## Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase "O objetivo do estado é a liberdade" e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

## DEMOCRACIA E CULTURA POPULAR NA OBRA DE MARILENA CHAUI

Silvana de Souza Ramos

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ramos\_si@hotmail.com

RESUMO: O artigo analisa os textos de Marilena Chaui dedicados à noção de cultura popular. Nosso objetivo é, por um lado, esclarecer que tais textos são coerentes com as obras da autora dedicadas à história da filosofia, e, por outro lado, mostrar como Chaui estabelece, desde o fim dos anos de 1970, um diálogo crítico com a esquerda brasileira. Diálogo que tem por foco não apenas a compreensão geral da ideia de cultura, mas, principalmente, a compreensão de que a cultura popular é expressão ambígua da dominação sofrida pelas classes populares.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, cultura popular, democracia, direitos.

Em uma entrevista publicada em 1982, Marilena Chaui declara que seu interesse pela filosofia surgiu com a descoberta do poder da linguagem. <sup>1</sup> No período em que cursava as séries correspondentes ao atual ensino médio, a jovem estudante ficou espantada com as aulas de filosofia, a tal ponto que estas deixaram marcas definitivas em sua formação. A autora relata que, para explicar aos alunos o pensamento dos filósofos pré-socráticos, o professor responsável pela disciplina de filosofia usava palavras conhecidas, porém, as expressões usuais eram articuladas de maneira que o discurso, ao transfigurar a visão ordinária da realidade, resultava quase incompreensível. Ao fazer tal uso da linguagem, ele mostrava que as palavras poderiam ser estruturadas de maneira inesperada e, por consequência, tais palavras abriam novas dimensões de questionamento e de reflexão. Para a jovem estudante, a descoberta do pensamento foi simultânea à descoberta desse poder do discurso filosófico de abalar certezas imediatas.<sup>2</sup>

- I A entrevista foi publicada pela primeira vez na Revista *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 5, 1982, pp. 5–34; anos depois, a mesma revista a publicou novamente, em edição especial: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, 2011, p. 179–211.
- 2 "Esse professor [João Villalobos] entrou na classe do 1.º ano colegial, portanto, numa classe de jovens entre 15 e 16 anos e, sem nenhuma introdução, expôs Heráclito e, em seguida, Parmênides. Fiquei absolutamente fascinada, não tanto porque eu fosse capaz de compreender o significado do que estava sendo exposto, mas por ver, pela primeira vez e em estado puro, o pensamento funcionando. A ideia de que o pensamento trabalha, e trabalha num registro que destrói todas as certezas visíveis, imediatas, foi uma descoberta espantosa. Sobretudo o modo como o professor apresentou os filósofos. Era inconcebível que tudo pudesse ser movimento, pois a sensação da permanência é muito forte e, de repente, alguém, através exclusivamente da operação intelectual, demonstra que tudo é movimento e quando você começa a se convencer dessa mobilidade, você descobre que o pensamento é capaz de trabalhar no sentido inverso e provar que a verdade é a identidade, a imobilidade. Demorou muito tempo para que eu

Todavia, é preciso salientar que revelações como esta - ou o modo como a autora descreve a origem de seu interesse pela filosofia - não nos devem induzir ao engano. Pois, quando confrontada com a inevitável pergunta "o que é filosofia?", Chaui jamais se limitou a dizer que esta se reduz ao exercício de uma linguagem fechada sobre si mesma porque, a seu modo, a filosofia visa compreender a experiência. Não sendo uma ciência empírica, a filosofia não pode ser enquadrada no rol dos saberes positivos, já que ela não pretende a determinação completa dos objetos, tampouco deseja realizar o domínio instrumental do mundo aberto ao conhecimento humano. Pelo contrário, a filosofia ambiciona a compreensão da totalidade e, por isso mesmo, ela se mistura à ambiguidade vivida por cada um de nós, e vê-se obrigada a lidar constantemente com a opacidade inerente às palavras e às coisas. A busca pela compreensão do todo exige, portanto, um constante trabalho do pensamento: para desvendarmos o sentido próprio de nossa condição de parte da totalidade infinita, precisamos desconcertar o arcabouço imaginativo que nos prende a uma visão limitada da experiência e reconhecer que nosso modo de ser pertence à ordem comum e necessária da Natureza. Visar o todo implica experimentar o poder do discurso de ir além do dado imediato e, simultaneamente, descobrir-se enquanto parte ativa do todo absolutamente infinito.3

