

Para uma compreensão materialista da cultura: crítica à gnosiologia formal das objetivações sociais

For a materialist understanding of culture: critique of the formal gnosiology of social objectivations

Adriano Parra*

Resumo

Como tema de amplo debate, a cultura tem sido compreendida como um termo de carga semântica extremamente amplo e passível de interpretação e consensos intersubjetivos. Para áreas de investigação que se apropriam mais diretamente dessa querela, como a sociologia e a antropologia, a cultura ganha diferentes significações de aglutinação que vão desde a descrição funcional de institucionalidades, práticas e bens até sua ampliação para a significação dos costumes próprios do comportamento humano. Entretanto, a partir de uma leitura direta da textualidade marxiana e da compreensão de seu método de sucessivas aproximações às objetivações do mundo social é possível uma compreensão materialista da cultura e seus objetos que ultrapassa uma gnosiologia lógico-formal em direção à processualidade histórica e, por isso, dialética de sua constituição.

Palavras-chave: cultura; materialismo; história; gnose; dialética.

Abstract

As a subject of broad debate, culture has been understood as a term of extremely broad semantic load and capable of interpretation and intersubjective consensus. For research areas that take more direct ownership of this quarrel, such as sociology and anthropology, culture gains different meanings of agglutination ranging from the functional description of institutions, practices and goods to its extension to the meaning of customs proper to human behavior. However, from a direct reading of Marxian textuality and an understanding of his method of successive approximations to the objectivations of the social world, a materialist understanding of culture and its objects is possible that transcends a logical-formal gnosiology towards historical processuality.

Keywords: culture; materialism; history; gnosis; dialectic.

* Mestre em Planejamento e Gestão do Território pela Universidade Federal do ABC. Parte deste artigo foi apresentado no Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2019, realizado na Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ. O autor agradece, ainda, os comentários de Cíntia Medina, Cristiano Carvalho e Lucas Santos, os quais contribuíram para a melhoria deste artigo. Contato: <parra.pesq@gmail.com>.

Introdução

Neste artigo, propomos discorrer criticamente sobre a cultura e seus objetos de investigação, porém, não da forma epistemologicamente corrente. De modo hegemônico, diversas correntes do pensamento contemporâneo trabalham a cultura como um conceito, um termo polissêmico de imensa complexidade ao qual o pesquisador deve delimitar seu escopo de investigação particular. Nessa seara, podemos observar duas tendências.

Por um lado, a partir de um cariz institucional mais sociológico, a cultura aparece intimamente vinculada às esferas de reprodução dos campos artístico e recreativo, cujas práticas e objetos sociais normalmente implicam a oferta e a demanda de um certo conjunto de bens associados a determinadas instituições ou políticas de fomento. Neste caso, o pesquisador procura caracterizar e quantificar a relação entre uma dada oferta artística ou recreativa e seu posterior consumo por parte de um determinado público. Pode ainda, nesse campo investigativo, estabelecer relações, correlações e nexos causais entre aquilo que é ofertado e o que é efetivamente demandado a fim de compreender suas adequações ou inadequações observadas. Para isso, acaba por recorrer à elaboração de índices, correlações de dados socioeconômicos e tipificações sociológicas comumente empregues no campo das sociologias de tradição durkheimiana e weberiana¹.

Por outro lado, na busca por uma contraposição a esse tipo de abordagem, uma tendência contemporânea mais antropológica (e nem, por isso, necessariamente não institucionalizada) procura ampliar o leque figurativo – e, portanto, simbólico – dado à cultura pelo campo sociológico ao compreendê-la não apenas como um compêndio artístico-recreativo, mas como o conjunto das diferentes manifestações cotidianas da atividade humana. Nesse caso, a cultura passa a ser associada a um modo de vida, cujos costumes, artefatos, práticas e objetos, observados empiricamente em situações concretas, tornam-se passíveis de interpretação por parte do pesquisador. Logo, essa tendência investigativa busca compreender os diversos pontos de vista dos indivíduos e grupos que reproduzem um modo de vida espaço-temporalmente determinado. Nesse caso, o pesquisador parte de uma etnologia ou uma etnometodologia à qual procura uma descrição fiel daquilo que testemunha e experiência de modo sensível *in loco*².

Observamos, desse modo, tendências de investigação nas quais, a despeito

¹ Além dos seminais trabalhos epístico-metodológicos de Durkheim (2004) e Weber (2000), há uma série de autores das ciências sociais que procuraram seguir suas tipificações e prescrições, tais como Simmel (2008), Parsons (2009) e Bourdieu (2007). Este último, embora influenciado por categorias marxianas, como capital e classe, possui larga elaboração teórico-metodológica em conceitos e derivações durkheimianas e weberianas.

² Encontram-se nessa tradição tanto autores fundacionais da antropologia moderna como Malinowski (2018) e Boas (2017), quanto seus herdeiros de campo como Garfinkel (2018) e Geertz (2008), os quais privilegiam o “olhar” daqueles que procuram investigar.

de suas divergências metodológicas, a cultura é concebida a partir de um certo conjunto de factuais cotidianas, as quais o pesquisador, por levantamentos de campo, análise documental ou simples especulação indagativa, organiza, descreve e correlaciona a fim de deduzir ou induzir suas assertivas e conclusões. Notamos nesse tipo de abordagem uma prevalência descritiva do objeto cultural enquanto fenômeno empírico, sendo esta o seu principal meio de investigação. O conhecimento da cultura e de seus objetos passa a ser, portanto, um conhecimento epistemológico na medida em que a apreensão fenomênica de suas formas se encontra condicionada por elaborações, tipificações e prescrições teórico-metodológicas previamente estabelecidas por aquele que pesquisa.

Entretanto, apesar de hegemônicas nos meios acadêmicos, essas tendências não são as únicas vias teórico-analíticas de compreensão da cultura. Outras vertentes, atualmente minoritárias no espaço acadêmico, procuram debater a cultura à luz do materialismo. Isto é, a partir das condições materiais de produção e reprodução da vida social em sua totalidade. Seus autores, normalmente associados a diferentes correntes da tradição marxista, procuram estabelecer os nexos causais, historicamente determinados, entre a produção material da vida social e as diversas instâncias morais, artísticas, religiosas, políticas, jurídicas etc. que dela emergem. Nessa querela, encontram-se autores tão diversos em suas concepções teórico-materialistas quanto Thompson (1981) e Althusser (1979) ou Stuart Hall (2013) e Adorno (2009). Além desses, há um extenso e variado conjunto de autores (nacionais e estrangeiros) que procuraram pensar a cultura a partir de um viés materialista da história, principalmente no período que vai do Entre-guerras até a queda do Muro de Berlim, em 1989³.

Essas vertentes não hegemônicas do marxismo procuraram estabelecer as bases do que designamos aqui, de modo conciso, como uma *compreensão materialista da cultura*. Embora variem teórico-metodologicamente entre si e em relação ao que concebem por materialismo, seus programas de pesquisa têm por base a investigação das condições materiais de produção e reprodução da cultura no seio do modo de produção capitalista. Tais condições implicam, necessariamente, a existência de contradições e conflitos sociais, cuja base material reside nas condições de produção e apropriação do excedente econômico (Marx & Engels, 2007). Nesse âmbito, em cada corrente de pensamento (sociopolítico e filosófico) desses autores, suas contribuições teórico-metodológicas são muito

³ Nesse período, encontramos escolas do pensamento teórico e movimentos políticos associados à tradição marxista, cujos estudos sobre a cultura partem de um viés materialista. Como principais expoentes, temos a Escola de Budapeste e os Estudos Culturais ingleses. Há, ainda, relevantes autores dedicados à problemática cultural como Gramsci (2000), Goldmann (1993), Mariátegui (2011), Vieira Pinto (1979) e Eagleton (1993). Salientamos, ainda, que no caso de Adorno e da Escola de Frankfurt, sua imediata associação à tradição marxista é equivocada já que sua base metodológica era kantiana, embora tenham se valido de categorias marxianas como fetichismo da mercadoria e capital.

distintas, uma vez que a compreensão do método e das categorias marxianas e suas contribuições no que se refere à cultura em geral não são consensuais. Há diferenças significativas entre as abordagens culturalistas de tradição marxista e a própria textualidade marxiana⁴. Ademais, as contribuições desta última para o entendimento da cultura e seus objetos são comumente observadas como residuais ou secundárias, principalmente pelas tendências epistemológicas e lógico-formais do conhecimento teórico que se dedicam aos estudos culturais, ao lazer e à fruição artística⁵.

Diante disso, o objetivo deste artigo é apresentar alguns aspectos do pensamento marxiano que permitam demonstrar ao leitor a viabilidade de uma abordagem materialista da cultura. Por sua vez, tal abordagem permite a vinculação da cultura à própria totalidade social, cujas esferas, aparentemente distantes como, por exemplo, a economia, são tomadas, muitas vezes, de modo estanque e simplificado. Isto é, como mero reflexo entre uma “base material econômica” e uma “superestrutura cultural”. Ademais, pretendemos desmistificar algumas das principais categorias marxianas associadas a um suposto economicismo e, portanto, aparentemente distantes da cultura, de seus simbolismos e mesmo do comportamento humano, o que fortalece visões relativistas e simbólicas enquanto conhecimento cultural dominante na contemporaneidade.

Assim, uma abordagem materialista da cultura implica, necessariamente, *reconhecer a processualidade ontológica dos objetos socialmente determinados em sua práxis*. Isto é, em seu desenvolvimento histórico e, por isso, dialético. Isso implica, compreender a cultura e seus objetos como uma realidade ativamente contraditória e, conseqüentemente, em perpétua transformação, na qual o pesquisador não parte de uma epistemologia conceitual já formulada ou de um léxico semântico e simbólico anteriormente apreendido sobre a cultura, mas da existência efetiva do próprio objeto investigado, ou seja, do modo como este se apresenta, processualmente, no mundo social. Procuramos com isso, ampliar o debate da temática cultural em torno da obra marxiana sem almejar, de forma alguma, apresentar um guia de estudos ou um conjunto de princípios para uma análise dos objetos culturais, algo que, como veremos ao longo deste artigo, é estranho à Marx.

Desse modo, pretendemos desenvolver o argumento deste artigo a partir

⁴ Utilizamos o termo marxiano para enfatizar a obra e textualidade próprias de Marx, diferenciando-a, por isso, dos termos marxista ou marxismo, aqui tomados como o conjunto de escritos de autores que procuram se inspirar teórica e politicamente em seu legado.

⁵ Nesse caso, ressaltamos o domínio da sociologia francesa nos meios acadêmicos nacionais que se dedicam à investigação da temática cultural, inclusive, às vezes, de modo indistinto nos casos em que o objeto analisado se refere à culturalidade brasileira, cujas especificidades histórico-geográficas de seu capitalismo dependente revelam um desenvolvimento distinto daquele encontrado no imperialismo da cultura francesa.

de três seções. A primeira seção busca esclarecer as condições de conhecimento teórico para Marx, ou seja, sua gnose⁶, distinguindo-a das visões epistemologicamente correntes, o que implica uma *investigação dos traços constitutivos que compõem a processualidade do ser social*. A segunda seção trata dos equívocos teóricos atribuídos ao materialismo marxiano e que, ao nosso ver, distanciam grande parte dos pesquisadores da cultura – inclusive entre aqueles que se declaram mais progressistas – do método e da dialética de Marx. Para nós, tratar desses equívocos é permitir ampliar o horizonte crítico do legado marxiano, revelando em suas preocupações políticas e reflexões teóricas elementos propriamente culturais. Por fim, na terceira e última seção, cabe-nos apresentar uma reflexão acerca dos objetos culturais enquanto unidades de diversidade nas quais, a depender dos níveis de concreção próprios do objeto, apresentam processualidades tendencialmente mais abrangentes e, por isso, socialmente universais, bem como mediações que lhe são conjunturalmente particulares.

