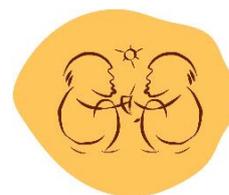


# Cultura:

## Crítica aos Usos e Significados do Termo



Gilberto Luiz Alves<sup>1</sup>

### 1. A Opacidade dos Significados Atribuídos ao Termo Cultura: a Título de Introdução

O presente ensaio visa consolidar um conjunto de contribuições teóricas para a apreensão de alguns significados e detecção de usos do termo *cultura*. Intenta, ainda, apontar um caminho para a superação do emaranhado confuso que acompanha tais significados e usos. A tarefa não é fácil, pois muitos estudiosos rigorosos reconhecem a opacidade das acepções conferidas ao termo.

O historiador Carlos Guilherme Mota, autor de **Ideologia da Cultura Brasileira**: pontos de partida para uma revisão histórica, por exemplo, reforça o fato aludido e propicia uma provocativa aproximação da dificuldade envolvida.

(...) uma [dificuldade] merece atenção especial, de vez que se inscreve na esfera das coisas consabidas e, por essa razão, desprezadas. Referimo-nos ao tom opaco de certos diagnósticos, de certos conceitos, de certas formulações que parecem dar por encerrado o debate e conhecido o objeto do estudo. (...) O tom opaco - aparentemente sem importância - de certos diagnósticos muito difundidos por 'intérpretes' da história do Brasil, na verdade veiculavam termos bastante genéricos como 'cultura brasileira', 'cultura nacional', ou formulações amplas carregadas de ideologia, como 'aspirações nacionais', 'consciência nacional', ou ainda 'caráter nacional da expressão estética'. (MOTA, 1977, p. 20)

No Brasil, a aludida opacidade se aplica a muitas das utilizações do termo *cultura*. Na área de educação, por exemplo, a constatação desse fato é imediata. Entre os estudiosos da história da educação no Brasil predominou, durante muito tempo, a utilização acrítica da expressão *cultura brasileira*, reproduzida a partir de obra homônima de Fernando de Azevedo (1943). Acentue-se que este autor é um dos "intérpretes da história do Brasil", segundo o discurso de Mota.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela UNICAMP. Professor aposentado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional da Universidade Anhanguera-UNIDERP.

Em favor de Azevedo deve ser referido o seu esforço de arrolamento dos significados assumidos pelo termo *cultura* no âmbito das ciências sociais, perscrutando as tentativas de objetivação por parte de estudiosos de diversas nações, especialmente as europeias. São dezenas de páginas reveladoras desse esforço. Não ocorreu com ele essa atitude apressada, comum a muitos cientistas sociais contemporâneos, de tomar um termo arbitrariamente e, sem o exame de suas aplicações anteriores, atribuir-lhe um novo significado, muitas vezes subentendido e distante de sua história pregressa. De fato, essa tendência secundariza a revisão da literatura e, pela falta de rigor, revela despreocupação com a necessidade de precisar o significado de termos científicos pelo exame, seleção, exclusão ou incorporação de elementos presentes na(s) suas(s) acepção(ões) vigente(s) até então. As abordagens decorrentes, sistematicamente, se mostram incapazes de realizar um movimento lógico de superação em direção à elaboração de uma categoria mais rigorosa e abrangente.

O conceito de *cultura* esposado por Azevedo, tomado em sua "concepção clássica, francesa e alemã", mais especificamente absorvido de Humboldt, se resume a

esse estado moral, intelectual e artístico, 'em que os homens souberam elevar-se acima das simples considerações de utilidade social, compreendendo o estudo desinteressado das ciências e das artes'. A vida da sociedade reduz-se, certamente, a um sistema de funções que tendem à satisfação de suas necessidades fundamentais, e entre as quais a função econômica visa atender às necessidades materiais e a função política (para darmos apenas dois exemplos) tem por fim 'defender a existência da sociedade, tomada como conjunto e também como reunião de grupos particulares', regulando as relações dos indivíduos e grupos entre si, e destes com o todo, - Estado ou nação. (AZEVEDO, 1943, p. 7)

A cultura, "nesse sentido restrito", envolveria "todas as (...) manifestações, filosóficas e científicas, artísticas e literárias, sendo um esforço de criação, de crítica e de aperfeiçoamento, (...) de difusão e de realização de ideais e valores espirituais". Ela constituiria "a função mais nobre e mais fecunda da sociedade, como a expressão mais alta e mais pura da civilização" (AZEVEDO, 1943, p. 7).

Nessa acepção, portanto, a sociedade é reduzida ao "Estado ou nação". E se o "todo" é o "Estado ou nação", a *cultura* produzida no seu seio poderia ser qualificada nacional. Eis a chave que permite Azevedo falar em *cultura brasileira*, entendida como produto da nação brasileira.

A crítica deve acentuar, de início, que esse entendimento está permeado por uma noção puramente empírica de "todo", o que torna imensa a sua distância do conceito de "totalidade", por exemplo. A "totalidade concreta", diga-se a sociedade capitalista, "não é, (...), dada imediatamente ao pensamento". O conhecimento da realidade "parte das

determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) (...) para avançar a partir delas para o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução em pensamento da realidade" (LUKÁCS, 1974, p. 23). Acentue-se, tão somente, que assumir a perspectiva da *totalidade* corresponde a uma opção política. É uma operação consciente do pensamento quando o homem reconhece ter o amadurecimento do processo histórico colocado e imposto essa opção.

Para a apreensão de seu objeto de estudo, Azevedo não tomou como referência o modo de produção capitalista nem fez uso das categorias a ele pertinentes, como mercadoria, capital, força de trabalho, classes sociais e outras. Buscando explicitar todas as consequências desse direcionamento, acrescenta-se que, ao não captar a sociedade capitalista enquanto totalidade, o estudioso deixou de captar, também, o próprio universal.

