do Instituto de Pesquisa Social. O que distingue essa terceira geração de pensadores é que ela novamente se volta à teoria crítica. Enquanto que a primeira geração de frankfurtianos — a de Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin — se ocupava do conflito entre natureza e “razão instrumental” e a segunda geração — de Habermas — tratava preponderantemente o desencaixe entre “sistema” e “mundo da vida” ou se detinha à análise do controle social através das “instituições disciplinares”, no sentido de um Foucault — todas essas formulações sendo tributárias de correntes marxistas e weberianas da teoria crítica, concentrando-se, portanto, na profundidade e na dinâmica estrutural das sociedades —, a terceira geração coloca sua ênfase nos “grupos sociais”, pois são eles que são prenes das forças motrizes efetivas do *transcurso* histórico.

Essa terceira geração de frankfurtianos também não se funda mais em categorias universais, tendência tão presente — quase que um vício — na tradição do pensamento germânico. De forma geral, são características as seguintes idéias (v. tb. SEIDEL, 2007, 122-3):

- a) é necessário encarar o “outro concreto” — olhar nos olhos do outro enquanto ser, diríamos —, e não *postular* um outro universal;
- b) a razão tem um caráter pluralista — considera-se, assim, *abertura* para outras racionalidades;
- c) as pressuposições éticas não que ser compreendidas de forma *substantiva* — pois o que há de objetivo são sujeitos;
- d) a aplicação de normas será sempre contextual.

Neste sentido, Honneth (2000) propõe uma *gramática dos conflitos sociais*, cujas constantes normativas daí resultantes é que permitirão a crítica social. Em outras palavras, crítica social somente será possível na medida em que o crítico dominar as *figuras retórico-discursivas* — os *tropoi* — que regem os conflitos sociais. Considera-se assim que a possibilidade de os sujeitos sentirem e expressarem seus próprios desejos e suas próprias necessidades; que a possibilidade mesma dos sujeitos compreenderem que eles podem ser alguém — a possibilidade de ser cidadão —, depende em grande medida do desenvolvimento de fatores subjetivo-estéticos, tais como o sentimento de autoconfiança, de consciência da própria dignidade e da consciência de si enquanto sujeito (cf. ANDERSON, 2001, 10).

Outros pontos relevantes nas concepções desses frankfurtianos são:

- a) a consideração da dimensão estética dos sujeitos — que de qualquer forma sempre esteve presente nas formulações dessa escola;
- b) a colocação da “sensibilidade” como categoria central — o que leva a formulações de cunho inter e transdisciplinar, mediante inclusão de outras disciplinas ou séries, tais como psicanálise, pragmatismo e mesmo dos *Cultural Studies*;
- c) a pesquisa daquilo que se chama de “o outro da justiça” (*des Anderen*

der Gerechtigkeit) — mediante a inclusão ou por inspiração em formulações teóricas, tais como as de Hegel, Adorno, mas também por meio de combinatórias teóricas de autores distintos, tais como Nietzsche, Derrida, Lyotard, Foucault — coloca luzes sobre o papel da “experiência estética” na era contemporânea;

d) daí decorre que se arrecada potencial emancipatório à estética e à sensibilidade.

Desses fatores, depreende-se, sobressai um “programa” de superação da clássica divisão disciplinar tripartite em filosofia teórica (i. e., a filosofia mesma), filosofia prática (i. e., a política) e estética (i. e., as artes). Crítica social, destarte, materializa-se na medida em que a objetividade dos sujeitos é percebida a partir de um ponto de vista substantivo: a sensibilidade estética dos sujeitos se expressa em meio a embates simbólicos e ideológicos intra e intergrupalmente; a possibilidade da crítica social e/ou da crítica cultural só será efetiva a partir de um ponto de vista relacional; não sendo possível postular uma ética universal, a pergunta pela questão da “vida boa em comum no seio da sociedade” pode suscitar respostas diversas; ao relativismo terá que ser contraposto uma idéia de razão plural.