pudesse saber o que isso queria dizer, mas o fascínio, na época, foi descobrir o trabalho do pensamento. Foi decisivo para mim" (CHAUI, 2011, p. 179-180).

3 Essa articulação entre a parte e a totalidade é essencial no pensamento de Espinosa porque ela abre campo à descoberta e ao exercício da liberdade: "Quando a Parte II [da Ética] se inicia, a ontologia do necessário está constituída. O escopo da segunda parte da Ética, como lemos em seu pequeno prefácio, é demonstrar as consequências do De Deo para nossa salvação, isto é, para nossa liberdade, felicidade e eternidade. Isso significa que a Parte II deverá deduzir da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito uma realidade determinada, a do modo finito quando este modo é humano.

Por meio de uma paráfrase da autora, podemos afirmar que, ao visar o mundo tal como ele é vivido e pensado pelo homem, a filosofia guarda a potência de conhecer deus - isto é, o filósofo tem como horizonte de seu discurso o infinito que envolve toda e qualquer experiência parcial do mundo. O problema é que da experiência parcial concretamente vivida ao conhecimento da totalidade - e, simultaneamente, ao reconhecimento de nossa necessária inserção no infinito - o caminho é longo e a jornada tão difícil quanto rara. Ainda mais quando a realidade histórica em que nos encontramos apresenta complexidades que parecem esmorecer a potência teórica. De certo modo, os dois extremos – isto é, a visão do todo, ou o trabalho conceitual, e a experiência singular historicamente enraizada – acentuam duas dimensões da obra de Chaui. De um lado, a rigorosa leitura de autores clássicos, tais como Maquiavel, Espinosa, Marx e Merleau-Ponty; trabalho que reconstitui a história dos conceitos que ali se desenham para desvendar a ordem interna a cada discurso e assim trazer à luz a inteligibilidade dos autores

Por isso a ênfase demonstrativa recairá sobre a constituição das coisas singulares humanas na rede causal da ordem necessária da Natureza e na ordem comum da Natureza, preparando a definição da essência singular atual como *conatus*, na Parte III; como causa inadequada e causa adequada, na Parte IV; e como experiência de uma singularidade que se reconhece livre e eterna, na Parte v. Esse percurso demonstrativo desvenda a polissemia do conceito de *pars naturae*: quando, na ordem comum da Natureza, vive imaginativamente separada das outras, rivalizando com elas e com elas disputando os bens incertos da fortuna, a *pars* humana é *partialis*, abstrata, passiva, causa inadequada, serva; quando, na ordem necessária da Natureza, se conhece como parte de um todo por reconhecer que suas propriedades são comuns a ela e a ele, a *pars* humana é *communis*, capaz de atividade e liberdade racionais; enfim, quando por sua causalidade adequada e pela força interna de seu *conatus*, apreende-se como causa formal e eficiente de seu agir corporal e mental, a *pars* humana sabe que não é simplesmente uma parte da Natureza, pois reconhece que *toma parte* na atividade infinita do absoluto e tem a intuição de si mesma como *singularis*" (CHAUI, 1999, p. 931).

estudados. De outro lado, os textos de intervenção, isto é, os exercícios de reflexão voltados para problemas concretos tais como a ideologia vigente, a ordem da sexualidade e seus interditos, ou, ainda, a defesa da universidade enquanto espaço público de debate e de construção democrática do conhecimento. Textos engajados nos quais a autora pretende realizar a tarefa do contradiscurso, isto é, a crítica interna do ideário em vigor, não só para ampliar o universo de interlocutores apresentados à filosofia, como também para interferir nos caminhos da esquerda brasileira, fornecendo-lhe análises inovadoras de problemas que esta enfrentou e continua a enfrentar.