A noção de "todo" em Azevedo revela-se avessa à contradição. A nação, constituída por um tipo de homem abstrato, o *homem brasileiro*, não daria lugar às classes sociais e à diversidade. Por um subterfúgio do pensamento, são omitidas as relações antagônicas que movem a sociedade. Fica velada tanto a existência da burguesia, detentora do capital, quanto a dos trabalhadores, que encarnam a força de trabalho, e, como decorrência, a existência das frações e das modalidades em que ambas as classes se distribuem.

Durante muito tempo, como já foi acentuado, a concepção de Azevedo esteve presente nas elaborações dos historiadores e estudiosos da educação. O conceito de *cultura brasileira* foi angular para o entendimento dos acontecimentos educacionais no Brasil desde a época colonial. Nesse âmbito, sua análise encontra-se minuciosamente desenvolvida em "A transmissão da cultura", parte 3 da obra **A Cultura Brasileira** (AZEVEDO, 1943, p. 287-457). Tal denominação é expressiva, pois coloca como função precípua da educação e da escola a transmissão do patrimônio cultural da sociedade para as gerações que se encontram em processo de formação.

O autor não rompeu com a forma dominante de entendimento da função da escola até então. A formação cultural de crianças e jovens tornara-se a sua razão de ser desde que surgira essa instituição para assumir uma parte expressiva de um processo que, até então, era exclusividade da família. Quanto à escola moderna burguesa, ao ser criada esteve mais focada na educação intelectual. Gradativamente, ampliou o seu raio de ação de forma a envolver, também, a formação científica, a educação moral e a educação física (SPENCER, 1901; MARX, 1988). Segundo a forma de interpretação de Azevedo, acentue-

se, a escola não foi entendida como instância produtora de cultura, mas, sim, como instrumento para a sua reprodução e transmissão.

No campo da educação, ora tomado como exemplo, a questão conceitual relativa à *cultura* se agravou quando, para além da opacidade tratada, novos usos do termo se disseminaram. A cultura passou a ser adjetivada, gerando expressões compostas desconectadas dos usos anteriores do substantivo. O ecletismo também se fez presente nessas elaborações, criando uma dissonância em especial nas produções de estudiosos que pretendem manter sua filiação a um referencial teórico-metodológico com um mínimo de coerência epistemológica.

Para evidenciar o caráter destoante dessa iniciativa, é importante a discussão realizada por Raymond Williams. Ao historiar o termo, reconheceu que, desde o século XVIII, os seus significados se agruparam em três grandes conjuntos. Segundo ele, o substantivo vem sendo usado para: a) "descreve[r] um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético"; b) indicar "um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral; c) ou, no "sentido mais difundido", para "descreve[r] as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística" (WILLIAMS, 2007, p. 121). Mesmo que esses usos atestem significados não coincidentes, os esforços dos estudiosos vinham sendo direcionados para, pelo menos, evitar o aumento das divergências. É nesse quadro que a falta de critério presente nos novos usos do termo, agora adjetivado, revela-se uma tendência perniciosa do ponto de vista científico.

Para ilustrar, em tempo recente tornou-se moda entre muitos estudiosos da educação brasileira o uso da categoria *cultura escolar*. Importada da França, seu uso revela despreocupação quanto aos significados correntes do termo *cultura*. Revela inconsciência, inclusive, pois ignora condicionamentos políticos que interferiram no uso do termo, nas distintas nações europeias, a exemplo da "hostilidade" levantada pelo "sentimento antialemão, durante e após a Primeira Guerra" (WILLIAMS, 2007, p. 123-4). Trata-se de uma iniciativa avessa ao rigor perseguido por Fernando de Azevedo, reconheça-se, no que se refere à revisão da literatura especializada. No Brasil, a difusão de tal expressão entre os educadores denota uma tendência que tem agravado a opacidade do termo *cultura*. Um estudioso francês, referência entre muitos historiadores da educação no Brasil, entendeu *cultura escolar*, como "um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e incorporação desses comportamentos" (JULIA, 2001). Definição genérica, abstrata, centrada em produtos,

que vulgariza o conteúdo de cultura. Tendo em vista a construção de uma categoria de aplicação restrita ao campo da educação escolar, ignorou os significados assumidos pelo termo *cultura* em esferas mais amplas das ciências sociais. Nesse caso, também, constata-se que o conceito de *cultura escolar* foi construído à margem das contradições que marcam as relações sociais na sociedade capitalista, em especial os antagonismos entre as classes.

Educadores brasileiros que produzem nesse campo denominado *cultura escolar*, acentue-se novamente, têm revelado despreocupação com a questão conceitual relativa ao termo cultura. Supõem que seja pacífico o arbitrário conceito que adotam. Tomam pura e simplesmente a categoria como foi formulada pelos seus inspiradores franceses passando ao largo do caráter complexo e multifacetado dos seus significados<sup>2</sup>.

Outra expressão que padece da mesma limitação é *cultura do campo*, sobretudo difundida pelos ideólogos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST. Um documento oficial do movimento, *Por uma Educação do Campo: Declaração 2002*, afirma que "os povos do campo têm uma raiz cultural própria, um jeito de viver e de trabalhar, distinta do mundo urbano" (In KOLLING; CERIOLI; CALDART, 2002, p. 16). Logo, é mais explícita nessa formulação a ruptura com os interesses gerais dos trabalhadores. Uma forma concreta de trabalho, o trabalho no campo, tornaria distinto o trabalhador rural em face de todos os trabalhadores distribuídos pelas demais formas concretas de trabalho. Por força do trabalho concreto e do local de sua realização, trabalhadores rurais estariam mergulhados numa cultura distinta daquela vivida pelos demais trabalhadores.