2. CRÍTICA CULTURAL SEGUNDO O PONTO DE VISTA DA ESQUERDA BRASILEIRA

Marilena Chaui, na apresentação ao seu *Cidadania cultural: o direito à cultura*, leva a questão do exercício da crítica cultural para o âmbito da gestão da coisa pública, notadamente, ao fazer uma diagnose “da constante dificuldade dos dirigentes petistas em relação à cultura” (2006, 9). Nesta obra, a autora — ademais já conhecida por suas inserções pelo âmbito da cultura, da crítica cultural e política (v. CHAUI, 1987; 2000), bem como pelo seu exercício enquanto dirigente política, na qualidade de secretária de educação de São Paulo na gestão Erundina, ou ainda como uma das ideólogas do Partido do Trabalhadores (PT) — traz outros aportes teóricos importantes para a definição da crítica cultural, a saber, o pensamento de Hannah Arendt, o de Antonio Gramsci e o de Raymond Williams.

Nesta apresentação a textos sobre questões culturais atuais do Brasil, a autora sintetiza, de forma clara, algumas das posições sobre as quais a intelectualidade de esquerda — e por extensão, a intelectualidade dirigente de esquerda — ancora o seu exercício de crítica cultural e, depois da assunção ao poder, o seu exercício político no âmbito cultural. — Aqui, contudo, é preciso delimitar bem que a autora se refere explicitamente à esquerda petista. A autora constata que, ao aceitar os padrões comuns da comunicação do marketing político, a esquerda petista passou a ganhar eleições, ficando, no entanto, acorrentada aos discursos e ataques da direita, visto que passou a falar a mesma linguagem dessa mesma direita.

A autora parte da distinção entre as posições de direita e de esquerda com respeito ao exercício da crítica social e/ou cultural. De saída verifica que a comunicação rápida, direta e persuasiva é difícil para a esquerda e fácil para a direita. Isso ocorreria porque, para a direita, “basta repetir idéias e valores que formam as representações dominantes da sociedade”, de forma a reiterar o senso comum, “pois os interlocutores já estão identificados com os conteúdos

dessa fala” (CHAUI, 2006, 7-8). Para a esquerda, a dificuldade é imensa, porque é necessário que o pensamento e o discurso realizem quatro tarefas sucessivas, senão simultâneas, a saber:

- a) desmontar o senso comum social;
- b) desmontar a aparência de realidade e verdade das condições e práticas sociais, a aparência sobre a qual a fala da direita e a compreensão dos demais agentes sociais se funda;
- c) na seqüência, é necessário reinterpretar a realidade, revelando “seus fundamentos secretos e suas operações invisíveis”, de modo a compreender e explicar a sociedade e a política;
- d) para, por último, “criar uma fala nova, capaz de exprimir a crítica das idéias e práticas existentes, capaz de mostrar aos interlocutores as ilusões do senso comum e, sobretudo, de transformar o interlocutor em parceiro e companheiro para a mudança daquilo que foi criticado” (CHAUI, 2006, 8).

Conclui-se daí que, para a direita, basta reproduzir o senso comum por ela mesmo produzido, enquanto que, para a esquerda, resta o trabalho da prática e do pensamento críticos, trabalho encarado como reflexão acerca do sentido das ações sociais em direção à abertura para as transformações do existente. Neste sentido, Chauí é enfática:

O laço que une esquerda e cultura é indissolúvel porque é próprio da esquerda a posição crítica, visando à ruptura das condições estabelecidas, nas quais se reproduzem a exploração e a dominação, assim como lhe é próprio afirmar a possibilidade da justiça e da liberdade, isto é, da emancipação, por meio da prática social e política. Para a esquerda, a cultura é a capacidade de decifrar as formas da produção social da memória e do esquecimento, das experiências, das idéias e dos valores, da produção das obras de pensamento e das obras de arte e, sobretudo, é a *esperança racional* de que dessas experiências e idéias, desses valores e obras surja um sentido libertário, com força para orientar novas práticas sociais e políticas das quais possa nascer outra sociedade. (CHAUI, 2006, 8-9, grifo da autora)

Neste sentido, a interpretação crítica das práticas sociais e políticas — i. e., o desvelamento das aparências — apresenta-se como “paixão transformadora e desejo de criação”, sendo a cultura o âmbito que permite à esquerda mostrar aquilo que está por trás da luta de classes, de forma a se contrapor à história oficial que celebra os dominantes, buscando a história dos trabalhadores, as suas memórias, os seus valores, as suas próprias formas de simbolizar. Em sua análise da maneira como a esquerda petista lida com a cultura, Chauí constata que cultura é concebida a partir de três aspectos, quais sejam:

- a) *cultura como saber de especialistas* — apenas alguns fazem ou possuem, outros recebem passivamente; reconhece aqui a “ideologia da competência”, segundo a qual alguns sabem, por isso mandam, enquanto que outros não sabem, por isso obedecem;
- b) *cultura como belas-artes* — como literatura, cinema, artes plásticas, música, etc., cultura como algo peculiar de pessoas com talento ou de pessoas que receberam formação específica para isso; aqui cultura é “exposição de resultados”, espetáculo, tornando-se lazer e entretenimento;
- c) *cultura como instrumento de agitação política* — aqui ocorre a junção

de a) e b): o saber e as artes são incumbidos de produzir mensagens de persuasão para a conscientização das massas; aqui cultura surge como marketing a serviço de algo considerado como não-cultural, notadamente, da política.

A partir desse mapeamento das concepções de cultura no interior da esquerda petista, a autora constata um paradoxo: ao invés de “tomar a cultura como uma das chaves da prática social e política da esquerda, os dirigentes petistas deixam de lado a dimensão crítica e reflexiva do pensamento e das artes e simplesmente aderem à concepção instrumental da cultura, própria da sociedade capitalista” (CHAUI, 2006, 9-10). Neste contexto, Chauí constata uma leitura divergente, senão incorreta, de Gramsci. Ao invés de compreender a luta pela *hegemonia* como a proposição de uma mudança na e da cultura — i. e., a proposição de uma *nova cultura* —, o que se faz é a instrumentalização da cultura para os embates políticos. Para Gramsci, trata-se de encarar a própria luta pela hegemonia como o processo histórico de colocar em prática uma *cultura política*. Resumindo, a autora o expressa assim: “nas esquerdas brasileiras, a luta pela hegemonia transformou-se em atuação *pedagógica* (ensinar a verdade às massas), *propaganda* (convencer as massas) e produção do *sentimento identificador* (a consciência de classe autêntica e correta)” (CHAUI, 2006, 10, grifos da autora). Um dos equívocos que daí resulta é a compreensão da *cultura popular* como a forma como as classes populares fazem a recepção das belas-artes burguesas, ao invés de compreender, segundo Gramsci, as culturas populares dentro dos processos das lutas sociais e políticas.

Em sua análise da postura de crítica cultural das esquerdas brasileiras, Chauí ainda se reporta a Raymond Williams e a Hannah Arendt. Do primeiro aproveita o exame das mutações conceituais em termos como indústria, democracia, classe, arte e cultura; da segunda utiliza a expressão “filistinismo burguês”, que vai ser usada para caracterizar o prisma pelo qual os dirigentes petistas tendem a considerar a cultura; desconsiderando, portanto, essa esperança racional de transformação das condições de vida a partir do exercício da crítica cultural.

Em comparação com as distintas posições dos frankfurtianos, que, como vimos, ora estão mais próximas, ora mais afastadas das concepções marxistas, percebe-se que a autora dá grande ênfase à questão da luta de classes. Isso poderia, nos tempos da imputada obsolescência do escopo marxista, soar como um discurso anacrônico. Certamente que isso é um risco. No entanto, parece que é justamente neste aspecto em que pode residir a ambivalência constatada na postura de crítica cultural adotada pelo recorte estudado (a esquerda petista). Arriscaria aventar aqui, como hipótese, que esta esquerda, ao chegar ao poder, afasta-se do lastro teórico importante, segundo a autora, para o exercício da crítica cultural (Marx — se bem que este não nomeado —, Antonio Gramsci, Raymond Williams e Hannah Arendt). Em sua análise da postura de crítica cultural utilizada pela esquerda, seja enquanto prática analítica, seja enquanto prática política em sentido restrito — i. e., enquanto fundamentação dos critérios nos quais a gestão da coisa pública se orienta em suas tomadas de decisão —, transparece algo que não é nomeado, mas que certamente diz algo sobre a maneira de fazer crítica social e cultural e sobre a forma de fazer a transformação social por intermédio da gestão da coisa pública a partir desta crítica anterior. Parece que aqui há um abismo, que talvez não seja somente da esquerda petista. Essa análise, contudo, extrapolaria o nosso intento aqui, que antes é a procura por uma definição operativa da atividade de crítica social e/ou cultural do que observar como o

resultado dessa crítica gera aquilo que vem sendo chamado de *agência*. Apesar de não poder ser relegado ao esquecimento, o tema da agência deve merecer um estudo posterior, até porque, apesar de altamente elucidativo, o recorte de estudo de Chauí é inusitado, visto que a atividade de crítica social e cultural vai agir principalmente no âmbito da linguagem, no sentido de mobilizar energias criadoras para a transformação do que foi analisado criticamente. Isso equivaleria a dizer que as funções da crítica e da operacionalização da crítica no âmbito da transformação e da re-conformação do real, de forma geral, não são exercidas pelos mesmos estratos sociais e/ou profissionais. A própria autora, após a sua experiência como gestora pública, manifestou alhures esta situação desconfortável e descompassada.