Ora, essas duas dimensões da vida intelectual da filósofa podem parecer dissociadas, e é natural que um olhar apressado assim as contemple. Porém, é preciso salientar que o trabalho da historiadora da filosofia jamais foi alheio aos desafios concretos do presente. Decerto, se Chaui escolheu Espinosa, Maquiavel, Marx e Merleau-Ponty como autores centrais para sua pesquisa acadêmica, isso não aconteceu por acaso. É claro que podemos ler, por exemplo, a *Nervura do Real* apenas como um brilhante estudo da construção da ontologia de Espinosa, isto é, como um trabalho erudito de história da filosofia. Porém, não podemos a rigor apartar, seja a produção da obra de Espinosa no interior de um determinado contexto, seja a interpretação atual realizada por Chaui, da experiência histórica em meio à qual cada uma delas se realizou.4 Des-

4 Chaui defende que o pensamento atual tem de lidar com a tradição, com o saber instituído. Quer dizer, o exercício do pensar exige um diálogo com conceitos herdados, de modo que o filósofo, no intuito de produzir uma nova interpretação da realidade, acaba por subverter o sentido das palavras correntes. Por isso, podemos dizer que o pensamento tem uma densidade histórica: fincado no presente, ele se defronta com uma herança, a qual fornece o ponto de partida para a reflexão sobre nossa condição atual. A rigor, não se trata de defender que o pensamento seja determinado pelo

faz-se assim a possibilidade de uma separação estanque entre os desafios impostos pelo presente (aquilo que a experiência concreta nos incita a pensar) e as inovações conceituais engendradas por meio de torções no nível da própria linguagem filosófica. Há aí um complexo cruzamento entre a leitura dos problemas imediatos sedimentados no presente e a construção crítica de conceitos mediada pela tradição e pela linguagem herdada. Ora, esse cruzamento não se encontra apenas nos escritos de Espinosa ou, ainda, os estudos de Chaui sobre Espinosa, pois nos chamados textos de intervenção encontramos o mesmo trabalho crítico em ação, com o diferencial de que nesses textos a escrita de Chaui traz à tona o propósito de dar uma resposta filosófica a problemas imediatos. É o caso do conjunto de seminários e artigos dedicados à noção de cultura popular e sua relação com o autoritarismo inerente à sociedade brasileira.

Π

Os textos de intervenção sobre cultura popular se inserem num contexto mais amplo, o qual envolve as discussões de Chaui realiza-

contexto histórico (a filosofia não é, portanto, um efeito de condicionantes sociais, econômicas ou políticas), mas sim de compreender que o novo se institui a partir da subversão do que é dado: "Espinosa inova porque *subverte*, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído" (CHAUI, 1999, p. 37, grifo da autora).

das fora do âmbito estrito da universidade.<sup>5</sup> Eles sugerem não apenas a preocupação com a tarefa de produzir um discurso de esquerda atento aos problemas brasileiros, como também testemunham a participação efetiva da filósofa na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) e a atuação como Secretária da Cultura da cidade de São Paulo durante o governo da prefeita Luisa Erundina nos anos de 1980. Por isso, esses textos têm como horizonte o enfrentamento do discurso hegemônico a respeito do popular e da própria noção de cultura, assim como a elaboração de políticas públicas no âmbito cultural. Nos dois casos, o trabalho crítico reverbera o modo como a filósofa entende o desafio do diálogo da esquerda com as chamadas classes populares. O último texto de Conformismo e resistência é um exemplo interessante e esclarecedor. Ao tratar do fracasso eleitoral de Luis Inácio Lula da Silva em sua primeira candidatura a governador do Estado de São Paulo, Chaui lembra que o discurso marcado pelo jargão que apresentava o candidato como "igualzinho a você" (isto é, Lula devia aparecer ao povo como seu verdadeiro representante), ao invés de aproximá-lo das classes populares, angariando votos para a esquerda, acabava por reforçar a ideologia da competência, isto é, a ideia de que o detentor do saber deveria ser o legítimo detentor do poder, uma das faces do autoritarismo de nossa sociedade.<sup>6</sup> Esse