Fariam parte do compromisso político dos trabalhadores rurais, organizados em torno do MST, a conservação e reprodução dessa cultura peculiar ao campo, bem como o zelo para que não seja maculada por interferências urbanas. O universal, a sociedade capitalista, não é a referência substantiva, mas o campo, visto empiricamente e, portanto, de forma abstrata. Assim, nem a singularidade do campo é passível de ser

---

<sup>2</sup> O livro **A Cultura Escolar em Debate**: questões conceituais, metodológicas e desafios para a pesquisa (SOUZA; VALDEMARIN, 2005) ilustra esse fato. Ele envolve contribuições de estudiosos que produzem no campo de investigação em referência e convidados que, parece, buscam contribuir teoricamente para a discussão da *cultura escolar*. Nos investigadores do campo a discussão das "questões conceituais" omite os significados e a complexidade do termo *cultura*. Os que discutem conceitualmente a categoria não são propriamente do campo e fazem análises dele desconectadas. Ver, por exemplo, o capítulo "Cultura, imaginário e escola", de Denis Domeneghetti Badia.

apreendida, pois, por definição, ela só se revela enquanto forma de realização do universal<sup>3</sup>.

A crítica às adjetivações da cultura no âmbito da educação recebeu contribuição relevante de Raymond Williams (2000). No livro significativamente denominado **Cultura**, ele evidenciou uma limitação que atravessa as noções de *cultura escolar* e de *cultura do campo*, mesmo sem ter feito referências explícitas a ambas. A cultura, para ele, seria um "sistema de significações mediante o qual necessariamente (...) uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada." Nos "sentidos antropológico e sociológico", ela constituiria um "modo de vida global", no interior do qual haveria um "sistema de significações bem definido", qualificado como "essencial". Assume especial relevância o reconhecimento de que "esse modo de vida global" está "envolvido em todas as formas da atividade social" (WILLIAMS, 2000, p. 13). A adjetivação da cultura seria indevida, pois tenderia a conferir autonomia a esferas indissociáveis da vida social. Exemplificando com o caso das escolas, afirma Williams que o currículo escolar é composto, tão somente, de uma "versão seletiva" de conhecimentos e práticas difundidos na sociedade como um todo. Como há relação entre essa "versão seletiva" e "as relações sociais predominantes em vigor", existiria espaço político para a manipulação e escolha de certos conhecimentos e práticas em detrimento de outros. Essa forma de "reprodução cultural" estaria a serviço da "reprodução mais abrangente das relações sociais em vigor" (WILLIAMS, 2000, p. 184). Logo, os conhecimentos e práticas que a escola transmite poderiam estar distantes dos que de mais avançado a humanidade produziu, resultado político decorrente do domínio ideológico burguês imposto sobre a escola. Williams abre uma questão, portanto, que tanto os ideólogos da *cultura escolar* quanto os da *cultura do campo* omitem.

Os exemplos já apresentados não esgotam as fontes que difundem noções sobre *cultura* marcadas pela opacidade. A expressão *cultura brasileira*, por exemplo, além de encontrar-se muito disseminada, vem sendo acompanhada, sistematicamente, de outras similares. Tem sido reiterada, a propósito, a reivindicação por formas autônomas de *cultura regional*. Essa reivindicação atravessa todos os recantos, para o que contribui o extenso território da nação e as singularidades dos processos de ocupação e formação

---

<sup>3</sup> Segundo Lukács "o singular é o universal". Como "os opostos (o singular é o oposto do universal) são idênticos", ainda conforme Lukács, "o singular não existe senão em sua relação com o universal. O universal só existe no singular, através do singular. Todo singular é (de um modo ou de outro) universal. Todo universal é (partícula ou aspecto, ou essência) do singular. Todo universal abarca apenas de um modo aproximado, todos os objetos singulares. Todo singular faz parte, incompletamente, do universal". (LUKÁCS, 1978, p. 109)

histórica de suas diversas regiões. Daí, por exemplo, ao lado do emprego da indefectível expressão *cultura brasileira*, a ocorrência de outras como *cultura nordestina*, *cultura amazônica*, *cultura caipira*, ou, ainda, mais especificamente, *cultura baiana*, *cultura mineira*, *cultura gaúcha*, para não falar de *cultura carioca*, *cultura paulistana* e *cultura negra*. Em Mato Grosso do Sul essa tendência também ocorre e se aprofunda com o largo uso de expressões como *cultura sul-mato-grossense*, *cultura pantaneira*, *cultura platina* e *cultura fronteira*.

No âmbito do senso comum os usos dessas expressões estão destituídos de qualquer preocupação com o rigor. Eles comportam e veiculam diferentes acepções implícitas. Às vezes, são meros subterfúgios para tangenciar o conteúdo real de práticas culturais singulares e de seus elementos constitutivos, tanto os materiais quanto os espirituais. Nesses casos pairam na superfície e, como decorrência, revelam incapacidade para penetrar a questão complexa da cultura. Mais grave é a constatação de que tais expressões, veiculadas no âmbito do senso comum, às vezes recebem guarida no seio de certas elaborações das ciências humanas e sociais, situação que, falsamente, lhes empresta legitimidade científica.

Essa recorrente falta de rigor no emprego do termo *cultura* é reforçada por outro fato. Quase sempre, a *cultura* é reduzida aos seus produtos eruditos - uma obra de artes plásticas, uma obra musical, uma obra de literatura, por exemplo -, às festas e danças populares, à cozinha e ao artesanato etc. É claro que eles constituem cultura, mas, quando o foco da análise se resume a vê-los como produtos acabados, fica velado o processo de sua produção. São captados exclusivamente como coisas.