3. “CRÍTICA ACADÊMICA E DEBATE INTELLECTUAL”

Como terceiro ponto de vista interessante em nosso intuito de demarcação do que seria crítica cultural, gostaríamos de nos deter no pensamento de Nelly Richard, assim como expresso nos dois últimos ensaios da obra *Intervenções críticas*, designados sob a rubrica “Crítica acadêmica e debate intelectual”. O primeiro dos textos desta parte (“Resíduos e metáforas”) é a introdução à obra de mesmo nome, lançada no Chile em 1998, com o subtítulo descritivo: *ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición. A autora precisa, logo de saída, o locus da enunciação de sua análise: “certas regiões de tensões e conflitos da transição democrática chilena”. Além disso, observa que essas regiões são*

mais bem *residuais*, uma vez que assinalam formações instáveis de depósitos e sedimentações simbólico-culturais, onde se juntam as significações estilhaçadas que tendem a ser omitidas ou descartadas pela razão social. Trata-se de fragmentos de discursos julgados insubstanciais pelas rígidas categorizações do saber disciplinar. (RICHARD, 2002a, 175, grifo da autora)

Assomam aqui duas constatações interessantes e, ao meu ver, originais: a existência de regiões residuais e a existência de discursos julgados insubstanciais pelo saber acadêmico. A idéia do residual, apesar de não citado pela autora, sabemos vir de Raymond Williams que, na obra *Cultura* (2000), defende que, em toda sociedade, há elementos culturais residuais e emergentes em constante conflito. No entanto, a autora propõe uma reorientação para este conceito, transformando-o em hipótese crítica, na justa medida da insubstancialidade imputada pelo saber compartimentado aos discursos que ela se propõe a tratar criticamente. Senão vejamos:

O “residual”, como hipótese crítica, conota o modo pelo qual o secundário e o não-integrado são capazes de deslocar a força da significação para os limites mais desfavorecidos das escalas de valor, sociais e culturais, com o objetivo de questionar suas hierarquias discursivas a partir de posições laterais e descentramentos híbridos. (RICHARD, 2002a, 175)

O trabalho crítico da autora parece querer romper com aquele “filistinismo

burguês” — de que falam Arendt e Chauí —, rumo às “estranhezas”, rumo às “obliquidades da linguagem”, na medida em que acredita ser necessário defender o “segredo destas opacidades e refrações, contra a tirania lingüística do simples e do direto”, exercida por uma sorte de comunicação massiva que não deixa mais espaço para a fabulação, para o poético-narrativo das ambigüidades do sentido. A pergunta que norteia essas por ela assim chamadas “rupturas de plano” soa da seguinte forma: “como escapar da obviedade de um presente já dado, que pretende suturar todos os intervalos de não-identidade, de reserva ou diferimento, de mal-estar, que separam o dado *tal qual* a ser lido daquilo que resiste aos automatismos de signos de uma realidade predefinida?” (RICHARD, 2002a, 177, grifo da autora).

Não se trata de fazer *crítica contestatória*, que faria simplesmente inversões de significados usando uma lógica já pré-fixada de racionalidade e argumentação; trata-se antes de *criticar o desenho do presente*, de criticar seus modos lógicos e retóricos de funcionar, explorando “as diagonais que olham em direção às regiões menos regulares e concertadas — mais desconcertantes — do entorno” (RICHARD, 2002a, 177). Desse modo, o fito é fazer surgir, desses recortes e dessas junções que o trabalho crítico empreende, “um certo olhar crítico que aspira a ser menos familiar e reconhecível que o olhar proveniente das disciplinas organizadas” (RICHARD, 2002a, 178).