<sup>5</sup> Nesse artigo, busco compreender especialmente os escritos sobre cultura popular publicados em: Cultura e Democracia, Cidadania Cultural: o Direito à Cultura, Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil e Simulacro e Poder: uma Análise da Mídia.

<sup>6</sup> Esse discurso foi incapaz, portanto, de criar uma comunicação efetiva e democrática com as classes populares, já que estas não viam no "igual" um legítimo representante, isto é, alguém apto para o exercício do governo. Ao considerarem-se incompetentes para a política, as classes populares se recusavam a representar-se por um igual. Nas palavras de nossa autora: "A ideologia da competência faz crer que a política é uma atividade de especialistas que dominam saberes e técnicas e, com isso, difunde a imagem

evento revelou a força desse autoritarismo e simultaneamente o fracasso do discurso da esquerda para combatê-lo. Ao tentar compreender a naturalização do discurso e da experiência autoritária, por meio de uma análise da cultura popular, Chaui fornece um novo paradigma para a compreensão do modo pelo qual as classes populares experimentam a opressão e desenham formas peculiares de resistência. Quer dizer, o fato de o discurso do Partido dos Trabalhadores não conseguir atingir naquele momento o alvo pretendido não leva a filósofa à conclusão de que não havia qualquer resistência à dominação proveniente do povo; pelo contrário, o problema residia na impotência da esquerda para estabelecer um elo simbólico com os dominados.

Ao refletir sobre esse fracasso inicial do Partido dos Trabalhadores, Chaui defende a necessidade de a esquerda enfrentar o desafio de produzir no Brasil um amplo espaço de debate político, capaz de desvelar as contradições do discurso hegemônico e de desvendar os mecanismos peculiares da luta de classes no país. Trata-se, portanto, de produzir um discurso capaz de abarcar a potência de transformação, isto é, em termos espinosanos, a esperança racional de mudança e de liberdade. Um pensamento libertário e libertador. O obstáculo à produção desse discurso não compreende apenas a fala dos dominantes — os quais se encontram respaldados, é claro, pela ideologia e pelas práticas totalitárias instituídas; o obstáculo aparece no interior da própria esquerda. Ao aceitar concepções tradicionais a respeito da cultura, a esquerda se mostra incapaz de vencer o pensamento e as práticas hegemônicas, as quais transformam toda reivindicação de direitos em anomia, crime e violência. É, portanto, a

da incompetência política dos cidadãos, justificando que sejam excluídos das decisões e, portanto, estimula a despolitização" (CHAUI, 2006a, p. 139).

esquerda que parece não conseguir se aliar simbolicamente aos dominados, uma vez que ela demonstra dificuldade para instituir o campo da política democrática no Brasil.<sup>7</sup>

Mas não só isso. Incapaz de legitimar a luta por direitos e de combater o mito da não violência, a esquerda não consegue reverter o processo que impede o acúmulo de experiência de classe no Brasil, pois ela permite que prevaleça em nosso espectro simbólico a versão conservadora da memória, isto é, a narrativa dos vencedores e, com ela, a reiteração da barbárie em nosso tecido social.<sup>8</sup>