Gnose dialética da cultura ou a genericidade do ser social

A atualidade e relevância do pensamento e método marxianos para a análise crítico-teórica da cultura se encontra muito além do estudo das relações sociais no interior das lutas de classes, dos nexos causais entre uma concepção autonomizada de base econômica e superestrutura ideológica, das relações de produção no interior de instâncias de sublimação artística, como a literatura ou o cinema, por exemplo, ou, ainda, dos estudos crítico-negativos acerca das ideologias dominantes da indústria cultural e dos meios de comunicação de massas. Apesar de terem sido tematizadas por diversos autores da tradição marxista, revelando importantes traços constitutivos da cultura capitalista, as preocupações e reflexões próprias de Marx acerca da cultura emergem em sua obra de modo muito mais abrangente.

Ao longo do desenvolvimento da obra marxiana, a temática da cultura se apresenta não apenas pela pertinência teórica de suas categorias, mas também pelo seu método de apropriação, investigação e exposição teórica dos objetos sociais. Logo, há em Marx uma *gnose dialética da cultura* que se difere da gnosologia formal comumente associada à epistemologia das tendências sociológicas e antropológicas do conhecimento. A gnose em relação a um objeto, ou seja, a forma como se pode conhecê-lo teoricamente é decisiva para a própria elaboração metodológica que pretende investigá-lo (Vieira Pinto, 1979). Enquanto nas tendências sociológicas e antropológicas o conhecimento teórico da

⁶ A gnose aqui referida diz respeito ao modo como o pensamento se apropria teoricamente do objeto que procura investigar. Nesse caso, a gnose marxiana refere-se ao método que busca captar os traços constitutivos do objeto em sua própria existência social. Isto é, em sua legalidade ontológica; em seu modo de ser e reproduzir-se socialmente.

cultura passa, indiretamente, pela interpretação epistemológica dos objetos de estudo, para o materialismo marxiano a teoria deve expressar a *reprodução ideal do movimento real desses objetos* em suas relações sociais efetivas (Lukács, 2012).

Nas antípodas desse materialismo, uma lógica formal, ancorada nas tradições kantiana e neokantiana do conhecimento filosófico, concebe a compreensão teórica do *objeto em si*, ou seja, do objeto em sua concretude (em sua “razão pura”), como algo impossível, pois requer daquele que o pesquisa uma reprodução fidedigna e inexaurível de suas descrições fenomênicas. Nesse caso, como o próprio nome revela, a *lógica formal* ocupa-se com as formas do objeto, ou seja, com o modo como este se apresenta aos sentidos. Para o pesquisador que parte dessa gnosiologia formal⁷, conhecer o objeto (aqui, enquanto objeto social) é conhecer detalhadamente as suas características empíricas, interpretando-as por meio de constructos intelectivamente elaborados. Nesses termos, a epistemologia tem prevalência sobre a ontologia, ou seja, sobre a existência efetiva do objeto, na medida em que reduz seu conhecimento teórico à descrição e interpretação de sua aparência fenomênica.

Em radical oposição a essa gnosiologia formal, Marx elabora o seu método e programa de pesquisa partindo da existência efetiva dos objetos que compõem a totalidade do mundo social e que se revela muito além de sua aparência. Na gnose marxiana, portanto, a aparência constitui a forma empírica do objeto que se apresenta imediatamente aos sentidos humanos. Como salienta Kosik (1995), apesar de real, essa aparência pseudoconcreta do objeto não é imediata, mas processual. Isto é, resulta de mediações que, anteriores à sua forma sensível, determinaram a sua existência. Logo, resulta dos inúmeros processos que levaram a sua concreção, ou seja, resulta das determinações que foram necessárias para mediar a sua existência tal como nos é apresentada cotidianamente pela sua aparência – tal como a aparência fenomênica do pão resulta da mistura de determinados ingredientes a partir de uma determinada técnica de panificação.

Assim, para uma compreensão materialista da cultura, a complexidade do mundo social não deve ser interpretada ao sabor dos ventos morais da visão de mundo do pesquisador, mas, pelo contrário, a partir das lógicas de consecução próprias dos objetos socialmente mediados. Isto é, daquilo que faz o objeto ser, justamente, aquilo que ele é, independentemente dos juízos morais e das possíveis interpretações simbólicas próprias da individualidade do pesquisador (Goldmann, 1993). Por sua vez, essa compreensão crítico-teórica do movimento de constituição próprio do objeto nada tem a ver com uma possível neutralidade

⁷ No caso das ciências da natureza, a lógica formal se adequa (em parte, como meio de domínio da técnica) à causalidade não teleológica dos fenômenos físicos. Já nas ciências humanas e históricas, a dialética é a lógica que procura captar as tendências e contratendências da intencionalidade humana que se autorreproduzem contraditoriamente.

ou positivismo científicos.⁸ Como resultado, os objetos do mundo social são produtos da sociabilidade dos seres humanos em ação no mundo e não produtos da ideia que pensa concebe-os a partir de seu próprio ponto de vista. Essa ideia que o pesquisador imagina conceitualmente como uma chave interpretativa para a compreensão do objeto (principalmente, do objeto que é definido como cultural no sentido de ser passível de interpretações), é para Marx (2011b) uma autoatividade do pensamento que especula o mundo a partir de si mesmo. Logo, um pensamento que não parte das mediações concretas do objeto que procura compreender; um pensamento que se perdeu em abstrações *autodeterminadas*. Nesses termos, Marx cita que:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta” [...], acabo esclarecendo – em termos especulativos – “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa etc. Digo que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é a sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta” (Marx, 2011b, p. 72).

Assim, para a gnose marxiana, a abstração é uma ferramenta de inteligência indispensável ao pensador que se dedica a conhecer teoricamente as condições reais do movimento constitutivo de seu objeto de estudo. Entretanto, a abstração apenas se revela necessária na medida em que procura reconstituir as determinações próprias da realidade constitutiva do objeto. *Todo o pesquisador que teoriza abstrai, mas nem toda a abstração que deriva dessa operação intelectual retorna à materialidade da qual abstraiu*. Isto é, sabemos que nem toda a abstração é razoável e, portanto, encontra-se passível de elaborações mistificadoras da realidade social. Em parte, porque se perdem em idealizações e constructos com pouca conexão com a práxis social. Em parte, porque desconhecem as determinações históricas de suas próprias formulações ideológicas.

Ademais, devemos esclarecer que qualquer mistificação, no sentido próprio de uma ideologia, não representa simplesmente um conjunto de ideias totalmente irreais ou descoladas da realidade. Ao contrário, essas ideias partem da

⁸ Para que fique clara nossa posição, a ciência jamais pode ser neutra na medida em que contempla, indubitavelmente, a posição sócio-política do pesquisador perante o seu objeto de estudo. No caso de Marx, por exemplo, este sempre deixou claro a sua posição de classe, vinculando o seu pensamento crítico-teórico aos objetivos da emancipação humana dos trabalhadores. Como ele, qualquer pesquisador expressa uma dada posição social, quer a declare explicitamente, quer procure ocultá-la, quer mesmo a desconheça pela mistificação de suas determinações históricas.

aparência efetiva do mundo social (que não é equívoca em si mesma, mas parte constitutiva da realidade social), reduzindo ou generalizando determinados aspectos, fenômenos e particularidades efetivas que se encontram em um dado contexto social. Fazendo, assim, com que um conjunto de ideias, a quais, efetivamente, possuem aderência social, se apresentem de modo desmensurado no pensamento ideológico.

Desse modo, *o retorno inescapável à concretude do objeto é o que distingue a gnose marxiana das demais gnosiologias formais*. Em outras palavras, não devemos abstrair pela abstração em si mesma, mas para reconduzi-la a ordem ontológica de sua efetivação no objeto real. Por isso, para o pensamento marxiano, o ser da coisa em si revela-se preponderante sobre as suas abstrações. Estas devem reproduzir a legalidade dos objetos reais, agora, objetos pensados; objeto esses saturados de contradições advindas do movimento histórico das lutas de classes, outrora e atualmente vigentes sob a lógica de produção e reprodução do capital.

Consequentemente, chegamos a uma importante reflexão: a gnose assumida pelo pesquisador torna-se decisiva no modo como este compreende e apreende a cultura, os seus objetos de investigação e mesmo a própria sociedade. Para uma gnosiologia formal, conhecer a cultura e seus objetos implica a sua caracterização e descrição empírica, cujas interpretações – que abrem mão da totalidade social – partem de princípios metodológicos e elaborações epistemológicas previamente estabelecidos, tal como podemos observar nas tradições weberianas e durkheimianas do pensamento sociológico ou mesmo de seus opositores antropológicos (Löwy & Nair, 2008). Já para uma gnose dialética, tal como observamos em Marx, são as condições específicas da materialidade do mundo social que impõem ao pesquisador a investigação de seu movimento.

Tendo em vista isso, uma compreensão materialista da cultura não a toma como um termo de carga semântica⁹ ampla e abstrata, passível de diferentes tipificações e significações, mas como a própria processualidade histórica dos seres humanos. Isto é, como o contínuo e transitório produto dos seres humanos

⁹ Desde o final da Antiguidade e, sobretudo, após as Revoluções Burguesas, o termo cultura adquiriu distintas cargas semânticas face às mudanças sociais ocorridas ao longo da história – principalmente no Ocidente. De simples *culturae* na Roma Antiga – associada, por um lado, ao cultivo de plantas e animais e, por outro, às faculdades humanas do saber, da ética e inteligência – o termo passou, já na Europa da Idade Moderna, a carregar significados unilaterais e abstratos, vinculados às ideias de civilização, espírito do povo [*volksgeist*] e inteligência. Também adquiriu uma semântica vinculada às belas artes, cujo conceito residia no enaltecimento estético da dignidade associado ao estilo de vida da nobreza, posteriormente incorporado ao mundo burguês (Williams, 2011). Sob tais considerações, não negamos as distintas cargas semânticas assumidas pela cultura em diferentes épocas e localidades. Entretanto, as reconhecemos como saturadas de um conteúdo propriamente histórico. Isto é, ao longo da história, os indivíduos só puderam atribuir significados à cultura (como ideias que a pensam) porque seus significantes encontravam-se impregnados pela práxis social com a qual precisavam interagir.

em atividade no mundo. Tal compreensão evita uma caracterização idealizada da cultura enquanto um conjunto de objetos tipologicamente agrupados, mesmo que estes se apresentem, efetivamente, em uma dada espacialidade e temporalidade. Ao contrário, assumimos a cultura, desde suas mediações mais concretas, como a efetividade ativa e dinâmica da processualidade que produz e reproduz a vida social da humanidade. Expressa, por isso a própria totalidade social ou, conforme denota Hall (2013), a *totalidade cultural*, a unidade de diversidades sociais que se objetivam por meio das diversas experiências cotidianas de mulheres e homens em sua inexorável práxis.

Assim, a cultura expressa a dinâmica de desenvolvimento histórico dos seres humanos enquanto seres sociais, ou seja, enquanto animais que, no transcurso da história, se sociabilizam entre si para produzir suas próprias condições de vida. Nesse sentido, a cultura revela-se indissociável à produção da existência geral da humanidade, na medida em que os seres humanos são capazes de escolher, elaborar, planejar, antecipar e criar seus próprios meios de existência. Logo, dialeticamente, a cultura constitui “uma manifestação histórica do processo de hominização” que ocorre pelo efeito da “relação produtiva que o homem em surgimento exerce sobre a realidade ambiente” (Vieira Pinto, 1979, p. 123-4).