Para superar esse emaranhado de noções obscuras, é preciso entender a *cultura* nas suas vinculações com o modo de produção (MARX, 1988). Frise-se, isso implica a consideração tanto dos produtos culturais quanto dos processos que os produziram. Mesmo podendo parecer redundante, afirme-se que o modo de produção, *entendido como produção do homem de um certo modo*, é, também, o modo de produção da cultura. Na sociedade capitalista todos os produtos culturais e os seus respectivos processos de produção só ganham significado no interior do processo mais geral de produção do capital. Acrescente-se que as práticas culturais podem ser decompostas em seus elementos de natureza material (instrumentos) e de natureza espiritual ou simbólica (ideias e crenças). Ao mesmo tempo, elas realizam funções precisas determinadas pelas relações sociais. Só pela apreensão articulada desses três aspectos ganham inteligibilidade os modos de fazer, de sentir e de ser do homem no tempo e no espaço. É dentro dessa concepção que o presente trabalho se move.

## 2. Cultura no Modo de Produção Capitalista

As culturas existentes dentro da sociedade concreta de nosso tempo, a sociedade capitalista, só podem expressar as formas de existência das classes que no seu interior se confrontam. Em texto muito apropriado para o entendimento dessa questão, Lenin afirma que

*En cada cultura nacional existen, aunque no estén desarrollados, elementos de cultura democrática y socialista, pues en cada nación hay una masa trabajadora y explotada cuyas condiciones de vida originan inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en cada nación existe asimismo una cultura burguesa (...), y no en simple forma de "elementos", sino como cultura dominante. (LENIN, s.d., t. V, p. 28).*

Logo, a cultura produzida pelos trabalhadores, cuja manifestação denota as suas condições de existência sob o capitalismo, só poderá alcançar autonomia e seu pleno desenvolvimento com a destruição da sociedade burguesa. Ela já existe, mas, por ora, na condição de embrião, subsumida pela cultura da classe burguesa dominante. Cabe a hipótese de que, superada a sociedade capitalista, a cultura dos trabalhadores realizar-se-ia como cultura universal. Ou seja, a superação das classes sociais colocaria tanto a possibilidade objetiva de produção de uma única cultura pelos homens quanto a de sua difusão entre todos eles.

A cultura burguesa e a cultura dos trabalhadores não se antagonizam de forma absoluta. Uma não exclui a outra na sociedade capitalista. Gramsci esclarece essa contradição ao afirmar que

*Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas "originais"; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, "socializá-las" por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato 'filosófico' bem mais importante e 'original' do que a descoberta, por parte de um 'gênio filosófico', de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos de intelectuais. (GRAMSCI, 1986, p. 13-4).*

Importa considerar que, no âmbito do socialismo vindouro, o modo de produção da cultura mudaria radicalmente em decorrência da transformação social. Com a supressão da mais-valia seria eliminado o próprio capital. As finalidades da produção mudariam radicalmente. Extinto o duplice aspecto das mercadorias, expresso no valor de uso e no valor de troca, restaria o primeiro. Os produtos já não seriam instrumentos de transporte do valor de troca. Não mais produzidos para gerar lucro, seriam movidos por outros determinantes. Poderiam emergir como referências norteadoras da produção a

qualidade de vida e o bem-estar dos homens, a defesa da vida sob todas as suas formas e a sustentabilidade ambiental. Desaparecidos os oligopólios, seus interesses egoístas deixariam de manipular o mercado para só valorizar o capital. Os sustentáculos sociais do capital ruiriam, a exemplo da convivência daquela parcela de seres humanos que têm acesso privilegiado às mercadorias glamourizadas pela moda e pelo marketing, e que, apelando para o individualismo, delas não quer abrir mão. Quando ganharem o primeiro plano as preocupações com a qualidade de vida dos seres humanos, com o respeito à biodiversidade e com o equilíbrio ambiental terão fim, por exemplo, o uso abusivo de agrotóxicos na produção agrícola, pois ameaça à vida sob todas as suas formas, a exploração abusiva dos recursos naturais, o luxo ostensivo e o parasitismo. Também o trabalho dentro das empresas poderá ser realizado com atenção máxima à saúde do trabalhador. A jornada de trabalho tenderá a diminuir com o desenvolvimento tecnológico. Quando a produção deixar de exercer a função de valorizar o capital, passará a valorizar a força de trabalho, a vida e o ambiente. O trabalho deixará de ser um peso à força de trabalho para tornar-se promessa de sua libertação. Será colocada à disposição de todos a fruição dos bens materiais e espirituais, incluídos o acesso ao conhecimento científico, aos produtos culturais em geral e ao lazer.

Como se deduz, a discussão sobre cultura não comporta qualquer forma de condenação maniqueísta. Lênin, por exemplo, ao enfrentar a discussão sobre as "duas culturas" existentes na sociedade capitalista, não desqualificou a cultura burguesa. A emergência da cultura dos trabalhadores não representaria a negação da cultura burguesa, no interior do processo de construção da sociedade socialista. A sua superação passaria, primeiro e necessariamente, pela difusão plena da cultura burguesa entre os trabalhadores. Isso não seria pouco. É conveniente retomar a relação dos trabalhadores com a cultura sob o capitalismo. Nesse modo de produção, a fruição do conhecimento científico e de todas as manifestações culturais relevantes, ou seja, tudo aquilo que expressa a riqueza do patrimônio cultural da humanidade, sempre foi sistematicamente negada aos operários e seus filhos, inclusive dentro das escolas. Na educação escolar vêm sendo difundidas, tão somente, formas vulgarizadas do conhecimento pela mediação do manual didático. Osman Lins tentou "alertar professores, alunos, escritores, e todos a quem interessarem, por força da profissão ou de sua posição intelectual, os problemas culturais, para alguns senões - em geral bastante graves" (LINS, 1977, p. 15), presentes nos manuais didáticos de português do ensino médio. Esclareça-se que essa limitação tem sido permanente, atravessando, igualmente, o ensino fundamental. Pesquisas revelam que também tem sido geral, pois se estende às demais áreas de conhecimento constitutivas dos currículos escolares (ALVES, 2015).