- 7 O discurso de direita se vale das ideias e dos valores que formam as representações dominantes da sociedade; ele reitera o senso comum que a permeia e que constitui o código imediato de explicação e interpretação da realidade. O discurso de esquerda, ao contrário, precisa desmontar o senso comum, abalar certezas constituídas, reinterpretar a realidade e, por fim, criar uma nova fala. Ao primeiro basta repetir; do segundo, é exigido o trabalho do pensamento e a criação de novas práticas discursivas.
- 8 A inversão ideológica que faz a luta por direitos aparecer como violência é constitutiva da sociedade autoritária brasileira. Ancorada no mito da não violência, essa sociedade se vê enquanto originalmente pacífica e unitária; todavia, é inegável o fato de que a maioria da população esteja excluída do universo dos direitos e que apenas alguns possam desfrutar de uma série de privilégios. Há, portanto, uma cisão no interior de nosso tecido social, mas essa fratura jamais é defrontada: "O número de acidentes de trabalho e de desempregados não nos espanta. A 'indústria da seca' e o flagelo das migrações não nos espantam. Em contrapartida, odeia-se o analfabeto, o desempregado, o sem-teto, a criança abandonada, a prostituta, o encarcerado, o migrante, considerados culpados por sua condição. A mescla de indiferença, desprezo e ódio - a violência da 'banalização do mal' - produz um efeito reforçador do mito: identificamos nossa não violência pelo 'amor à ordem', isto é, pelo temor pânico dos conflitos sociais. Greves, passeatas, movimentos sociais, movimentos populares, eleições, longe de fazerem parte de um cotidiano democrático (pois a democracia é o único regime político que considera o conflito legítimo e realiza o trabalho dos conflitos), surgem como 'crise', 'perigo', 'subversão da ordem', violência. Em suma, toda luta por direitos aparece como intolerável e perigosa porque põe em questão privilégios cristalizados. Assim, por uma terrível inversão ideológica, o mito da não violência transforma a luta por direitos em violência" (CHAUI, 2006a, p. 136).

Segundo as análises de Chaui, a esquerda concebe a cultura sob três aspectos: como saber de especialistas (saber que alguns possuem e outros recebem passivamente, isto é, segundo uma lógica que adere à forma da ideologia da competência); como campo das belas-artes (o qual reduz a cultura à exibição de obras, ou seja, ao espetáculo dos resultados da criação de alguns, ficando de fora o principal: o trabalho de criação, que não é visto como um direito); ou, ainda, como instrumento de agitação política, o que a instrumentaliza e a aproxima da lógica do puro marketing. Contra essa visão empobrecedora da cultura, a filósofa defende que o direito à produção simbólica é decisivo para a instituição de uma sociedade democrática, pois ele é uma das "chaves da prática social e política de esquerda" (CHAUI, 2006b, p. 9). Sendo assim, é preciso vencer o desafio de compreender a cultura popular para além do perigo de transformá-la em arauto do nacional-popular (o qual serve para repor a imagem da integridade nacional, ocultando exatamente a cisão social que a atravessa), e para além de sua indesejável instrumentalização.

É claro que há uma enorme distância entre a cultura popular posta (a representação que o povo tem de si mesmo no interior de uma sociedade autoritária) e o que seria a cultura popular como criação popular, ou, ainda, como autodeterminação do povo. Isso mostra que a verdadeira realização democrática da cultura significaria (e exigiria) uma transformação da própria cultura. Ora, a dificuldade exposta por Chaui reside no fato de que a esquerda – presa à imagem hegemônica de cultura – não consegue ver na cultura dominante assimilada pelo povo brechas que possibilitariam uma transformação democrática. Seria preciso partir dessa brecha presente na cultura popular dada e executar, a partir dela, o trabalho do contradiscurso. Em outras palavras, seria preciso realizar

o contradiscurso no interior da própria cultura popular (ou no interior do modo pelo qual os dominados assimilam e experimentam os valores dominantes) para então instituir uma sociedade democrática em solo brasileiro. Mas, perguntamos, por que essa aposta numa ideia de cultura identificada às práticas democráticas?