Assim, os meios de existência que perpassam a cultura do ser social correspondem tanto aos *bens de consumo* necessários para o suporte e a reprodução da vida humana (sejam estes tangíveis ou intangíveis; de subsistência propriamente orgânica ou de satisfação do imaginário), quanto aos *bens de produção* que os viabilizam, quer se concretizem sob a forma instrumentos de trabalho, maquinários e tecnologias, quer se apresentem, cognitivamente e subjetivamente, como a consolidação de técnicas de trabalho e conhecimentos produtivos já acumulados em seu legado. Desse modo, a cultura surge diretamente associada à produção histórica do ser orgânico (e inorgânico) que se autonomizou das carências físicas imediatas. Nesses termos, sobressai, justamente, a distinção entre a produção (cultural) humana e a produção (instintiva) animal, pois este “produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente”. Isto é, o animal produz em decorrência de sua carência física imediata. O ser humano, ao contrário, não só produz para satisfazer suas carências imediatas, mas pensa – projeta mediatamente – os diversos modos em que poderá satisfazê-la. Disso decorre sua capacidade de escolher e, por isso, valorar aquilo que ache mais conveniente para sua existência, possibilitando formar seus objetos, também, “segundo às leis da beleza” (Marx, 2004, p. 85).

Assim, a produção que não resulta apenas das carências imediatas é aquela reservada aos seres sociais capazes, em sua genericidade, de projetar e elaborar objetos dotados de uma intencionalidade criativa e, por isso, socialmente mediada. Ao superar a pura esfera dos instintos, o animal-humano torna-se um *animal culto*. Isto é, capaz de elaborar complexos objetos socialmente mediados

que se apresentam tanto na consecução desses mesmos objetos – que apenas são possíveis de existência na medida em que se valem de conhecimentos e técnicas pré-adquiridas no processo histórico antecedente, elaborado pelos seus predecessores – quanto na capacidade que esses objetos têm de satisfazer as necessidades para as quais foram idealizadas (Medeiros, 2016).

É por essa capacidade criativa e intencional que a produção do ser humano e a produção da própria cultura que o constitui é histórica. Ao romper a imediatividade das carências que o fazem ser parte da natureza, o ser humano constitui novos insumos que não são naturais. E não são naturais apenas porque o ser humano os produziu, mas porque os *produziu valorativamente*. Isto é, porque trabalhou, porque decidiu previamente o que e como produzir e, por isso mesmo acabou por decidir o que não produzir. Obviamente essa decisão produtiva (e de existência) encontra-se dada pelas condições materiais de existência e reprodução sociais já adquiridas ou, como Marx (2017b) designa em um certo nível de abstração mais geral, pelas forças produtivas já desenvolvidas nesse dado momento.

Nesse caso, as relações e distinções entre o *telos* humano e o desenvolvimento histórico (ao qual, muitas vezes associa-se, equivocadamente, o pensamento marxiano a uma certa teleologia da história) derivam dos diferentes níveis de concreção necessários à existência e reprodução do mundo social. Para o indivíduo singular que respira, come, dorme, trabalha e imagina, seu ato é teleológico na medida em que prevê (mesmo que de modo pouco refletido ou automatizado no cotidiano) aquilo que irá fazer. Para isso, ele, enquanto singularidade do gênero humano, escolhe e decide entre aquilo que pretende ou não realizar. Já para o conjunto da sociedade, as condições previamente herdadas do passado histórico e as contradições cotidianamente reproduzidas – que conduzem a intencionalidade dos indivíduos singulares a distintas e, em alguns casos, antagônicas direções – fazem com que o desenvolvimento histórico não possa ser previsto a priori, de maneira teleológica, mas sempre como uma realidade *post festum*.

Portanto, a cultura não é apenas a cristalização de um modo de vida já existente, como observam empiricamente os pesquisadores de matriz lógico-formal. De fato, ela o é enquanto aparência instantaneamente sintetizada de um mundo em processo. Porém, revela-se como a contínua projeção ideativa dos seres humanos que sempre se apresenta como um *conjunto de realizações*, mas também de *possibilidades ainda não satisfeitas* (Duayer & Medeiros, 2015). A diferença entre essas possibilidades idealizadas como projeções intencionais e viáveis de uma cultura e um modo de vida já constituído, real e empiricamente apreensível, reside simplesmente no fato de que este último se apresenta como um complexo de possibilidades que se efetivaram no decurso da história.

Nesses termos, esclarecemos aquilo que, efetivamente, distingue Marx de um antropólogo culturalista ou um sociólogo dedicado aos bens culturais: o

modo como, no acesso efetivo a uma dada realidade, as relações sociais são percebidas e, conseqüentemente, apreendidas no decorrer do processo investigativo. Para o primeiro, a sociedade se constitui de *modo relacional* em uma totalidade (uma unidade de diversidade) na medida em que suas relações apresentam *antecedência histórica*¹⁰ face aos indivíduos singulares – o que os constituem como seres sociais que herdam as condições históricas precedentes para, então, a partir delas, constituírem novas condições de desenvolvimento¹¹ social. Para os segundos, há uma polêmica quanto ao papel dos indivíduos no interior da sociedade, quer seja esta uma entidade de coerção do agir singular, quer se apresente como resultado ativo desse agir. Em Marx essa separação entre indivíduo e sociedade não existe enquanto tal, pois a singularidade do indivíduo encontra-se socialmente mediada pelas posições sociais que ocupa no interior da sociedade. Não existe, por isso, indivíduos que não sejam sociais, mesmo aqueles que se isolam do convívio social. Assim:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν [animal político], não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade (Marx, 2011a, p. 40).

O animal culto é nesses termos um ser político e social que apenas pode sê-lo na medida em que se objetiva em sociedade, produzindo e reproduzindo

¹⁰ A antecedência histórica revela-se nas formas sociais já estabelecidas, ou seja, nos modos de ser socialmente objetivados no tempo e cuja vigência transpassa, no decurso da história, a singularidade vital (fisiológica e cotidiana) dos seres humanos. Dessa forma, a sociabilidade dos indivíduos em relação ao todo social ocorre na medida em que estes internalizam subjetivamente as objetivações sociais herdadas da história (Marx, 2004).

¹¹ A categoria desenvolvimento na obra marxiana não diz respeito a qualquer tipo de valoração moral (qualitativamente vista como “melhor” ou “pior”) de uma sociedade, mas aos sucessivos incrementos de mediações sociais que, ao longo da história, fazem do ser humano um ser que promove, em suas objetivações e ideações, o recuo das barreiras naturais próprias de seu metabolismo (Lukács, 2012).

cotidianamente as condições históricas de sua existência. Tais condições fazem do ser humano um ser genérico, pois aprimora, progressivamente, suas capacidades cognitivo-laborais. Ou seja, sua genericidade é, ela mesma, o resultado de uma longa e contraditória processualidade histórica que se objetiva¹².

Assim, enquanto indivíduo que procura atingir suas finalidades pessoais, o ser humano apenas as realiza sob determinadas condições sociais, o que não significa, como pensam equivocadamente alguns, que sejam deterministas. Nesses termos, uma compreensão materialista da cultura passa pelo vínculo genético entre a história da humanidade e seu modo de vida, cujos traços ontológicos, dados pelas efetivas condições de desenvolvimento das capacidades produtivas e ideativas que este ser, em sua genericidade, vem transformando no transcurso do tempo. Tendo em vista essa gnose dialética, poderá, ainda, o leitor indagar sobre a relevância de Marx no que tange à temática da cultura? Se sim, acreditamos ser preciso esclarecer algumas mistificações produzidas em torno deste assunto às quais contribuíram, equivocadamente, não apenas os detratores ou concorrentes teóricos de Marx, mas também, em alguma medida, autores da própria tradição marxista.

Materialismo e cultura: desmistificando a temática

As contribuições teórico-analíticas de Marx e seu materialismo relativamente à cultura não são residuais em sua obra, como muitos o fazem crer. Apesar de não ter se dedicado exclusivamente à elaboração de categorias propriamente artístico-estéticas, Marx deixou-nos um legado teórico-metodológico extremamente significativo para a compreensão histórico-cultural das relações sociais¹³. Em sua obra podemos encontrar um arsenal categorial que nos auxilia a compreender o comportamento humano ativo e real, especialmente aquele que diz respeito às relações sociais próprias do modo de produção capitalista. Modo este que, apesar de apresentar diferenças históricas significativas em relação à contemporaneidade, ainda contempla as tendências gerais categorialmente (teoricamente) reproduzidas pelo autor – categorias necessárias para a compreensão

¹² Se um objeto é socialmente determinado, seu movimento é em si mesmo dialético na medida em que suas transformações históricas decorrem da inerente contradição entre aquilo que ele é em um dado momento (o ser enquanto positividade do movimento) e aquilo no qual ele, por sua contraditoriedade interna, irá se alterar (o vir a ser, o devir enquanto negatividade do movimento). Nesse sentido, todo objeto social é um objeto histórico, cujo reconhecimento temporal revela-se a partir dos traços mantidos do que fora antes dessa transformação. Sem essa condição, qualquer legado cultural tornar-se-ia ininteligível.

¹³ E isso se desconsiderarmos as obras ainda desconhecidas de Marx. Para que o leitor tenha uma ideia da ciclópica contribuição teórico-política de Marx e de seu colaborador mais próximo, Engels, o atual empreendimento editorial em curso, a MEGA2 [Marx-Engels Gesamtausgabe 2], publicou até o presente momento 70 das 114 obras catalogadas.

dessas tendências materiais mais amplas, embora insuficientes para a compreensão dos múltiplos níveis de determinação da vida social no modo de produção capitalista.

Todavia, alguns equívocos e mistificações, comumente associados à dialética¹⁴ e à textualidade de Marx, colaboram para um suposto distanciamento deste autor no que diz respeito à temática da cultura. Assim, Marx é um autor frequentemente associado a diversos campos do saber institucionalizado, como a economia, a filosofia, a ciência política e a história. Muito se fala de sua importância para compreensão do mundo capitalista, principalmente em relação às crises econômicas e aos conflitos e disparidades sociais. Porém, suas contribuições para a investigação de objetos tidos como culturais – principalmente, daqueles vinculados às esferas artístico-recreativas, às tradições da vida cotidiana e aos costumes populares – são normalmente vistas como residuais ou secundárias.

Nesse sentido, observam-no como um pesquisador preocupado, principalmente, com as “questões sociais de caráter econômico” e suas disparidades (Netto, 2012). Muitos pesquisadores da cultura como, por exemplo, Béra & Lamy (2015), acreditam que Marx é um autor que pouco pode contribuir à cultura e quando o faz é apenas no sentido de explicitar os conflitos sociais que envolvem o uso e a apropriação dos bens culturais. Todavia tais percepções, além de precipitadas, são reducionistas.

Assim, constatamos a existência de uma certa carga semântica epistemologicamente apropriada como subterfúgio analítico-conceitual, que contribui para uma visão (político-científica) limitada da obra marxiana em relação aos temas propriamente culturais. Isto é, que a existência de uma rigidez e incompreensão semântico-conceitual, próprias de uma lógica a-histórica – expressa em uma série de terminologias e autodeterminações previamente conceitualizadas –, leva a que muitos pesquisadores rechacem a obra marxiana para fins de análise e compreensão de objetos culturais que, na aparência de suas concepções prévias, se apresentam como distantes da “esfera produtiva”¹⁵.

¹⁴ Nesses casos, a dialética é tomada como “sinônimo” de conflito, luta ou confronto social. Esse equívoco leva alguns pesquisadores ao rechaço da dialética no trato com as expressões mais sublimadas da cultura como, por exemplo, as artes. Entretanto, mais do que conflitos sociais, a dialética sinaliza uma processualidade contraditória na qual se opõem aquilo que mantém a condição vigente do objeto social e aquilo que pretende alterá-lo enquanto tensionalidade imanente de seu ser.

¹⁵ A essa prévia e superficial conceitualização epistemo-compreensiva da obra marxiana não são alheias as ideações gnosiológicas formais que pretendem interpretá-la prescindindo de seu método e lógica dialéticos. Uma das consequências imediatas de tal postura é tomar as categorias ontologicamente descobertas e teoricamente reproduzidas por Marx como simples definições conceituais intelectivamente elaboradas pelo autor a partir de princípios epistemológicos e constructos interpretativos.