Merece ser aclarado, ainda, o que se deve entender por patrimônio cultural da humanidade. Ele não exclui as coisas produzidas no interior de modos de produção anteriores. Mesmo tendo sido produzidas e sendo signos de classes já extintas, por meio de novas funções elas podem se incorporar à nova sociedade, da mesma forma que se incorporaram à sociedade capitalista. A própria cultura burguesa se inclui nesse patrimônio. Portanto, ela não é adversa à cultura dos trabalhadores. O que se defende é a fruição de todos os bens culturais, materiais e espirituais, por parte de todos os homens. Que todos possam conhecer, conviver e se deliciar com as riquezas produzidas no Oriente, na Grécia, em Roma, no mundo medieval e nos grandes centros da sociedade capitalista. Que ninguém seja excluído da possibilidade de se extasiar com a música clássica, com as obras de artes plásticas, com a dança, com o teatro e demais práticas culturais que remetem a todos os períodos da história. Se grande parte da cultura burguesa é excludente sob o capitalismo, pois é negada aos trabalhadores a possibilidade de usufruí-la, deixará de sê-lo na nova sociedade que se avizinha. O paradoxo, então, é o de que os melhores produtos da própria cultura burguesa só ganharão plena difusão quando a sociedade capitalista for superada.

Concluindo, precisa ser reconhecido categoricamente que são estranhas à abordagem científica quaisquer análises que pretendam desqualificar as culturas dominantes do passado, bem como a própria cultura burguesa. São espúrios, por exemplo, o estigma traduzido na expressão "cultura do colonizador", bem como a apologia da "cultura popular". É estranha, também, a presunção de existência autônoma de uma "cultura do campo" ou de seu antípoda, uma "cultura urbana", ou, ainda, da "cultura brasileira", da "cultura gaúcha", da "cultura caipira", da "cultura fronteiriça", da "cultura pantaneira" e de outras similares. Essas são manifestações ideológicas avessas ao movimento do real.

### **3. Os Produtos Culturais dos Modos de Produção do Passado e de como Subsistem**

Voltar os olhos mais atentamente ao passado pode aclarar as formas de subsistência dos produtos culturais de diferentes modos de produção. No caso da sociedade feudal, por exemplo, uma das classes dominantes, a nobreza feudal, para produzir sua existência foi tangida a praticar a rapina de riquezas alheias, viver de parte dos gêneros produzidos pelos servos e defender seus feudos com o poder das armas. Premida por essas necessidades materiais, produziu a cavalaria e uma arte da guerra dela indissociável. Práticas culturais como os torneios, a equitação e a caça foram atividades de lazer estreitamente associadas à arte da guerra, pois exercitavam tipos

de perícias que se revelavam providenciais nos combates. O comportamento cavaleiresco foi outra produção cultural típica da nobreza e norteava não só as andanças dos cavaleiros medievais em busca de aventuras e glórias, mas, também, a vida cortesã com suas festas e danças. Para sua segurança, a nobreza edificou, ainda, os castelos medievais, fortalezas que colocavam seus defensores em condições favoráveis quando dos assaltos inimigos. A outra classe dominante na sociedade feudal era composta pelo alto clero da Igreja Católica. Seu enriquecimento material foi acompanhado da edificação de monumentos como os monastérios e catedrais, símbolos de sua dominação e de seu poder. Em correspondência a essa tendência à monumentalidade, também como recurso de dominação, foram sofisticados os ritos religiosos, apagando sua original simplicidade da época escravista. A classe dominada, composta pelos servos da gleba, praticava uma economia de subsistência, produzia artesanalmente seus próprios instrumentos de trabalho, sua indumentária e realizava práticas no âmbito da produção com o recurso de tecnologias rudimentares como a enxada, a foice e o machado. Parte do que produzia assegurava a subsistência da nobreza e do alto clero. Isso tudo foi destruído pelo capital na transição da sociedade feudal para a sociedade burguesa. Alguns registros do passado ainda se mantêm, como os castelos, os monastérios e as catedrais, mas destituídos de suas funções originais. Inclusive títulos de nobreza ainda são correntes, mas desapareceram as relações sociais que asseguravam a existência àqueles neles investidos. Formas artesanais de trabalho que remetem à época feudal também se reproduzem, mas em regiões marcadas pela miséria material e fragilmente articuladas ao mercado (ALVES, 2014). Enquanto tendência, no seu processo de universalização a sociedade capitalista tem realizado a superação plena das funções de todos os produtos remanescentes da sociedade feudal, das comunidades primitivas e das sociedades escravistas, em todas as partes do planeta. O que se ergueu, em nosso tempo, foi o domínio incontestado e universal do capital. Essa dominação econômica se expressa no âmbito da cultura pela única forma pertinente ao capital: todos os produtos, desde os instrumentos materiais, passando pelas ideias e crenças, são transformados em mercadorias.

Não há nada [no capitalismo] que não se torne venal, que não seja objeto de compra e venda! A circulação torna-se grande cornucópia social onde tudo se precipita para dela sair transformado em moeda legítima. Nada resiste a esta alquimia, nem mesmo os ossos dos santos, ou outras coisas sacrossantas, ainda mais delicadas, **res sacro-sanctae extra commercium hominum** (coisas sacrossantas não participam do comércio dos homens). Assim como todas as diferenças de qualidade entre as mercadorias desaparecem diante do dinheiro, assim, ele próprio, nivelador radical, apaga todas as distinções. (MARX e ENGELS, 1988, p. 30-31)

Não é fortuita a ironia dirigida contra a Igreja Católica, instituição dominante na sociedade feudal e que, derrotada politicamente com a emergência da sociedade burguesa, passou a sujeitar-se aos desígnios do capital. O comércio de relíquias transformadas em mercadorias é tão somente a evidência dessa sujeição. A Igreja também passou a acumular capital, tornando-se uma instituição burguesa. Seu poder já não está mais assentado nos feudos. Seu domínio, em nossos dias, repousa no capital, daí ter fundado também o seu banco. Tendo passado a encarnar o capital financeiro, a forma dominante do capital em nosso tempo, vem realizando as mesmas práticas dos demais bancos, inclusive os escândalos financeiros típicos das instituições bancárias. Na sociedade feudal ela já se transformara em outra coisa, muito distinta da religião de escravos na Roma antiga, ao fundar sua dominação material na posse de feudos e na exploração do trabalho dos servos. Sua história revela descontinuidades, portanto, ao contrário da imagem formulada por seus quadros intelectuais, que a celebra como *instituição eterna*. A Igreja Católica, é imperativo reconhecer, vem revelando incrível e notória capacidade de adaptação às relações sociais instauradas por diferentes modos de produção ao longo do tempo.