E, tal como Honneth (2000), que sugeria uma *gramática dos conflitos sociais*, Nelly Richard fala de uma *gramática de circulação das mensagens dominantes*, para dar conta das deficiências dos discursos sociológicos e das comunicações de massa com respeito às operações de ressemantização que ocorrem nas culturas populares. Com isso vai para além da posição do “filistinismo” e da posição que considera apenas a questão do consumo simbólico.

Como pressupostos gerais, se assim se pode dizer, Richard fala em estética, em cultura e em política. A *estética* é vista como gestos e marcas que perpassam “as práticas significantes com sua vontade de forma”, i. e., desejo de modelagem expressiva. *Cultura* é encarada como “figurações simbólicas em cujo teatro sujeitos e linguagens vão desenvolvendo variantes interpretativas, que abrem o real a deslizamentos plurais”. *Política* é vislumbrada enquanto as “codificações de poder, as lutas e os antagonismos em torno da definição — violenta ou contratual — do social”. Veja-se como a autora o expressa:

Ao dizer “estética”, “cultura” e “política”, não falo de séries isoladas e nem de regiões separadas, que o ir e vir de uma certa reflexão crítica poderia, eventualmente, juntar para completar o marco de leitura requerido por seus objetos, mas da intercalação destes planos em constante jogo de atrações e refrações, no interior de um mesmo olhar confuso e perturbado por essa tensão.

(RICHARD, 2002a, 175-6)

Richard também não deixa de perceber os impasses, as agudas perguntas que são colocadas com respeito à situação do *discurso crítico* e da *prática intelectual*. Neste sentido, distingue a crítica cultural, assim como surgiu e foi articulada no contexto do Chile, de outros projetos transdisciplinares, como os estudos culturais. Além disso, chama ainda atenção para as contradições acadêmicas, em meio à burocratização de um saber meramente de consumo prático, bem como ainda para uma dimensão do trabalho crítico prestes a ser “liquidado pelo reducionismo da indústria do *paper*” (RICHARD, 2002a, 182), notadamente a dimensão crítico-reflexiva do ensaio enquanto escrita.

Neste sentido, defende também uma volta ao texto, não de forma auto-referencial, mas como forma de buscar na superfície da página a conflitividade do social e garantir essa dimensão crítico-reflexiva do ensaio.

E eis que se impõe a questão: “como reorientar não só a *função* mas também o *desejo* da crítica cultural, da crítica da cultura, em circunstâncias tão adversas à reflexividade do pensar?” (RICHARD, 2002b, 188, grifos da autora). Dentre essas circunstâncias adversas, ela coloca, dentro da academia, as novas fórmulas de transdisciplinaridade e a crise das disciplinas tradicionais, mediante uma neoliberalização do conhecimento, com ênfase em saberes operativos estimulados pela globalização capitalista e, fora da academia, uma tecnocratização do social, que suprime a conflitividade do âmbito político-ideológico, gerando o desaparecimento da “figura intranquã do intelectual crítico”, que está sendo substituído — ou já o foi — pelo “neutro e quieto profissionalismo do especialista”.

O conceito de crítica cultural, mais claramente colocado no segundo ensaio, soa da seguinte forma:

Ao dizer “crítica cultural” quero precisar que não confiro a esse rótulo nenhuma programaticidade, apenas o utilizo como um recurso estratégico: de demarcação posicional de uma prática crítica cujas apostas e desafios devem se entender conjuntamente: uma crítica em ação e em situação.
(RICHARD, 2002b, 188)

Dentro desse contexto geral, a autora define o surgimento da *crítica cultural* no Chile:

Na década de oitenta, o termo “crítica cultural” designava, exploratoriamente, um tipo de exercício teórico e crítico que cruzava, desordenadamente, a crítica literária, a teoria da arte, a filosofia, a sociologia da cultura, a análise ideológica e a crítica institucional. Chamávamos “crítica cultural” a essa mescla de referentes teóricos informais que extravasava, heterodoxamente, as vigiadas fronteiras do saber acadêmico para circular sem marcos de referência institucionais, quase à intempérie.
(RICHARD, 2002b, 189)

Apesar de não querer conceder uma definição precisa, essa demarcação posicional se torna clara quando da pergunta pelas operações da crítica cultural, pela forma do proceder. Neste sentido, a crítica cultural possui uma grande energia de “desenquadramento” justamente sobre o papel da crítica acadêmica, visto esta ter que se mover dentro do esquema da grade curricular. Esse desenquadramento da crítica cultural teria, segundo a autora,

como fundo de contraste a grade curricular das teorias e das disciplinas que compõem a paisagem universitária (...) atualmente globalizada pelas máquinas de reprodução acadêmico-metropolitanas, que nos falam entusiasticamente das transformações do saber que realizam projetos como os estudos culturais. (RICHARD, 2002b, 197)