Por tudo isso, acreditamos ser oportuno problematizar algumas das mistificações e equívocos que, de algum modo, dificultam a apropriação da obra e método marxianos por parte daqueles que pretendem investigar os objetos culturais, mesmo entre aqueles cujas posições sócio-políticas se identifiquem, em alguma medida, com os ideais progressistas e anticapitalistas de Marx.

A) *Materialismo e materialidade* – Começamos com o materialismo contido no pensamento marxiano. Ao longo de sua obra, Marx recorre ao termo materialismo para enfatizar a existência efetiva de um objeto social que se realiza independentemente do pensamento que o teoriza. Isso se deve justamente às críticas que o autor faz aos idealismos próprios da filosofia alemã de sua época. Nesse caso, Marx (2011b) não subverte apenas o idealismo hegeliano à materialidade do mundo social, mas toda uma tradição filosófica que, até aquela época, insistia em conceber idealmente o mundo a partir de suas próprias concepções e cujas figuras emblemáticas revelam-se em autores como Bruno Bauer e Pierre-Joseph Proudhon.

Para Marx, *a teoria deve reproduzir idealmente a materialidade do mundo social*, entendida esta como a sociabilidade que permeia o agir humano. Essa é a reflexão basilar que habilita o seu materialismo. Isso significa que nada se passa na mente de um pensador sem que se tenha passado ou esteja se passando efetivamente no mundo social (Netto, 2012). Isto é, mesmo nas acepções ideológicas mais mistificadoras da práxis social, as ideias produzidas pelas mais variadas tradições e vertentes do pensamento sociopolítico e filosófico, burguês ou revolucionário, encontram-se ancoradas em algum ou alguns aspectos da factualidade cotidiana, presente ou passada. Quando isso não é compreendido, toma-se o materialismo como “sinônimo” de materialidade, ou seja, como aquilo que é próprio da matéria, dos átomos, da tangibilidade.

Assim, para aqueles que confundem o material com o tangível, as ideias, as concepções de mundo, as ideologias, os projetos de realização e as possibilidades do devir passam a ser desvinculados do materialismo, uma vez que se efetivam na vida social de modo intangível. Essa possível, e não rara, interpretação do materialismo marxiano não tem qualquer fundamento crítico-teórico, uma vez que formas sociais tão abstratas como o Estado e a ideologia são para Marx efetividades materiais concretas do mundo social. Por isso, o autor de *O capital* não concebe a materialidade apenas em suas formas tangíveis, mas também em sua intangibilidade, a qual passa a ser materialmente determinada na medida em que se efetiva no interior da práxis social – as ideias subjetivas, por exemplo, apresentam-se enquanto materialidades do mundo social na medida em que deixam de se restringir às consciências individuais daqueles que as pensam, integrando-se pela comunicação visual ou escrita/verbal à experiência cotidiana dos demais indivíduos (Marx & Engels, 2007).

B) *Mercadoria, valor e tangibilidade* – Com isso, podemos desfazer mais

uma mistificação muito difundida, sobretudo, por autores de correntes do pensamento pós-estruturalista e do pós-operaísmo¹⁶, na qual associa-se a forma e categoria mercadoria aos produtos tangíveis manufaturados, dissociando-a, por exemplo, das novas tecnologias da informação e do conhecimento (NTICs). Para esses autores, estas seriam formas de trabalho “imaterial” não contempladas por Marx em sua obra. Nessa acepção do termo, a prestação de serviços, a disseminação do conhecimento e a implementação da alta tecnologia, sob a égide do capital, não seriam mercadorias no sentido que Marx empregou em *O capital*, mas produtos vinculados à chamada “economia do conhecimento”.

Isso é completamente equivocado, pois Marx mostra ao longo dos capítulos 1 e 2 do livro I de sua *opus magnum* que a *lógica da mercadoria*, ou seja, sua *unidade dialética entre valor de uso e valor*, apresenta-se como mediação das relações sociais que abstraem, por força e poder jurídico da propriedade privada, justamente a particularidade concreta das técnicas, ferramentas e conhecimentos aplicados pelo trabalhador na consecução de sua mercadoria singular. O valor (expresso na troca) prescinde, portanto, da tangibilidade ou intangibilidade efetivamente determinada de um trabalho concreto, um trabalho em particular (Marx, 2017a).

Por isso, não importa se o que se vende são sapatos, casacos, aulas na internet ou aplicativos de *smartphone*. Apesar das significativas mudanças históricas nas formas de realização e concreção dos produtos em nossa contemporaneidade, todos, sem exceção, quando submetidos à lógica do capital, ou seja, à valorização por via da extração de mais-valor, constituem-se como mercadorias, quer se apresentem como tangíveis pela matéria, quer se apresentem virtualmente pela intangibilidade imediata de seus serviços ou informações (Antunes, 2005).

Essa constatação e retorno à textualidade marxiana (e, conseqüentemente, à sua lógica dialética) é fundamental para que se amplie o horizonte sobre os objetos e bens culturais enquanto parte de uma totalidade social que, cada vez mais, mercantiliza o mundo a partir dos rótulos de “inovação” e “conhecimento”, apresentando estes como instâncias supostamente descoladas da produção industrial que, de forma mistificada, tem sido sistematicamente restringida e associada à produção fabril.

C) *Produção, fábrica e indústria* – Produção é uma categoria recorrente na obra marxiana e, por isso mesmo e por sua carga semântica, algo que leva a equí-

¹⁶ O pós-operaísmo é um movimento político que sucedeu, já na década de 1990, o operaísmo italiano. Impulsionado pelo pensamento de autores como Negri & Lazzarato (2001), defende o deslocamento do capital para uma fase de imaterialidade e cognição. Embora haja setores do capital que, atualmente, se especializam no usufruto econômico das novas tecnologias, como o Vale do Silício, por exemplo, isso não altera as tendências e contratendências gerais presentes no modo de produção capitalista. Sinalizam, entretanto, novas formas de extração e apropriação do mais-valor que se efetivam, por meio das novas tecnologias, como contratendências à queda das taxas de lucro de outros setores produtivos.

vocos e mistificações que aproximam o pensamento de Marx a um suposto “economicismo” e que, conseqüentemente, o distanciaria das questões tomadas, *a priori*, como culturalmente sublimadas. Ao nosso ver, e sob a corroboração de autores como Antunes (2005), Carcanholo & Medeiros (2012) e Netto (2012), tais mistificações tem por base uma conceitualização epistemológica atribuída ao termo “produção”.

De fato, a produção é um termo cotidianamente empregado como sinônimo de produção fabril ou mesmo de fábrica. Produzir seria como produzir em um espaço fabril. Por seu turno, esse espaço da fábrica e todas as atividades a ela associadas costumam levar ao termo “indústria”. Na acepção cotidianamente reiterada, tais termos, *produção* e *indústria*, associam-se, portanto, ao mundo fabril. Essa percepção popularmente difundida não é falsa ou errônea. Certamente toda a produção fabril em larga escala é uma produção e mesmo uma produção industrial. Todavia, nem toda a produção e nem toda a produção industrial é, para Marx, uma produção fabril. Passemos à compreensão dessas categorias (e não definições!) a partir da textualidade marxiana.

Uma das categorias centrais da obra marxiana em sua crítica à sociedade do modo de produção capitalista é a mais-valia que, como vimos anteriormente, pode se objetivar em qualquer tipo de mercadoria produzida, quer se apresente aos nossos sentidos como um produto tangível ou intangível do trabalho humano. Sendo assim, Marx não poderia pensar a produção restrita à fábrica, pois nela estão contidas, apenas, as mercadorias de manufatura e maquinofatura fabril. Se a produção para Marx fosse apenas aquela realizada dentro dos limites físicos de uma fábrica, como ficaria então o célebre caso do mestre-escola, por ele citado no capítulo 14 do livro I de *O capital*, no qual afirma enquanto *trabalhador produtivo* (para o capital) aquele que, por meio de sua atividade pedagógica, enriquece seu patrão, a quem investiu “seu capital numa fábrica de ensino, em vez de numa fábrica de salsichas” (Marx, 2017a, p. 578)?

Ocorre que a produção é uma categoria associada à materialização da riqueza, entendida esta como qualquer forma de excedente gerado pelo trabalho humano e à qual comparece a categoria de valor como seu resultado social e historicamente determinado no interior do modo de produção capitalista. Ademais, a reboque de uma visão fabril acerca da categoria trabalho, o termo “indústria” encontra-se, ele mesmo, comprometido. Enquanto categoria ontológica, a indústria expressa para Marx a produção que, sob as aspirações da acumulação e valorização crescente do capital, precisa se ampliar e se intensificar em larga escala, seja por meio da implementação de maquinarias pesadas e especialização da divisão social do trabalho, seja pela disseminação de novas tecnologias (Antunes, 2005).

A categoria da produção industrial é, portanto, uma categoria que não se restringe à produção fabril, embora todo o setor produtivo na atualidade se faça

valer de algum tipo de intensificação produtiva. É certo que, à época de Marx, a produção em larga escala encontrava-se amplamente no setor fabril¹⁷ (o que na atualidade é popularmente designado como setor secundário). Contudo, a utilização do termo “indústria” não implica a adjectivação do emprego de máquinas de grande porte e do processo de trabalho fabril, mas a substantivação dos processos de trabalho que, por qualquer tipo de mediação, produza um excedente econômico (riqueza) em escala ampliada, fruto, eles mesmos, da concorrência e da necessidade ininterrupta de valorização crescente do capital.

Nesse sentido, a categoria da produção (à qual comparece uma de suas formas específicas, a produção industrial em larga escala), expressada idealmente pela abstração marxiana como forma de *produção em geral*, diz respeito à produção que se realiza pela mediação do trabalho humano em qualquer forma de objetivação e em qualquer época histórica (Marx, 2011a). Essa produção em geral é, ela mesma, a produção da cultura humana. Isto é, trata-se da produção material de todos os bens e ideias que permitem à mão e mente humanas a sua própria existência e aperfeiçoamento ao longo de sucessivas gerações. Logo, corresponde à prossecução histórica da humanidade, cuja produção industrial (em larga escala e à serviço do capital) é apenas uma de suas manifestações contemporâneas mais evidentes. Porém, nela não se esgota.

Nesse caso, a tentação heurística de separar a cultura da economia (no sentido original da *oikos* grega, ou seja, da vital produção, organização e reprodução material da *polis*), tornando-as duas esferas correlacionáveis (por mero “reflexo”), mas distintas da sociedade burguesa, é uma operação intelectual corrente, mesmo em autores que reclamam a tradição marxista como Jameson (2001). Em parte, isso se deve à histórica fragmentação do legado crítico-teórico do conhecimento à divisão sociotécnica do trabalho intelectual – em correlação direta com a crescente e necessária divisão social do trabalho em decorrência da apropriação privada da riqueza socialmente produzida – que se intensifica no decorrer da Revolução Industrial ao longo, principalmente, do século XIX (Lukács, 2010).

Por um lado, no bojo das crescentes inovações tecnológicas e da autonomização relativa das esferas de reprodução da vida social, surge a ideia de uma cultura vinculada à estética, à intelectualidade e às belas artes burguesas, aparentemente sublimadas em um éter romântico, idealizado e genialesco, logo, desprovidas de seu substrato material (Eagleton, 1993). Por outro lado, temos o desenvolvimento de uma ciência econômica que, embora tenha gênese política na Europa Ocidental dos séculos XVII e XVIII (vide, por exemplo, a Economia

¹⁷ Ao procurar analisar a conjuntura real dessa forma específica de produção, Marx se fez valer em larga medida de relatos e relatórios de fábricas inglesas e escocesas que implementavam maquinaria pesada. Isso foi tomado por diversos autores que dissertam sobre a “tese” do fim do trabalho como a prova de que Marx se referia à indústria como sinônimo de fábrica, algo analisado e refutado por Carcanholo & Medeiros (2012).