IV

Em 2003, em terras francesas, quando recebeu o prêmio de *Doctor Honoris Causa* na Universidade de Paris VIII, Chaui rememorou seu período de formação, sugerindo pistas capazes de revelar o sentido profundo dessa aposta numa ideia inovadora de cultura:

Para uma jovem brasileira, que deixara um país esmagado pela ditadura e no qual a esquerda apenas clandestinamente cochichava, pouco antes de ser dizimada pelo terror de Estado, a experiência de maio de 1968 permaneceria indelével, um marco no pensamento, na imaginação e na memória. Pertenço, pois, à geração de que fez seu aprendizado político nos acontecimentos da Primavera de 1968, isto é, quando uma brecha se abriu e parecia possível a reinvenção do político (CHAUI, 2003, p. 7).

A brecha que se abria – visível para toda uma geração – desafiava o pensamento a enraizar-se no solo da realidade para confrontar-se com os valores estabelecidos de modo a criar o mundo *porvir*, o qual, embora invisível, incitava os rebeldes à criação. Mundo em que a opressão não teria mais lugar, ou, pelo menos, onde deveria ser constantemente combatida, pois o pensamento tornar-se-ia capaz de reconhecer-se em sua potência de transformação. Potência que não mais se confundiria com o exercício vazio da erudição ou com o que mais tarde se consagraria

como mera exigência quantitativa de produtividade intelectual. Pelo contrário, em meio a calorosos debates, jovens pensadores descobriam o caráter essencialmente prático do pensamento. Sendo assim, o que surgia nos anos de 1960 não era apenas um novo gênero de reflexão, destacado da experiência concreta ou indiferente às exigências de seu tempo; decerto, o que estava em jogo era uma compreensão revolucionária da própria cultura.

Evidentemente, a geração que viveu intensamente a efervescência de Maio de 1968 buscava desatar os nós paralisantes de antigas práticas para abrir espaço a uma nova maneira de ser no mundo e de experimentar a realidade. Por consequência, o pensamento não poderia mais se desligar da tarefa de reinventar o exercício da vida política. Aos olhos de Chaui, isso significava desvendar o papel transformador do trabalho livre, o qual deveria servir de guia para o exercício da reflexão. Essa descoberta, aliás, seria capaz de aproximar o trabalhador, o intelectual e o artista, na medida em que cada um deles pudesse trazer à tona, através de seu esforço criativo, uma nova teia de valores por meio da exigência de direitos. Em outras palavras, o que surgia então era a possibilidade de um enfoque democrático das produções simbólicas no interior da vida comum.

Portanto, não é por acaso que a ideia de liberdade, entrelaçada à compreensão da cultura e à construção da democracia, ocupa o centro dos escritos de Chaui. Na obra de Espinosa, ela pôde colher um arcabouço teórico destinado a criticar as formas de dominação que se alimentam do recurso à transcendência, para finalmente fincar na terra o sentido da ação humana. Em Espinosa e Merleau-Ponty, ela descobre o corpo humano enquanto potência simbólica enraizada na experiência concreta. Da tradição marxista, ela reivindica o diagnóstico de que a

marca da sociedade capitalista é a divisão, isto é, a luta de classes, e que, portanto, não há como pensar a produção cultural fora do campo dos conflitos sociais. O último aspecto é extremamente importante, já que torna claro o lugar ocupado pelo trabalho livre: ele não é *coisa* a ser vendida, tampouco se destina apenas a produzir riqueza – isto é, mercadorias destinadas ao consumo – uma vez que pode traduzir as aspirações de diversos extratos sociais de modo a dar visibilidade (e aqui ouvimos ecos do discurso de Maquiavel) ao teor de sua luta por liberdade.