Os produtos culturais do passado só ganham plena inteligibilidade quando referidos aos seus respectivos modos de produção. Mas, enquanto registros conservados no presente, não deixam de ser, ao mesmo tempo, fragmentos de formas descarnadas, pois já não podem ser recuperadas as relações sociais que lhes deram origem, produziram suas funções primeiras e lastrearam o seu apogeu. Para usar a expressão de Jorge Silva Melo, erudito classicista português, todos os produtos culturais das civilizações progressas são "ruínas" (In ÉSQUILO, 1975, p. 9). São ruínas mesmo quando ostentam a grandiosidade dos templos orientais, egípcios, gregos e romanos, dos mosteiros, catedrais e castelos medievais, bem como o refinamento das obras de arte das civilizações correspondentes. São ruínas, pois não podem ser regeneradas as relações sociais que tornaram suas funções originais necessárias e determinaram a sua produção. São ruínas, também e pelo mesmo motivo, as tecnologias, as festas, os ritos antigos e todo o patrimônio escrito das sociedades escravista e feudal, consubstanciados nas produções literárias, filosóficas, políticas e teológicas. São ruínas, ainda, as práticas culturais vigentes, os instrumentos materiais e simbólicos, as crenças, os rituais das comunidades primitivas, tanto as da América quanto as da África, que, depois de estabelecerem contato com a sociedade burguesa, foram avassaladas e subsumidas pelas leis que regem o movimento do capital.

É ilustrativo o próprio depoimento do referido classicista ao apresentar o livro que reúne tragédias de Ésquilo:

Este livro não é bem um livro: é apenas uma ruína. Ruíram as palavras de uma língua que já ninguém fala e a que mesmo a mais escrupulosa erudição dos filólogos não mais voltará a dar a inconsciente consciência de quem a falou; ruíram os textos corrompidos por copistas, corrompidos pela química, desfeitos para sempre; e se são ruínas sempre as palavras que noutra língua substituem as primeiras, é este livro ruína de uma ruína, corroído pelo tempo, pelas línguas, pela História. (MELO, In ÉSQUILO, 1975, p. 9)

Para Melo, seria difícil estudar e compreender essas ruínas. Muita investigação e leitura disciplinada não garantem a adequada compreensão do conteúdo desses registros fragmentários. Referindo-se ao teatro grego, ele afirma ser necessário, de início, ler "mais".

E, ao lermos esse **mais** que é necessário, arriscamo-nos ainda a nada ler. É um triste espetáculo o que conseguimos montar. Folclórico e absurdo. O que para um grego do século V era convenção e, portanto, invisível, entra-nos pelos olhos dentro para ofuscar o resto. E ficamos com uma ridícula procissão de mascarados nas mãos, sem vida que lhes possamos dar. (In ÉSQUILO, 1975, p. 10)

Contribuição relevante e definitiva para esclarecer a questão teórica em discussão pode ser buscada em Aristóteles. No livro **Política**, o filósofo grego afirma a necessidade de o pensamento apreender o "todo", no caso a **polis**, para que se tornem inteligíveis as funções das partes que o compõem. Assim, as funções dos produtos culturais, tanto dos instrumentos materiais quanto dos espirituais, a exemplo das ideias e das crenças, bem como das práticas culturais correntes só seriam aclaradas pela apreensão das relações sociais determinantes de seu conteúdo e de seu significado.

El todo, (...), debe ser necesariamente anterior a la parte, porque, cuando se destruye el cuerpo total, el pie o la mano no existen más que en un sentido equívoco, un sentido análogo al que empleamos cuando hablamos de una mano esculpida en la piedra, como si fuera realmente una mano; porque una mano en tales circunstancias será una mano despojada<sup>4</sup>. (ARISTÓTELES, 1977, p. 1413)

A conclusão categórica é a de que "todas las cosas se definen por su función y capacidad, de manera que cuando ellas no están ya en condiciones de realizar su función no se debe decir aún que son la misma cosa de antes, sino que llevan su nombre en un sentido equívoco." (ARISTÓTELES, 1977, p. 1413)

Sumariando, dois aspectos entrelaçados e indissociáveis precisam ser realçados. Primeiro, o desaparecimento dos modos de produção do passado fez desaparecer,

---

<sup>4</sup> Em nota de rodapé, na mesma página 1413, complementa o tradutor, Francisco de P. Samaranch: "O bien, 'una mano así descarnada o despojada no seria en manera alguna una mano'."

necessariamente, as relações sociais que deram substância aos instrumentos e às práticas culturais das comunidades primitivas, bem como das sociedades escravista e feudal. Seus produtos culturais conservados deixaram de realizar as funções que lhes cabiam originalmente. Tornaram-se outras coisas, portanto, pois incorporaram novas funções pertinentes à sociedade capitalista. Segundo, se qualquer forma concreta de cultura é histórica, tão passageira quanto a classe social que a produziu, não procedem as postulações sobre a preservação ou conservação de culturas ou práticas culturais superadas pelo tempo. Tentativas nessa direção incorrem no paradoxo de tentar salvar do desaparecimento as relações sociais produzidas no passado por classes ou frações de classes já extintas. É um equívoco deduzir que da preocupação séria e conseqüente com a conservação dos registros culturais do passado, isto é, com a conservação de produtos culturais remanescentes de modos de produção já superados, possa decorrer a própria conservação das culturas que estiveram na sua origem e lhes atribuíram funções peculiares e precisas.