Política inglesa), se descola, progressivamente, das relações sociais que a gestam, formulando modelos matemáticos que tudo abstraem, até mesmo as consequências sociais do comportamento humano à serviço do capital.

Por isso, a produção no modo de produção capitalista apresenta determinações históricas em diversos níveis de concreção que não são simplesmente econômicas, mas, essencialmente, comportamentais, logo, também culturais. Essas determinações, em unidade de desenvolvimento dialético com as determinações universais da produção por via do trabalho humano, as concretiza como um modo de produção específico, baseado na produção que não mais produz produtos em geral dotados, simplesmente, de valores de uso específicos, mas mercadorias dotadas, também, de valores que emergem da generalização das relações de troca. Nos Grundrisse, por exemplo, Marx salienta que a relação geral entre *produção, distribuição, troca e consumo* é uma relação totalizante, ou seja, uma relação que não se desenvolve pela existência isolada e cronológica de cada momento produtivo do ser humano, mas por uma unidade de ação social que produz e reproduz as condições de vida da humanidade. Uma ação motivada por uma sociabilidade intermediada pela cultura cotidiana das trocas.

Assim, essa totalidade cultural do modo de produção capitalista (enquanto uma unidade de diversidades do ser social submetida à lógica do valor), não se revela como a identidade entre a produção, a distribuição, a troca e o consumo dos bens que sustentam a vida social, mas sim como o reconhecimento de que, em cada um desses momentos, comparecem todos os demais sob a forma de momentos da própria produção social. Logo:

Não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma da determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como relações determinadas desses diferentes momentos entre si. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, em sua forma unilateral, pelos outros momentos (Marx, 2011a, p. 53).

Assim, a partir da própria textualidade marxiana, observamos que a produção não é, em si mesma, o espaço da produção fabril que se isola do mundo. Ela é, no modo de produção capitalista, a produção humana em toda a sua referen-

cialidade cultural e em suas formas de objetivação, apresentando-se sob diferentes modos na distribuição, troca e consumo como momentos de concretização das relações sociais burguesas que produzem o próprio consumidor. Disso, decorre, justamente, *a produção e reprodução de uma cultura fetichizada em suas objetivações e reificada em suas relações sociais*. Os indivíduos só se apresentam como socialmente reconhecíveis perante os demais se reproduzirem as mesmas legalidades impostas pelo mercado; ente autômato da cultura das trocas, mas historicamente reproduzido pela sociabilidade que distingue os indivíduos pela capacidade de se valorizarem enquanto produtores privados de mercadorias.

Assim, no modo de produção capitalista, a produção de uma mercadoria específica qualquer – por exemplo, enquanto um derivado oriundo de uma fábrica petroquímica, uma peça audiovisual veiculada via streaming ou um serviço prestado por uma consultoria – só se efetiva na medida em que seja distribuída (deslocada, transmitida ou veiculada), trocada por uma quantia monetária (que, se for elevada, pode levar ao acionamento de um serviço bancário de crédito ou financiamento) e consumida por aqueles que buscam de modo privado a satisfação de seus valores de uso pessoais.

É por isso que a cultura, em termos materialistas, deve levar em consideração a compreensão de Vieira Pinto (1979) enquanto “produção da existência em geral”, pois uma dada função social produtiva apenas tem razão de ser (uma função social) na medida em que satisfaça necessidades humanas, quaisquer que sejam. Produzir um quadro pintado à óleo ou produzir sapatos, a despeito de suas determinações particulares enquanto bem cultural artístico ou produto de demanda cotidiana, respectivamente, é produzir objetivações e, por isso mesmo, produzir meios de satisfação das necessidades humanas; uma enquanto necessidade do imaginário e da fruição e outra enquanto meio de proteção física. E isso também implica objetivações que, sucessivamente, enriquecem, mesmo que por acumulação, o próprio legado cultural da humanidade.

D) Trabalho e emprego – Assim, juntamente com os equívocos associados à produção e à produção industrial no modo de produção capitalista, desdobra-se uma outra mistificação em relação à categoria trabalho. Esta, toma, quase que instantaneamente no imaginário social, a acepção de atividade laboral coercitiva a serviço do capital. Obviamente, o trabalho que se encontra submetido ao julgo do capital é, desculpem a redundância, um trabalho efetivamente à serviço do capital, ou como diria Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, um *trabalho estranhado*. De fato, esse trabalho subordinado aos interesses de acumulação do capital, em suas mais variadas formas (assalariado, flexível ou temporário, coercitivo, sob regime autônomo etc.), é um trabalho próprio do modo de produção ao qual nos encontramos. Porém, nem todo o trabalho humano é um trabalho subsumido pelo capital. Para os teóricos do “fim do trabalho” como, por exemplo, Kurz (2019), Negri & Lazzarato (2001) e Gorz (2003), o trabalho en-

contra-se em declínio na medida em que a automação e a implementação das novas tecnologias vão, cada vez mais, prescindindo da força de trabalho.

Por outro lado, verificamos que essa crescente incorporação tecnológica no processo produtivo – associada à composição orgânica do capital, já explicitada por Marx no capítulo 23 do Livro 1 de *O capital* sobre a *lei geral da acumulação capitalista* – é tomada como prova inequívoca da não centralidade do trabalho para a existência humana na contemporaneidade. Logo, há nesse tipo de argumentação fenomênica uma confusão categorial e semântica que nos parece imprescindível esclarecer: a confusão entre *trabalho* e *emprego*. Nesse caso, ao longo de sua obra, Marx menciona várias vezes a categoria trabalho e nem sempre o faz com o intuito de esclarecer teoricamente o trabalho preponderantemente vigente no modo de produção capitalista. Segundo Lukács (2012), a categoria trabalho assume, em grande parte da obra marxiana, a condição ontológica de efetivação do ser social. O trabalho é, nesses termos, a categoria que procura dar conta das mediações sociometabólicas do ser humano com a natureza.

Assim, como discorremos anteriormente, o ser social no qual se efetiva o ser humano é um ser historicamente constituído pela capacidade ideativa que possui de escolher e projetar valorativamente os meios de sua própria existência. E como ele faz para isso acontecer na prática? Ele trabalha¹⁸. Aliás, no transcurso da história, a busca pela satisfação das necessidades humanas sempre foi realizada pela mediação do trabalho, conforme expõe Marx no primeiro item do capítulo 5 do livro I de *O capital*. Em contrapartida, o trabalho que se determina em sua totalidade para a satisfação das necessidades do mercado no modo de produção capitalista já não é apenas aquele que produz um valor de uso específico e que, portanto, busca apenas satisfazer uma necessidade humana concreta. Ele já se encontra sob a lógica da produção do valor e, por isso, sob a jurisprudência e legalidade das regras do mercado. Diríamos nós para distinguir as coisas: ele já não é mais um trabalho que satisfaz em si mesmo uma necessidade, ele é um trabalho a serviço do capital, um trabalho estranhado, um emprego.

Consequentemente, voltando aos argumentos dos teóricos do fim do trabalho, o que está em curso na atualidade do mundo capitalista não é o fim do trabalho, mas a diminuição das condições de geração do emprego tal como o conhecíamos até as últimas décadas do século XX e a emergência de novas formas de emprego que se polarizam cada vez mais entre os trabalhadores altamente qualificados – que se escondem, na aparência cotidiana imediata, atrás das máquinas, programas e tecnologias da informação e comunicação que produzem –

¹⁸ Se em nossas casas, cozinhamos um ovo para consumo próprio, necessitando para isso, retirá-lo da geladeira e colocá-lo em uma panela com água quente, então trabalhamos para isso. Isto é, idealizamos e operacionalizamos as condições objetivas para que esse ovo possa satisfazer nossa necessidade de alimento. Não há nesse caso, portanto, qualquer determinação própria da lógica capitalista ou mesmo mercantil (das trocas) que integre diretamente sobre esse tipo de trabalho.

e uma massa de trabalhadores cada vez mais superexplorada em suas inúmeras e cotidianas atividades laborais (Antunes, 2005).

Esse esclarecimento é fundamental para a temática da cultura, uma vez que reina em muitos espaços acadêmicos e editoriais uma espécie de *cibercultura cognitiva e antilaboral*. Não é por acaso que obras como as de De Masi (2000), Maffesoli (2006) e Castells (2017) tenham surfado um certo modismo de época neste início de século XXI, agora desfeitos pela emergência da grave crise econômica (e sanitária) que, em 2020, explicita aos olhos de todos a bárbara e inexorável centralidade do trabalho (e do teletrabalho!) para a reprodução do modo de produção capitalista. Outrora tínhamos um “ócio criativo” no mundo do trabalho, um conjunto de “tribos urbanas” imersas em uma “solidária rede digital” de revoltas e insurgências, um “capitalismo cognitivo” e “imaterial”, uma “sociedade do consumo e da informação”. Todas, criações ideológicas de um pensar que não investiga criticamente a totalidade das relações sociais, mas, ao contrário, toma unilateralmente a imediatividade do desemprego, da automação e do desenvolvimento tecnológico para suas idealizadas formulações.

E) Classes trabalhadoras e operariado fabril – Desse modo, por todas essas considerações, não poderíamos deixar de abordar a mistificação em torno das classes trabalhadoras. Como derivação de considerações epistemológicas – subjetivamente semantizadas – comumente atribuídas à *produção* e ao *trabalho*, as classes trabalhadoras referidas por Marx ao longo de sua obra passam a ser associadas ao famigerado operariado fabril. Tudo se passa como se, na obra e textualidade marxianas, as lutas de classes opusessem tão somente o proletariado fabril aos capitalistas.

Novamente, à época de Marx, o grande contingente proletariado que presenciou era efetivamente fabril. Isso decorria da emergência dos processos de trabalho associados à Revolução Industrial que se alastrava por toda a Europa Ocidental. Entretanto, em nenhum momento ao qual Marx se refere as lutas de classes, os trabalhadores assalariados são mencionados exclusivamente como uma classe de trabalhadores fabris. *Arbeiterklasse* é o termo em alemão utilizado por Marx para se referir à classe que depende da venda da sua força de trabalho para sobreviver. Significa, literalmente classe trabalhadora e não *fabrikarbeiter*, cuja tradução para o português seria trabalhador fabril (Carcanholo & Medeiros, 2012).

Assim, as classes trabalhadoras não se restringem ao proletariado fabril, como fazem crer aqueles que procuram datar o pensamento marxiano. Em nenhum momento de sua vasta obra e, em especial, em sua principal contribuição, *O capital*, Marx cita textualmente a vinculação de uma classe (quer seja trabalhadora, capitalista ou arrendatária) a um possível conjunto de posições e caracterizações socioprofissionais. As condições que determinam em geral a posição social de um indivíduo no seio das classes trabalhadoras não são aquelas dadas

pelas especificidades de sua profissão, como, por exemplo, trabalhar em uma fábrica, gerenciar uma loja ou ensinar em uma escola. O que pode ou não determinar isso é a inserção desse indivíduo no circuito de produção e circulação do capital ao qual comparece enquanto trabalhador desprovido dos meios de produção. Ele vende sua força de trabalho para comprar todas as demais mercadorias de que necessita para se reproduzir socialmente (Marx, 2017a).

Nesse sentido, as classes trabalhadoras não desapareceram como acreditam muitos ao observarem cotidianamente as rápidas e sucessivas transformações no mundo do trabalho e suas reverberações no cotidiano e mesmo no interior das lutas sindicais. Tomada apenas pela forma, a intensificação da divisão social do trabalho, os processos de desindustrialização em várias partes do globo (e não em todo o globo, como mostra a China e diversos países asiáticos) e a precarização de grande parte dos trabalhadores de baixa renda fazem crer que o que está em curso é o desaparecimento da própria ideia de classe (apesar de, curiosamente, não existirem teses sobre o “fim da burguesia”, sua antagonista de classe).