E eis que a autora coloca a pergunta, altamente interessante: a crítica cultural, da forma como praticada no Chile e em outros contextos latino-americanos, essa crítica cultural “se reconhece nesta nova paisagem internacional dos ‘estudos culturais’, consagrada pelo leitmotiv da

transdisciplinaridade?” Aqui a autora procura por novos mapas epistemológicos que necessitam de novas políticas epistemológicas. A sua análise vai desde a irrupção do campo da “teoria”, nos anos 60 do séc. XX, uma irrupção transversal que desestabilizou o cânone acadêmico, passando pelos gêneros ensaísticos do tipo “livros mesclados” (em conceituação de Beatriz Sarlo), indo até a análise da nova paisagem acadêmica desenhada, já em fins dos anos 70, por Jean-François Lyotard em seu *A condição pós-moderna* (1986).

E, a exemplo de outros pensadores e críticos latino-americanos — tais como Michel Zaidan Filho (2004), que fala da “condescendência pelos pobres dos chamados estudos culturais em sua vertente norte-americana”, e Maria Elisa Cevalco (2003), que busca a tradição culturalista de esquerda de Raymond Williams e localiza uma tradição de crítica cultural no Brasil —, Nelly Richard tende à rejeição da mera assimilação da crítica cultural com os estudos culturais, assinalando que a crítica cultural teve — e tem — que

disputar com aqueles saberes executivos que relegaram como *desperdício* tudo o que falava das escavações da memória: as falhas e os lapsos de corpos e representações deterioradas. Somente se exibirmos as marcas de oposição e indisposição, que constroem certos discursos críticos que não querem se colar aos vocábulos do uniforme e do conforme, é que conseguiremos instalar um debate em torno do que se entende por *crítica, cultura e política*, com cada um dos saberes que respondem — divergentemente — ao mesmo chamado de cruzar as disciplinas. O simples pluralismo transdisciplinar dos estudos culturais não pode dissolver uma das regiões de antagonismos, em torno da qual gira a crítica cultural: aquela que coloca em conflito definições opostas da palavra “cultural”. (RICHARD, 2002b, 202, grifos da autora)

E, como arremate final, ao invés da performatividade combinatória da soma, a crítica cultural prefere a *torsão*, a ruptura, potencializando as regiões de revolta e insubordinação:

...à *diversidade como transação e negociação* (como intercâmbio pragmático de signos, que se valem da reciclagem para se tornarem funcionais para as combinatórias da soma) a crítica cultural prefere a *diversidade como antagonismo e confronto*: como desejo de não apagar os vestígios da irreconciliação com os quais certas marcas — de identidade, de saber, de linguagem etc. — se opõem ao desejo de traduzibilidade total, com o qual o suave pluralismo relativista do sistema de mercado anula as diferenças intensivas, diferenciadoras. (RICHARD, 2002b, 203-4, grifos da autora)

CONCLUSÃO

A cunho de conclusão resta chamar a atenção para o fato de que, apesar de a idéia de crítica social estar intimamente ligada à emergência da

modernidade, bem como ao desenvolvimento da idéia de esclarecimento no Ocidente ao longo dos séc. XVIII, XIX e XX, a função da crítica parece mais afim ao pensamento de esquerda. Pelo menos é o que se depreende da análise das posições acima. Além disso, também exsurge como auto-evidente o fato de que não é possível conceber crítica social e crítica cultural sem manter certos pressupostos iluministas.

Nesta linha de raciocínio, uma conclusão provisória, de âmbito bem geral, poderia soar da seguinte forma: no trabalho crítico — o que vale também para a crítica cultural —, como premissa, é necessária a vontade de dizer algo; sem essa vontade, parece que os discursos não existem. Aí, duas vontades são comuns: a vontade de manutenção e a de transformação; o discurso de direita e o de esquerda. Ambas essas vontades, no entanto, agem no âmbito da linguagem e da significação.