#### **4. Uma forma de Cultura Regional: a Cultura Caipira**

Quando são consideradas as distintas formas de *cultura regional*, vale expor os procedimentos dominantes entre os seus respectivos ideólogos. Verifica-se que ganham o primeiro plano as descrições dos produtos culturais. São expostos os seus elementos constitutivos, o encadeamento desses elementos, os rituais que articulam instrumentos materiais a aspectos espirituais ou simbólicos, como as crenças, as ideias norteadoras, músicas e danças. Evidentemente, essas descrições denotam o aspecto empírico do produto cultural tratado. Não é essa a questão que está em discussão. Mas, isso não basta, pois a análise só se torna suficiente se revelar por inteiro o processo material de produção de práticas culturais, com seus instrumentos materiais, com suas ideias e crenças, dando margem à captação de sua dimensão universal.

A partir do estudo de alguns casos particulares a demonstração aflora. Já foi dito que não basta a descrição empírica, pura e simples, dos instrumentos e das práticas culturais. Omitindo o processo que os produz, não se desvelam a sua pertinência a um certo tempo, as necessidades sociais que estiveram em sua origem e as condições peculiares do espaço geográfico que contribuíram para dar-lhes formas peculiares, isto é, para dar-lhes as aparentes formas identificadoras de manifestações da *cultura regional* às quais correspondem. A descrição, sem o recurso de procedimentos analíticos e interpretativos, se reduz a um tipo de abordagem que naturaliza os produtos da cultura e a própria concepção que se tem desta. Isolados dos tempos que lhes correspondem,

ignoradas as necessidades sociais que estão em sua origem e desenvolvimento, omitidas as relações que guardam com os recursos naturais disponíveis no espaço circundante, esses instrumentos e as práticas culturais às quais estão associados terminam por pairar acima da história dos homens. São concebidos como independentes e autônomos em face das relações sociais e não como seus produtos necessários. São coisas tão somente.

Ensaio de Maria Isaura Pereira de Queiroz (QUEIROZ, 1973, 242 p.), são muito reveladores do que se entende por processo de produção da cultura. Em que pese a abordagem teórico-metodológica funcionalista<sup>5</sup>, neles a discussão não se resume à consideração das práticas culturais em si mesmas, mas procura captar seus determinantes no tempo e os ajustamentos impostos por sua inserção no espaço. Sintetizando, Queiroz procura captar essas práticas, fundamentalmente, como relações sociais, buscando, sobretudo, apreender suas funções dentro da coletividade que as produziu.

A direção metodológica dada pela busca das funções dessas práticas culturais é profícua. Lukács acentua que as "mudanças a que estão sujeitos os elementos parciais isolados" de qualquer processo ou prática são menos relevantes para distinguir as "etapas da evolução histórica" do que as "mudanças da sua função no processo de conjunto da história, das suas relações com o conjunto da sociedade." (LUKÁCS, 1974, p. 24)

Tome-se como exemplo as "festas populares" distintivas do que muitos chamam *cultura caipira*. No interior de São Paulo elas foram práticas culturais típicas de regiões rurais dominadas por pequenas propriedades. A produção voltada para a subsistência predominava. Somente os excedentes eram encaminhados ao mercado. Os pequenos proprietários, nessas regiões, tendiam a formar coletividades coesas. Compartilhavam esforços nos momentos que mais exigiam a concentração do trabalho ou na realização de benfeitorias que atendiam interesses comuns. Instrumento para tal era o mutirão. Também usufruíam em comum as fontes de lazer, a maioria delas marcadas pela "religiosidade popular". Foi o caso, sobretudo, das festas juninas, de São Sebastião, do Divino, de São Benedito e de São Gonçalo, entre as principais. As relações de compadrio se disseminavam no interior dessas coletividades. O batismo e a crisma de crianças eram oportunidades para o estreitamento de relações entre os seus integrantes. A Festa de

---

<sup>5</sup> Devem ser descontadas certas categorias impróprias à discussão de fenômenos que se desenvolvem no âmbito da sociedade capitalista, em especial os ligados à necessidade de caracterização concreta de suas classes e frações de classes. Alusões a um "campeinato brasileiro", a um "sitiente tradicional", a uma "civilização rústica" são desconsideradas. A leitura se reporta mais às práticas culturais empiricamente descritas, emprestando-lhes, quando necessários, reajustes quanto à interpretação teórica.

São João, por exemplo, só ganha sentido nesse contexto. Ela era um instrumento de fortalecimento da coesão de uma pequena burguesia rural, que comungava e fortalecia sua unidade durante o evento, tanto que os ainda não compadres pulavam a fogueira de braços dados e tornavam-se compadres de fogueira. Até as crianças se envolviam nesse tipo de ritual. A solidariedade dessas coletividades permitia, inclusive, a configuração espacial daquilo denominado por Queiroz de "bairro rural"<sup>6</sup>.

A dissolução econômica da pequena propriedade rural nessas regiões, por força da intensificação de sua integração ao mercado, fez com que se dissolvessem, também, todas as suas práticas culturais. Pela venda, as pequenas propriedades passaram por um processo de concentração, que esteve na origem do florescimento de fazendas devotadas à pecuária ou a monoculturas, a exemplo da cana, articuladas à agroindústria. A enxada e o arado foram substituídos pelas máquinas. A mecanização, que multiplicou a produtividade, e a pecuária, que exigia menor quantidade de força de trabalho, tornaram a população rarefeita ao determinar o deslocamento do grosso dos antigos habitantes para os centros urbanos. Extinto o "bairro rural", foram criadas as condições materiais para a extinção, por exemplo, da Festa de São João.