Essa suposta tese sobre o desaparecimento das classes sociais corroboraria, sob esse ponto de vista, portanto, a ideia thompsoniana acerca da necessidade de uma experiência compartilhada entre os indivíduos para a sua plena efetivação enquanto classe. Tal argumento é verídico, se compreendermos essa articulação de experiências enquanto *classe para si*, ou seja, enquanto vanguardas políticas articuladas para a superação de suas condições históricas. Por sua vez, esse argumento passa a se efetivar como mistificação se o que se toma como classe é apenas aquilo que a pode definir ou não como instância de articulação política em um dado contexto específico, ou seja, igualando-a, simplesmente, como *classe em si*.

Marx já argumentava na *Miséria da filosofia* e no *18 de brumário de Luís Bonaparte* que as classes se articulam entre si, primeiramente, pelas posições sociais que seus indivíduos ocupam no processo produtivo. Isto é, enquanto classe em si; enquanto uma classe que, embora não tenha, por parte de seus membros, um reconhecimento identitário de suas experiências cotidianas, se efetiva pela forma de inserção social de seus indivíduos. Quem, por necessidade de sobrevivência, vende para comprar – não obstante suas mais variadas experiências pessoais – não detém os próprios meios de produção e, portanto, se apresenta personificado na categoria de *trabalhador*. Por outro lado, quem compra para vender e, inclusive, compra a força de trabalho alheia que se encontra à disposição no mercado e, com isto, procura valorizar seus investimentos ciclicamente, apresenta-se enquanto categoria personificada do *capitalista*. Esse é o argumento central que, tomado pela confusão entre formas de inserção social mais abstratas e experiências cotidianas mais concretas, pode levar equivocadamente o pesquisador, sobretudo aquele dedicado aos estudos culturais, à falsa impressão da inexistência das classes sociais em seu cotidiano.

Certamente, não basta determinar as formas de inserção social mais abran-

gentes para se determinar as classes sociais em sua totalidade. As classes sociais são um todo articulado perpassado por inúmeras determinações e contradições sócio-históricas em seus diversos níveis de concreção. Logo, não é suficiente dizer se o indivíduo é trabalhador, capitalista ou rentista. Isso seria demasiado abstrato. O indivíduo é ele mesmo uma totalidade multideterminada em diversos níveis de concreção da vida social. Podemos ter, por exemplo, um trabalhador precarizado no setor terciário ou um gerente de uma fábrica automotiva. Ambos são trabalhadores, porém em realidades concretas distintas.

De fato, em suas determinações mais concretas eles não se efetivam do mesmo modo; não trabalham de igual forma, não agem similarmente e não pensam do mesmo modo (o que seria além de um equívoco, um reducionismo da subjetividade individual de cada um). Eles se igualam, apenas, em sua determinação mais abstrata e, por isso mesmo, mais abrangente: *todo o mês precisam vender sua força de trabalho para manter suas condições particulares de reprodução sociometabólica*. Isso, aliás, é o que faz com que contribuam para a existência ontológica das classes trabalhadoras enquanto uma classe em si. Porém, acabam aí as similitudes, uma vez que a cultura, sob a égide da acumulação capitalista necessita, justamente, da “pluralidade” das funções, cargos e demandas para a sua efetiva concreção. São precisos diversos trabalhadores para diversos tipos de consumo e estilos de vida. É preciso vender a própria “diversidade cultural” que produz e é produzida pelas classes trabalhadoras, sejam seus membros agentes de labor físico e intelectual ou mesmo de gestão do capital.

Assim, a equivocada concepção de uma cultura operária como, simplesmente, uma cultura de combate aberto entre o proletariado e a burguesia, ou seja, uma cultura explícita das lutas de classes mais efervescentes é em si mistificadora. Pois bem, se os trabalhadores, enquanto operários, já não existem para aqueles que postulam uma identidade entre trabalho e fábrica, então não existiria mais uma cultura *do e no* trabalho? Nessas supostas condições, o que devemos colocar e fomentar em seu lugar? Muitos querem o fomento a uma “cultura do indivíduo”, uma “cultura periférica”, uma “economia criativa” ou “do compartilhamento”, ou mesmo sob um progressismo às avessas, uma “cultura do empreendedorismo” e do “empoderamento”¹⁹. Entretanto, o que se oculta aí é, justamente, a vivacidade e o poder cada vez maiores da cultura de mercado, do domínio ideológico que as novas potencialidades tecnológicas exercem sob a subjetividade

¹⁹ Não são as ideias que produzem o mundo, mas ao contrário, é a forma como o mundo se apresenta, em sua organização e sociabilidade, que determina o modo como os indivíduos percebem e pensam a realidade ambiente. Assim, dada à inversão da sociabilidade posta pelo mundo das mercadorias (fetichizando o produto do trabalho humano e reificando seus produtores), não nos deve parecer estranho que as ideologias disseminadas – institucional e midiaticamente – pelo grande capital possuam enorme adesão popular. Tais ideias são a resposta intelectual ao pragmatismo cotidiano que impele os indivíduos à contínua necessidade de valorizarem a si mesmos e ao produto do seu trabalho perante o mercado.

envolvida no consumo individual. O que seria isso, senão, uma mudança cultural do comportamento humano?! Sem o horizonte das classes, a crítica à cultura contemporânea se perde em idealizações e desejos.

F) Totalidade social, pautas identitárias e movimentos urbanos – A intensificação da divisão social do trabalho que opõe trabalhadores manuais a trabalhadores intelectuais, as condições sócio-históricas de inserção étnica (como a escravidão e a guetificação), de gênero (como o feminismo e as afirmações de gênero sexual em diferentes estratos sociais) e, mesmo de conjuntura político-econômica de expatriação (como no caso das diásporas do mundo globalizado) perpassam as condições de classe e são por estas interpeladas. Não podemos, por exemplo, pensar as questões de gênero de igual modo entre os trabalhadores precarizados e as parcelas da elite gestora do capital, pois as condições de vivência efetiva entre ambas são muito distintas.

Dada essa imensa complexificação social – que contribui para as confusões e mistificações teóricas acerca das classes sociais em Marx – e seus desdobramentos políticos na atualidade, muitos pesquisadores, mais ou menos vinculados à correntes do culturalismo e da pós-modernidade, têm caminhado na direção das pautas identitárias e dos movimentos sociais urbanos (em suas relações imediatas com as novas tecnologias da informação) como substitutas teóricas das classes sociais²⁰. Como procuramos salientar até o momento, isso é um enorme equívoco teórico que pode mesmo reverberar de modo decisivo no campo da práxis política e, conseqüentemente, para uma compreensão unilateral da cultura contemporânea.

Novamente, para aqueles que partem de uma gnosiologia formal, cuja episteme se encontre enclausurada em princípios, tipificações e definições, as pautas identitárias e mesmo os movimentos sociais, podem aparecer como que, dicotomicamente, opostos às classes sociais enunciadas e teorizadas por Marx ao longo de sua vasta obra. Como procuramos mostrar até o momento, isso não possui qualquer respaldo crítico-teórico na realidade. De fato, o que observamos no mundo contemporâneo é a emergência política de vozes identitárias e causas emergenciais cotidianas que antes já se faziam sentir, mas de modo intimamente vinculado às causas proletárias e às lutas de classes. Hoje, tais pautas e movimentos reivindicam de modo unilateral suas condições de afirmação e reconhecimento social em um mundo capitalista cada vez mais complexificado, mas não menos dependente da lógica de acumulação. Esse cenário, de modo algum, deve

²⁰ Nos referimos aqui, por exemplo, aos ensaios e as pesquisas de autores de elevada popularidade editorial como Latour (2012), Santos (2013) e Castells (2017). Embora difiram em suas abordagens e esquemas epístemo-teóricos, esses autores unilateralizam a importância política dos indivíduos e movimentos sociais urbanos, em suas identidades e causas particulares, rechaçando assim qualquer possibilidade de crítica da totalidade sociocultural constitutiva do modo de produção capitalista.

ser tomado como um contexto histórico de superação ou substituição das classes pelas identidades e movimentos sociais.

As classes não são uma reivindicação ou uma afirmação política; elas são *a efetividade das lutas e dos antagonismos sociais que opõem aqueles que geram a riqueza – o excedente econômico – daqueles que a apropriam de modo privado*. Essa legalidade ontológica não se alterou pela vigência mais efetiva de reivindicações populares em torno dos temas identitários. Na realidade, tudo isso contribui efetivamente para a concreção do mundo social tal qual observamos de modo aparentemente caótico e fragmentário na atualidade. Por isso, as lutas de classes e as pautas identitárias, ou se o leitor preferir, as *classes* e as *identidades*, não são, como fazem crer certas correntes do pós-modernismo, instâncias excludentes entre si. Pelo contrário, são instâncias diversas de uma mesma realidade social e que, por suas próprias manifestações formais, aparentemente distintas, se efetivam em momentos (níveis) de concreção diferentes.

Nesse âmbito, há inúmeras divergências sobre a gênese histórico e lógico-processual das opressões sociais no interior dos processos de exploração laboral. Essas divergências são, em alguma medida, capturadas politicamente por correntes pós-modernas e decoloniais do pensamento, às quais devemos efetuar uma crítica radical. De fato, os processos de exploração do trabalho humano por outrem não coincidem, identicamente, em suas determinações, com atitudes cotidianas de opressão a grupos considerados minoritários ante os padrões eurocêntricos de tradição patriarcal e supremacia branca.

Porém, se essa identidade entre opressão e exploração não é plena, cabe ao materialista indagar: de quais processos sociais emergem tais opressões? Serão eles meros frutos de padrões culturais impostos à mente humana, como perfilam os que pensam o ser humano como um ser simbólico, um mero legado cultural? Se sim, seriam então as opressões traços constitutivos de uma essência egóica e imutável da consciência individual ante o “diferente”? A história da humanidade nos indica, no mínimo, que tais opressões possuem determinações trans-históricas que necessitam ser investigadas em suas particularidades.

Ademais, as reivindicações identitárias não se configuram como a espontaneidade e potência imanentes no seio dos oprimidos. Elas são respostas concretas face a situações concretas. Se hoje a intensificação da divisão social do trabalho e o enfraquecimento do sindicalismo emudecem certas franjas das classes trabalhadoras, a segmentação e ampliação do mercado de bens de consumo e a incorporação publicitária das lutas pelos direitos civis, por exemplo, levam ao fortalecimento das consciências identitárias no seio dessas franjas. E isso corresponde, justamente, às necessidades cotidianas que estas têm perante os avanços do capital monopolista-financeiro e suas condições de flexibilidade laboral no processo de acumulação. Logo, pegando o gancho no largo debate sobre as relações entre a existência e consciência dos indivíduos, não há como não com-

preender que a processualidade do mundo social requer, enquanto práxis, a operacionalização de tarefas cotidianas que, em suas próprias condições históricas de estranhamento e mistificação, só podem se efetivar por meio das ideias que a elas correspondam (Duayer & Medeiros, 2015).

Sendo assim, o machismo, o racismo (étnico e fenotípico) e a intolerância de gênero demonstram – enquanto ideologias que se adequam ao *status quo* e reprodutibilidade do modo de produção capitalista – uma agudizada restrição do poder efetivo de controle material da riqueza socialmente produzida por mulheres, negros, indígenas e membros da comunidade LGBT no interior da legalidade das trocas, ou seja, sobre a inexorável e impessoal lógica mercantil burguesa.