É, pois, no terreno conflituoso de uma sociedade democrática que o trabalho livre pode garantir o esclarecimento dos dilemas vividos, a expressão de diferentes demandas, tanto individuais quanto coletivas, e a conquista de novos valores e direitos. Numa sociedade democrática, o trabalhador pode se apropriar de sua força produtiva e reivindicar direitos a partir dela; o artista, por sua vez, se mostra capaz de traduzir em imagens e idéias os sentimentos e desejos de sua época, além de fornecer elementos para demandas futuras; por fim, o intelectual assume a tarefa de organizar na forma de conceitos os dilemas e conflitos dispersos no tecido do real. Deste modo, cada um deles pode corroborar na produção e sustentação da dinâmica democrática.

Ao compreender a cultura enquanto movimento humano de criação de sentido (e ao deixar de confundi-la com uma série de serviços ou com um simples entretenimento), Chaui defende que as obras de cultura constituem um direito do cidadão, não só porque todos devem ter acesso aos bens culturais, mas também porque todos deveriam desfrutar do poder de fazer cultura e de participar das decisões sobre a política cultural vigente em seu país. Em outras palavras, uma sociedade democrática exige, por um lado, o livre fruir do pensamento, da imaginação, dos sentidos e dos movimentos corporais. Por outro lado, é preciso dizer

ainda que o resultado desse trabalho deveria ser exposto para que outros pudessem através dele dar novo sentido a sua própria experiência, ampliando inclusive o sentido das obras em questão.

Não é difícil vislumbrar o alcance de tais formulações quando as colocamos em confronto com o diagnóstico de Sérgio Buarque de Holanda, apresentado de maneira contundente em *Raízes do Brasil*, quando o autor descreve o lugar ocupado pela vida intelectual em solo tupiniquim.

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo — a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais — mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação (HOLANDA, 1985, p. 83).

A principal mudança de postura que se faz notar é a impossibilidade, no caso do trabalho livre, de sustentar uma divisão estanque entre pensamento, sensibilidade e ação. Na defesa dessa perspectiva, Chaui instiga em seus escritos sobre a noção de cultura um amplo debate acerca da atividade criadora e das condições em que ela pode se realizar, mostrando que é preciso pôr em questão uma série de valores vigentes, os quais ainda perduram em nosso país, marcado por desigualdades sociais desde sua formação escravocrata. Ora, quando analisamos os problemas referidos à democracia, percebemos que esse tipo de vínculo social só pode ter lugar num ambiente em que as divisões sociais não são mascaradas (ou simplesmente negligenciadas), mas sim no interior do qual,

ao contrário, há garantia de que as lutas possam angariar a produção e a conquista de novos valores e direitos. Quer dizer, uma sociedade democrática não é apenas aquela em que todos os cidadãos podem escolher livremente seus governantes por meio do voto, já que ela pressupõe um modo peculiar de produção simbólica, sustentada pelo trabalho livre em suas diversas dimensões.<sup>9</sup>

V

A análise da cultura popular visa desdobrar as contradições da ideologia para explicitar as brechas no interior das quais as lutas sociais por direitos se expressam. Mas ela coloca um desafio. Não se trata apenas de tomar o povo como objeto de discurso, mas, principalmente, de dar voz ao povo. Trata-se de aprender a ouvir a voz da resistência. Sendo assim, o intelectual não dever falar do povo nem pelo povo, deve dar-lhe voz, isto é, deixá-lo falar. Compreender a cultura do povo significa compreender o seu modo de ser, de se representar e de resistir à opressão no interior de uma sociedade autoritária; significa, em suma, compreender a luta de classes no Brasil dando vazão à expressão do político, de modo a combater simbólica e praticamente o autoritarismo vigente. Enfrentando esse desafio, Chaui elabora o seguinte diagnóstico:

9 Isso significa que essa dinâmica dá voz aos conflitos sociais, ao invés de mascará-los sob o mito da não violência: "o campo democrático é constituído pela criação e pelo reconhecimento de direitos. A cidadania se define à igual distância do privilégio e da carência. A estrutura autoritária e oligárquica da sociedade brasileira bloqueia a instituição do campo democrático e da cidadania e, por isso mesmo, reforça a violência que atravessa o social e o político [...] Onde não há direitos, não há sujeitos. Onde não há reconhecimento de sujeitos, estes são tratados como coisas e, como vimos, é exatamente isso a violência" (CHAUI, 2006a, p. 140).