Uma posição crítica, no momento atual, pode manter essas idéias gerais modernas, iluministas, lidando de forma apropriada com questões atinentes à técnica e à tecnologia. Far-se-ia assim frente a caminhos eticamente não-aceitáveis. Mas não só isso: ter-se-ia também a possibilidade de construir essa ética democraticamente entre os diversos grupos que hegemonicamente lutam pela primazia do poder de decisão sobre a vida das pessoas, das coletividades — da sociedade, em suma. A atitude crítica frente ao mundo cultural é também uma luta por emancipação, uma luta pela construção daquela vida boa em comum no seio da sociedade, a qual sabemos hoje plural, e por isso mesmo precisa ter assegurada a convivência democrática em meio ao respeito à diferença e ao diverso.

Em tempos em que se constata o silêncio dos intelectuais e a emergência de intelectuais burocratas, parece pertinente lembrar esse percurso do pensamento crítico e da teoria crítica para fazer frente a uma sorte de criticismo meramente profissional, isento, asséptico, mas descomprometido com qualquer tipo de transformação da conjuntura atual do presente. Neste sentido, a posição trazida por Nelly Richard parece interessante, na medida em que ela localiza a possibilidade da crítica também fora da tradição acadêmica, colocando, como pressupostos gerais, se assim se pode dizer, não disciplinas ou ramos disciplinares, mas “intercalações de planos” — do estético, do cultural e do político — que, no trabalho crítico, movem-se num ir e vir, num jogo de atrações e refrações, instaurando um olhar perturbado e confuso, gerando uma tensão. O trabalho da crítica cultural, na medida em que mobiliza essa movência, passa a ser uma crítica em ação e em situação. Além disso, Nelly não deixa de chamar a atenção para os impasses da crítica acadêmica, das condições de produção do discurso crítico e da prática cultural, ressaltando a dimensão crítico-reflexiva do ensaio enquanto escrita que dá suporte à atividade da crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADORNO, Theodor Wiesegrund e HORKHEIMER, Max. O conceito de iluminismo. In: _____. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Texto originalmente integrante da *Dialektik der Aufklärung*, publicado pela primeira vez em 1941.)

ANDERSON, J. A opressão invisível. *Folha de São Paulo*; Caderno Mais!, n. 493, 22 jul. 2001, p. 8-13. (Edição original em *Intellectual History*

Newshwttter, tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves.)

APEL, Karl-Otto. Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. *Concordia*, n. 11, 1987, p. 2-23.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia, v. I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000a.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia, v. II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000b.

APEL, Karl-Otto. Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie (Interview). *Concordia*, n. 10, 1986, p. 2-25.

ARCHER, Margaret S. Teoria, cultura e sociedade pós-industrial. In: FEATHERSTONE, Mike. (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Trad. Atílio Brunetta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 109-132.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.

CHAUI, Marilena. Apresentação: cultura política e política cultural. In: _____. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 7-14.

CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAUI, Marilena. Como superar a dicotomia entre conformismo e resistência? In: _____. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 159-184.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura global: introdução. In: _____. (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Trad. Atílio Brunetta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 7-21.

HABERMAS, Jürgen. Aspekte der Handlungsrationalität. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995, p. 571-606.

HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt.: Suhrkamp, 2000. (Taschenbuch Wissenschaft 1491.)

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MAUS, Ingeborg. Judiciário como superego da sociedade. *Novos Estudos Cebrap*, n. 58, nov. 2000, p. 183-202.

NEVES, Marcelo. *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung; Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*. Baden-Baden: Nomos, 2000.

RICHARD, Nelly. Resíduos e metáforas. In: _____. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Trad. Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002a, p. 175-187.

RICHARD, Nelly. Saberes de mercado e crítica da cultura. In: _____. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Trad. Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002b, p. 188-206.

RORTY, Richard. Habermas and Lyotard on Postmodernity. In: _____. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, v. 2. Cambridge: Cambridge U. P., 1991, p. 164-176.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos*, v. 1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SARLO, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Emicé, 1994.

SEIDEL, Roberto H. *Do futuro do presente ao presente contínuo: modernismo vs. pós-modernismo*. São Paulo: Annablume, 2001.

SEIDEL, Roberto H. *Embates simbólicos: estudos literários e culturais*. Bagaço: Recife, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ZAIDAN FILHO, Michel. Mercados sógnicos e agenda política. *Diário de Pernambuco*; Coluna Opinião, 4. abr. 2004, p. A3.