Desse modo, apesar de insuficiente, a luta contra a propriedade privada (burguesa) dos meios de produção é condição necessária para a superação trans-histórica das formas de sociabilidade precedentes que há muito cindem aqueles que produzem daqueles que se apropriam do que é produzido. Tal possibilidade de superação, portanto, permite abrir o caminho para um outro tipo de sociabilidade na qual cada ser humano possa decidir o usufruto daquilo que produz para si ou para outros sobre a forma de excedente coletivizado.

Assim, para aqueles que pensam o mundo social a partir de constructos epistemológicos e normatividades simbólicas, a resposta a essas questões passa pela causalidade da força das ideias sobre a práxis. Isto é, não é a opressão material do homem sobre a mulher, do branco sobre o negro e o indígena ou do heterossexual sobre o indivíduo de gênero não normativo que reproduz as ideias de opressão a elas associadas. Seria a imposição de tais ideias que forjaria o próprio aparato material da opressão. Entretanto, se assim fosse, teríamos que explicar de onde tais ideias surgem. Sem essa resposta, corremos o risco de adentrar em uma mera *metafísica dos costumes*, ou seja, em um *mundo do dever-ser* concebido em nossas mentes enquanto simples conscientização moral e educacional dos indivíduos²¹.

Assim sendo, conforme afirma Marx (2008, pp. 47-8), “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”. Essa afirmação não deve ser tomada de forma simplória e reducionista, como exemplo de menosprezo ou insignificação do materialismo em relação às singularidades próprias de cada indivíduo. Como vimos, para Marx, a centralidade teleológica do indivíduo se dá enquanto ser portador de capacidades produtivas e ideativas. O indivíduo é produtor da história, mas não a produz sozinho, em si mesmo; produz em sociedade, pela sociedade e na

²¹ Mesmo nas chamadas comunidades originárias existiam traços de opressão caracterizados pelo exercício do poder de alguns ante aos demais. Poder este que, ao longo do larguíssimo desenvolvimento histórico da humanidade, jamais fora conquistado pela simples retórica do convencimento moral (ideal), mas pelo controle efetivo das condições materiais de reprodução de um certo modo de vida. A opressão é, antes de tudo, o exercício desse poder.

sociedade. As classes sociais e as identidades são, portanto, as condições de antecedência histórica que permitem a própria inserção da vontade individual no todo social. Logo, a formação da consciência individual se dá em meio às efetividades de sua própria vivência cotidiana e, por isso mesmo, determinadas, em sua cotidianidade, pela *heterogeneidade*, *imediaticidade* e *superficialidade* das tarefas práticas que cada indivíduo em particular precisa responder para reproduzir sua própria singularidade vital (Lukács, 2012).

Logo, o horizonte crítico da totalidade social permite-nos uma abordagem sistemática e relacional aos diversos temas, mobilizações e pautas identitárias, os quais, atualmente, perpassam as lutas de classes e a cultura no seio do modo de produção capitalista contemporâneo. Movimentos sociais e pautas identitárias são hoje, inegavelmente, parte constitutiva da realidade social. Não são temas menores ou que devam ser superados em detrimento de uma consciência de classe “pura”. Não se trata disso.

Trata-se, justamente, de reconhecermos que: *a.* esses movimentos e pautas são oriundos das contradições materiais que movem a cotidianidade da ordem burguesa, logo, legitimados por essa mesma ordem; *b.* por se originarem dessas contradições, só fazem sentido enquanto problemas particulares oriundos das lutas de classes que se nutrem das contradições que envolvem a apropriação privada da riqueza socialmente produzida – embora sejam apenas as determinações elementares, logo não suficiente para a compreensão desses processos e; *c.* os movimentos e pautas identitárias procuram resoluções imediatas de problemas concretos e, portanto, apresentam em suas particularidades traços de uma cultura socialmente compartilhada por todos aqueles que, enquanto membros constitutivos das classes trabalhadoras hoje, vivem as mesmas contradições impostas pelo modo de produção capitalista.

Com isso, finalizamos essa seção procurando mostrar algumas das mistificações presentes nas interpretações da obra marxiana que contribuem para o distanciamento da textualidade, pensamento e método presentes na obra marxiana do horizonte crítico de uma parcela significativa de pesquisadores (progressistas) que se dedicam à temática da cultura. Sob esse caldo cultural, as polêmicas anteriormente trabalhadas possuem reverberações e implicações diretas sobre o modo como grande parte dos pensadores e pesquisadores costumam pensar a cultura dissociada de contribuições significativas oriundas da tradição marxista. Entretanto, cabe-nos agora debater como a obra de Marx pode ser efetivada, em suas categorias e em seu método, para a investigação de determinados objetos culturais. Isso passa por alguns esclarecimentos acerca das potencialidades e limites deste autor já debatidas, inclusive, por pesquisadores que procuram desenvolver um pensamento crítico para uma compreensão materialista da cultura.

Determinações culturais: do ser universal às experiências particulares

Muitos foram os debates travados acerca da pertinência da obra marxiana em relação à temática da cultura. De Gramsci a Eagleton, vários autores dedicaram-se a compreender a cultura humana e seus desdobramentos para a vida e práxis dos seres humanos a partir de suas condições materiais de existência. Estes apoiaram-se de modo decisivo na obra marxiana para elaborar suas próprias contribuições. Diante disso, reconhecemos na tradição marxista um legado crítico-teórico de amplo debate. Entretanto, nosso objetivo aqui não é aprofundar esse debate, mas procurar compreender em que medida o método e o pensamento de Marx podem abrir programas de pesquisa que busquem uma reflexão crítico-ontológica dos objetos culturais na atualidade. Para isso, partimos de um breve debate travado no interior dos Estudos Culturais ingleses que nos parece bastante fecundo para esse propósito.

Conforme descreve Hall (2013) em seu artigo *Estudos culturais: dois paradigmas*, havia entre os autores dessa corrente de pesquisa duas vertentes de investigação as quais designou como *estruturalista*, de um lado, e *culturalista*, de outro. Essas poderiam, de algum modo, se encontrar representadas nos pensamentos e reflexões de Raymond Williams e Edward. P. Thompson, respectivamente. Hall argumenta sobre as possíveis contribuições e limites de cada vertente para a análise da cultura e seus objetos. Por um lado, afirma o autor, vertentes mais estruturalistas como as de Williams destacavam a importância da abstração no processo de produção teórica do conhecimento. Por outro, vertentes mais culturalistas como as de Thompson procuravam a relevância das experiências cotidianas para a compreensão de um dado objeto cultural em particular.

Nesse jogo entre a abstração e a particularidade, Hall sinaliza que os limites de tais vertentes se encontram, justamente, em seus opositores. Em Thompson (1981) pode-se constatar uma certa desconfiança nas abstrações que pretendem teorizar os objetos culturais. Em contrapartida, Williams (2011), reconhece a importância das experiências concretas, mas recusa-se a uma simples elaboração histórica da vida cotidiana desprovida de abstrações. Assim, segundo Hall, as abstrações e as particularidade conjunturais apresentadas por cada autor seriam mais efetivas se suas elaborações tomassem o próprio método e lógica marxianos como seus balizadores teóricos. Isto significa reconhecer que, em Marx, não existe abstração que não tenha partido da concretude do mundo social e, simultaneamente, que não há análise conjuntural íntegra em seu objetivo crítico-teórico (explicativo) se esta abdicar das elaborações teóricas já produzidas e comprovadas.

De fato, esta é a posição da qual partimos e sobre a qual não existe nenhum princípio teórico marxiano, mas algumas considerações que devemos ter quando pretendemos analisar objetos tão complexos e intrincados quanto aqueles de natureza cultural. Quando pensamos a cultura de modo materialista, devemos pensar suas condições efetivas de existência que, como temos explicitado, são

para Marx *condições de antecedência histórica*. Os objetos culturais (ou sócio-históricos pela lógica dialética) são unidades de diversidades que contém determinações próprias das formas sociais que as precedem. Por isso, as abstrações só fazem sentido na medida em que permitem visualizar a lógica processual mais abrangente que se manifesta em cada relação social particular concreta (Marx, 2017a).

É por isso que, nos três livros de *O capital*, Marx elabora uma teoria que procura abranger as tendências gerais de funcionamento do modo de produção capitalista. O seu objeto cultural é, nesse caso, o modo de produção capitalista em sua ampla legalidade social. Logo, é apenas pela crítica da Economia Política – ciência dedicada a analisar esse modo de produção específico – que Marx pôde pensar as condições materiais da vida social burguesa. Nesse programa de pesquisa, longamente perseguido pelo autor, os níveis de abstração nos quais precisava operar eram amplos e, por isso, menos determinados do ponto de vista das concreções mais candentes da vida social em uma dada localidade e temporalidade.

Nesse caso, autores renomados como Luxemburgo (1985) e o próprio Thompson (1981) parecem não ter compreendido plenamente as relações entre as abstrações e as particularidades conjunturais em Marx ao criticá-lo por seus esquemas de reprodução no Livro II de *O capital* ou por sua “rara contribuição” em relação à antropologia²². Em Marx, as situações da vida social são sempre concretas e, portanto, suas abstrações procuram teorizar sobre a lógica processual dessas situações.

Obviamente, aquele debate entre Williams e Thompson, vocalizado por Hall, expressa uma certa inquietação a respeito do papel da teoria marxiana na análise de situações e objetos particulares da vida cultural. Como analisar dialeticamente as expressões artísticas de um dado movimento estético em um dado país, região ou localidade e, precisamente, em um dado período histórico? Como compreender o comportamento e o consumo de certos grupos e parcelas de uma população ou mesmo de franjas de uma classe em uma dada conjuntura econômica? De que modo podemos apreender o papel da indústria cultural e do lazer na constituição de certas agremiações identitárias em uma determinada região geográfica, por exemplo, de dependência como o Brasil?

Todas essas questões e muitas outras envolvem em suas indagações a concretude dos fatos e a emergência de situações cotidianas específicas. Se, para

²² Esses equívocos podem ser entendidos na medida em que se compreende a ontologia dos diferentes objetos sociais tratados por Marx em suas mais variadas obras. Se em *O capital*, as experiências históricas concretas aparecem para dar respaldo à teoria social por ele elaborada, em outras obras como *As lutas de classes na França*, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* e *As lutas de classes na Rússia*, Marx mostra não apenas sua vitalidade antropológica como sua preocupação em relação à conjuntura candente de sua época.

Marx o processo intelectual da abstração (a aplicação reflexiva de sua gnose) é uma ferramenta indispensável para a elaboração do conhecimento teórico, como ficam os objetos culturais altamente determinados? A resposta a isso só pode se efetivar na própria materialidade do objeto, ou seja, na análise das determinações que o constituem, desde aquelas mais abrangentes e, por isso, mais abstratas, até àquelas mais particulares e, portanto, singulares ao objeto. Em um objeto conjunturalmente determinado, as abstrações mais abrangentes devem conduzir a concreções mais candentes. E isso, só pode ser compreendido se entendermos o que vem a ser, afinal, as determinações para Marx.

Herdadas do pensamento hegeliano, as *determinações* são para Marx as processualidades que estabelecem as possibilidades e limites de efetivação de um certo traço constitutivo do objeto. Não representam, por isso, qualquer tipo de determinismo, nem de ordem econômica (comumente reiterado em âmbito acadêmico), nem de ordem política ou mesmo cultural (Netto, 2012). Nada se encontra determinado *a priori* pelo pesquisador. É a práxis do mundo social que em sua efetividade vai determinando seus objetos. E estes só podem ser apreendidos *post festum*.

Desse modo, cada objeto sociocultural se apresenta em sua aparência fenomênica como síntese de múltiplas determinações, no sentido em que sua unidade só é possível na medida em que os diferentes processos que lhe são inerentes determinam as condições de sua própria existência. Para compreendermos isso, tomemos como exemplo a efetividade cotidiana de uma pintura. Um quadro pintado por um artista renomado não resulta apenas do talento e criatividade do pintor. Como parte da unidade que constitui o quadro, o pintor é deveras significativo no processo de sua elaboração. Diríamos, imprescindível, na medida em que a sua arte é a expressão própria de sua experiência (existência) adquirida tanto em termos de vivências cumulativas do mundo sensível quanto das técnicas e conhecimentos incorporados em sua formação estética. Nessas condições, concorrem para a existência do próprio pintor, enquanto artista dotado de capacidades estético-cognitivas, um imenso complexo de processos que mediaram a sua existência como tal.