Em decorrência do verde-amarelismo, dos populismos, do autoritarismo paternalista, frequentemente encontramos no Brasil uma atitude ambivalente e dicotômica diante do popular. Este é encarado ora como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação. Talvez seja mais interessante considerá-lo ambíguo, tecido de ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação, capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se conformar. Ambiguidade que o determina radicalmente como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação (CHAUI, 1989, p. 124).

A expressão do popular não deve ser, portanto, reduzida à pureza de um saber autêntico, anterior à massificação, tampouco deve ser identificada à pura alienação, incapaz de esboçar qualquer resistência. Seria preciso localizá-la numa posição ambígua, constitutivamente fraturada, capaz de resistir sob um contexto de forte dominação. Para caracterizar essa consciência popular — e para mostrar como a cultura que aí se desenha é a expressão de um povo que de algum modo resiste ao autoritarismo —, a filósofa descreve a figura de uma consciência trágica, onde se abre a brecha para um horizonte de liberdade:

A ambiguidade da cultura popular e a dimensão trágica da consciência que nela se exprime poderiam sugerir uma outra lógica, uma racionalidade que navega contra a corrente e cria seu curso, diz não e recusa que a única história possível seja aquela concebida pelos dominantes, românticos ou ilustrados (CHAUI, 1989, p. 179).

Muitos viram nessa leitura certo pessimismo da autora, como se a consciência trágica, adaptada ao autoritarismo e a rigor incapaz de superar a opressão, inviabilizasse qualquer possibilidade de reinvenção do político. Porém, é preciso salientar que a cisão no interior dessa consciência mostra que ela não pode ser apreendida como mera adesão à

lógica da dominação. Por navegar contra a corrente, ela de algum modo consegue dizer *não* e traça no horizonte sua própria história de resistência. Por isso, é importante compreender a cultura popular e seus modos de manifestação, pois esse estudo pode dar acesso às figuras da resistência por ela desenhadas. Mais que isso: um pensamento de esquerda enraizado na sociedade brasileira deve partir dessa experiência, deve recuperar sua história, deve dar vazão e legitimidade às lutas que nela se expressam, deve, em suma, ampliar o espaço público de debate democrático acerca dos direitos por ela arduamente reivindicados.

## DEMOCRACY AND POPULAR CULTURE IN THE WORK OF MARILENA CHAUL

ABSTRACT: The article analyzes the texts of Marilena Chaui dedicated to the notion of popular culture. Our aim is, on the one hand, to clarify that these texts are consistent with Chaui's works dedicated to the history of philosophy. On the other hand, our aim is to point out how Chaui establishes, since the end of the 1970s, a critical dialogue with the Brazilian left wing. A dialogue that has as its focus not only the general understanding of the idea of culture but, above all, the understanding that a popular culture is an ambiguous expression of the domination suffered by the popular classes.

KEYWORDS: Marilena Chaui, popular culture, democracy, rights

## BIBLIOGRAFIA CHAUI, M. (1989) Conformismo e resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 3ª edição. \_\_\_\_\_\_. (1999) A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras. \_\_\_\_\_. (2003) "A filosofia como vocação para a liberdade" in Estudos Avançados 49 (17). \_\_\_\_\_. (2006a) Simulacro e Poder: uma Análise da Mídia. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. \_\_\_\_. (2006b) Cidadania cultural. O direito à cultura. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

\_\_\_\_\_. (2011) "Entrevista com M. Chaui", em *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34.

HOLANDA, S. B. (1995) Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido: 02/11/2016

Aceito: 24/11/2016