Assim, essa existência não resulta de um sopro criativo genialesco ou de uma mera potência criadora, mas de um contínuo processo de internalização subjetiva das objetivações humanas que o cercaram até o momento da elaboração da pintura. Aqui, não se trata apenas das técnicas artísticas e dos conhecimentos estéticos imprescindíveis à sua elaboração, mas de todo o suporte material necessário para a internalização subjetiva do pintor em suas capacidades. Para que o pintor possa dispor de um tempo para o aprendizado e aprimoramento das técnicas e apuramento das sensibilidades é necessário que se cubram suas condições materiais básicas de sobrevivência. Assim, por mais que possa ser observado, *a priori*, enquanto talento puro ele ainda é um ser humano vivo, um ser

orgânico e social que precisa satisfazer cotidianamente suas necessidades mais elementares como se alimentar, habitar, vestir, higienizar etc.

Consequentemente, se um artista dispõe de um certo tempo de dedicação exclusiva à pintura (e, obviamente, com este, um tempo de ócio para o seu enobrecimento estético interior) é porque em termos materiais outros indivíduos lhe garantem as suas condições básicas de sobrevivência. Daí a categoria de determinação enquanto processualidade que possibilita e simultaneamente limita a existência do ser social.

Logo, sobre a intrínseca relação totalizante entre a arte e a vida, a desvinculação da estética e da fruição artística em relação ao chão duro da produção material da vida social responde às necessidades ideológicas de reprodução da ordem burguesa²³. Esta precisa, pelo senso comum, proceder a uma contínua e aparente cisão ideológica entre uma racionalidade burocrática – que nutre as “gélidas águas do cálculo egoísta” – e as expressões artísticas, comumente, associadas a atividades de enobrecimento e sublimação do “espírito”. Contra essa falsa e ideológica cisão, e tomando como exemplo de análise a esfera da literatura, Lukács afirma que a busca:

De uma expressão adequada pode limitar-se à elaboração dos detalhes estilísticos, ou pode se orientar para a clarificação das grandes questões fundamentais relativas à arte e à relação entre a arte e a vida. Isto é o que ocorre nos críticos-escritores clássicos. Eles compreendem que as várias formas de expressão literária não são absolutamente casuais ou arbitrárias. Ao contrário, nelas se expressam relações humanas duradouras e bem determinadas (Lukács, 2010, p. 251).

Portanto, aquele pintor do exemplo anterior é uma mera abstração teórico-intelectiva que nos auxilia a compreender uma parte da processualidade inerente à cultura própria às belas artes em sua materialidade e vitalidade sociais, mesmo que em suas formas aparentemente mais sublimadas e autônomas²⁴. Entretanto, se este pintor fosse alguém vivo e real, contemporâneo aos nossos dias,

²³ A possibilidade de fruição estética se viabiliza na medida em que os indivíduos possam, em suas experiências cotidianas, internalizar subjetivamente a riqueza das objetivações herdadas do legado histórico-cultural ao qual podem ter acesso. É sob essa condição que, no modo de produção capitalista, os antagonismos de classe estabelecem também a cisão entre aqueles que poderão ampliar suas capacidades e sensibilidades estéticas e aqueles que, não dispondo de meios materiais e tempo suficiente de livre fruição, verão suas capacidades cognitivas limitadas às condições de sua própria subsistência (Eagleton, 1993).

²⁴ Por mais que a obra do pintor não seja posta à venda ou não sirva diretamente aos interesses de mercado, o tempo ao qual ele precisou se dedicar para a sua elaboração demanda algum tipo de patrocínio. Assim, o investimento em materiais e horas de criação implica, necessariamente, certas relações de troca como, por exemplo, a compra de pincéis e telas oriundos da indústria de materiais artísticos ou, ainda, de serviços de alimentação e limpeza que liberem o artista do tempo dedicado às suas próprias demandas domésticas.

as mediações concretas de sua experiência enquanto artista se apresentariam muito distintas de um pintor de carne e osso que tivesse vivido à época da Renascença, por exemplo. Logo, as conjunturas candentes de cada época são distintas como bem observa Thompson. Se analisamos o pintor como uma figura abstrata, apreenderemos teoricamente os processos que o determinam em um nível abstrato de concreção. A abstração aqui não é falsa ou irreal. Ela faz parte da realidade, mas em níveis de determinação mais gerais ou universais. Como tal, comparece também a importância da abstração no processo de conhecimento efetivo da realidade cultural, conforme nos lembra Williams.

Desse modo, a cultura, enquanto instância totalizante, indissociável da produção da existência em geral da humanidade, não é aquela que diz respeito apenas às expressões artísticas mais sublimadas ou aos diversos modos e estilos de vida de um determinado grupo ou agremiação. Ela se expressa, sobretudo, em uma unidade de diversidades que se apresentam, imediata e ideologicamente, como esferas de aparente autonomia, como é o caso destacado da economia política à serviço do capital.

Em contrapartida, a tradição marxista e o legado marxiano não se constituíram, historicamente, como instâncias economicistas que privilegiam apenas as expressões humanas de caráter industrial e fabril, de *ethos* meramente financeira e contábil. Pelo contrário, é o rechaço, a denúncia e a práxis combativa à racionalidade burguesa que conferem a esse legado e tradição um importante instrumento de crítica à sociabilidade e à ordem vigentes. Logo pensam a cultura e o comportamento humano em sua antecedência histórica, cuja dominação e lógica encontra-se voltada para a valorização do valor. Assim, por meio desse legado e tradição, evitamos o simples empiricismo da descrição factual, apreendendo, portanto, a processualidade que mobiliza e antagoniza a práxis sócio-histórica dos indivíduos imersos na cultura do capital.

Conclusão

Tomando como exemplo abstrato a produção e reprodução da cultura no mundo capitalista contemporâneo, as categorias econômicas criticadas por Marx ao longo de sua vasta obra não se distanciam da cultura comportamental dos indivíduos. A economia política é também parte da totalidade cultural e, por isso, parte da história da humanidade. Contudo, categorias como valor, mercadoria, fetichismo e reificação comparecem na análise dos objetos culturais como determinações em níveis de concreção mais abrangentes, logo mais abstratos. Isto é, como lógicas processuais que se manifestam enquanto tendências e contratendências universais dos objetos culturais que direta ou indiretamente encontram-se no interior do processo de acumulação. Por isso, conhecer as determinações gerais da cultura no modo de produção capitalista é compreender, por exemplo, esse tipo de lógica.

Contudo, isso não esgota o conhecimento teórico acerca daquela pintura referenciada na terceira seção desse artigo (ou de qualquer outro objeto social). Existem outras determinações sociais que, em diferentes níveis de concreção, vão se aproximando cada vez mais de sua materialidade específica. Por isso, quando analisada em referência à vivência do pintor, a pintura é reproduzida no pensamento em níveis de concreção cada vez mais particulares. Determinações de ordem estética; determinações próprias da vivência e experiência do pintor; determinações próprias do regionalismo cultural em que se encontra – que no caso brasileiro implicaria uma análise de suas condições econômicas e culturais de dependência; todas elas colaboram de algum modo para a efetividade da pintura.

Assim, procuramos mostrar ao leitor, ainda que de modo conciso, a viabilidade teórico-metodológica de Marx para o avanço dos estudos críticos acerca da temática cultural. O objetivo passa a ser não o de produzir detalhados inventários ou tipificações acerca dos objetos culturais, nem mesmo procurar interpretá-los ou correlacioná-los à luz de uma epistemologia pré-estabelecida, mas sim de investigar a processualidade inerente aos objetos, *uma processualidade que é sempre histórica em seu desenvolvimento e cultural em sua manifestação*.

Conhecer tal processualidade implica descobrir, pela capacidade intelectual da abstração, as determinações sociais que mediarão a sua existência e que se efetivaram em diferentes níveis de concreção. Estes apenas podem ser conhecidos, ontologicamente, no *contato crítico do pesquisador em face do objeto pesquisado*, mesmo que este se apresente em uma determinada conjuntura candente, na qual as abstrações e particularidades devem se *desdobrar dialeticamente* na reprodução ideal de seu movimento. Como podemos realizar essa empreitada? Procurando não apenas interpretar o mundo, mas conhecendo-o em sua existência.

Desse modo, concluímos nossa argumentação enfatizando que a cultura e seus objetos não se resumem a um inventário de manifestações simbólicas da humanidade. Ela é a própria realidade histórica em desenvolvimento, cujas formas cotidianas são sínteses expressas resultantes de inúmeros processos que concorrem para as suas objetivações. Sendo uma totalidade plural de formas expressas em certas instâncias sociais como, por exemplo, a política, a economia, a religião, as artes e as práticas cotidianas, *a cultura é a manifestação prática da vida dos seres humanos*.

A aparente distinção entre os objetos culturais em suas instâncias específicas não é dada pela mera diferença genética entre seus conteúdos, mas por seus diferentes graus de desenvolvimento histórico, espaço-temporalmente, marcados pelo cotidiano que os apresenta. Devemos deixar claro, portanto, que mesmo partindo de certos esclarecimentos em torno da gnose, método e pensamento marxianos, a análise teórica dos objetos culturais e da cultura em geral (enquanto uma ampla abstração) deve partir da processualidade inerente ao objeto não cabendo, por conseguinte, uma prescrição metodológica ou uma categorização

antecipada do contexto cultural em análise. No caso brasileiro, essa análise deve incluir, necessariamente, as condições e determinações históricas de dependência socioeconômica e mesmo, em determinadas instâncias do cotidiano nacional, de seu colonialismo cultural e suas inerentes contratendências.

Certamente, há ainda muito o que dizer acerca das contribuições da obra marxiana e da tradição marxista, em relação à temática da cultura e sua compreensão materialista no modo de produção capitalista, às quais vinculam-se organicamente o comportamento fetichista e reificado dos indivíduos socialmente motivados em suas relações cotidianas. Todavia, procuramos com este artigo abrir o debate em torno das possibilidades e limites que o legado teórico-metodológico de Marx traz para a compreensão crítico-ontológica de nosso mundo enquanto materialidade histórica que se efetiva culturalmente. Esperamos com isso instigar o leitor às suas próprias descobertas.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BÉRA, Matthieu; LAMY, Yvon. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Edições SESC-SP, 2015.
- BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- CARCANHOLO, Marcelo; MEDEIROS, João Leonardo. “Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho”. *Revista Outubro*, n. 20, p. 171-197, 1º semestre 2012.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- DE MASI, Domenico. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. Marx, estranhamento e emancipação. In: NEVES, Renake; BERTHOLDO David. *Trabalho, estranhamento e emancipação*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 17-26.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Lisboa: Presença, 2004.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- GARFINKEL, Harold. *Estudos de etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.
- GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho*. São Paulo: Annablume, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- KURZ, Robert. *A crise do valor de troca*. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, v. I, 2012.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MARIÁTEGUI, José C. *Defesa do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. O mistério da construção especulativa. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011b. p. 69-94.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livros I, II e III. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- _____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEDEIROS, João L. “Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais?” *Revista Outubro*, São Paulo, n. 26, p. 169-194, julho 2016.
- NEGRI, Antonio; LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NETTO, José Paulo. “Para a crítica da vida cotidiana”. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria Brant. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 2012. p. 65-89.
- PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SANTOS, Boaventura S. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SIMMEL, Georg. *Filosofia da moda*. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.
- THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Recebido em 13 de janeiro de 2020

Aprovado em 13 de maio de 2020