Muitos podem dizer que essa festa continuou existindo. É fato. Formalmente ela continuou existindo, da mesma maneira que a enxada e o arado. Mas, por algum tempo conservada pela iniciativa dos antigos pequenos proprietários rurais, agora vivendo nas cidades, ela sofreu o desenraizamento de sua antiga função social coesiva. Sem a antiga coletividade, na cidade a Festa de São João sofreu adaptações. Passou a ser realizada em escolas, por exemplo, assumindo a função de caça-níquel, quando os recursos públicos destinados à manutenção desses estabelecimentos não atendem suas necessidades mais urgentes. Festas como a de São João tornaram-se providenciais, portanto, para o financiamento de serviços essenciais ao dia-a-dia das escolas. Também as entidades beneficentes passaram a explorá-la com a mesma finalidade caça-níquel. Essas festas tornaram-se mercadorias. Quanta distância da festa original em que os "caipiras" exprimiam e reforçavam os laços de unidade de sua coletividade!

Nas festas escolares, inclusive, tornou-se comum celebrar uma figura ridícula do caipira, mais uma mimese de Mazzaropi, distante da reprodução da existência, dos valores, da forma de ser e de sentir dos antigos pequenos proprietários de terras do interior. Enquanto festa escolar, nada mais avesso à educação do que a ostentação desse

---

<sup>6</sup> "O bairro é um grupo de vizinhança aberto, acolhendo todas as famílias que ali venham se estabelecer. Nenhum preconceito étnico ou outro impede a integração, que depende principalmente da participação às festas religiosas e de trabalho coletivo." (QUEIROZ, 1973, p. 52)

artificial conteúdo cultural da Festa de São João, pois resulta da ignorância histórica do movimento do real e, ao mesmo tempo, a reforça. Paradoxal é o fato de que a realização dessas festas é acompanhada de um apelo sistemático à necessidade de preservação da "cultura do povo".

Frise-se, portanto, que todas as práticas culturais, nessas regiões dominadas pela pequena propriedade, foram produzidas no interior de um processo amplo e unificador de produção material da própria coletividade. É um despropósito afirmar a necessidade de conservação dessas manifestações quando todo o processo de produção material, no interior do qual exerceram funções sociais precisas, cumpriu o seu tempo histórico e se dissolveu.

Mesmo tendo sido extintas práticas culturais como a Festa de São João, resultante da extinção da coletividade pequeno-burguesa no interior da qual eram realizadas, alguns ideólogos, com certa nostalgia, reivindicam a necessidade de sua conservação. Seriam elas instrumentos distintivos da *cultura regional*, mais precisamente da *cultura caipira*. Por naturalizarem tais práticas e lhes atribuírem autonomia, revelam ignorância das condições históricas que determinaram sua origem e existência. Não as vêem como os restos mortais de algo já desaparecido, "ruínas", pois destituídas de suas funções sociais originais. Logo, é um equívoco eleger tais práticas e seus componentes materiais e espirituais como traços definidores de qualquer pretensa forma de *cultura regional*. De fato, deixaram de existir as condições que os produziam.

## 5. Uma forma de Cultura Regional em Mato Grosso Do Sul: a Cultura Pantaneira

Procurando fazer aproximações com situações pertinentes a Mato Grosso do Sul, pode ser tomado como referência o caso da *cultura pantaneira*. Aqueles que a postulam elegem como seus elementos definidores certos instrumentos como pelegos, lonca, alforje, chinelos e sandálias, bolsas, bruaca e tranças de couro; a faixa pantaneira e produtos de lã, todos eles originalmente produzidos pelos próprios peões nas fazendas de criação de gado do Pantanal. Como estão desaparecendo os artesãos que dominam as técnicas de confecção desses produtos, animadores culturais, ciosos de salvar e garantir a reprodução dessa forma singular de manifestação da cultura, procuram criar condições favoráveis à difusão e à conservação do conhecimento prático correspondente entre as jovens gerações.

Esse é o objetivo, por exemplo, do *Projeto Sapicuá Pantaneiro*, que alcançou certa notoriedade e vem se desenvolvendo em estreita associação com as escolas rurais do município de Aquidauana. A publicação do livro **Manual das Oficinas do Projeto Sapicuá**

**Pantaneiro**, organizado por Cláudia Medeiros, dá uma ideia de seu objetivo educacional. Ao registrar "as técnicas de produção de artesanato e de materiais de uso nas fazendas pantaneiras contribui para a preservação de uma riqueza de valor econômico incomensurável: os saberes imateriais, as expressões artísticas, enfim, a cultura de um povo." (MEDEIROS, 2006, n.p.)

Nas escolas rurais o Projeto levou à ação os "módulos de trabalho organizados em oficinas itinerantes de duração mínima de quarenta horas" (MEDEIROS, 2006, n.p.) com a preocupação, sobretudo, de realizar

uma intervenção a favor da manutenção de uma cultura legítima e visa se expandir promovendo a reconquista da auto-estima das populações locais pela valorização dos seus próprios costumes. O resgate e a valorização dos elementos da cultura da região do Pantanal de Mato Grosso do Sul devem criar opções, para a obtenção de renda e contribuir para a fixação do homem no Pantanal, preservando a identidade pantaneira. (MEDEIROS, 2006, n.p.)

Já nas páginas iniciais do livro, em tom de diagnóstico, é feita outra afirmação que visa justificar a intenção do Projeto:

Construída há mais de 200 anos e fortemente centrada na criação de gado e na vida nas fazendas, a cultura pantaneira, disseminada de geração em geração, vem passando por constante transformação e, como várias outras culturas, perdendo seu vigor. (MEDEIROS, 2006, n.p.)

Para assegurar "vigor" à "cultura pantaneira", quatro oficinas itinerantes foram postas em prática pelo Projeto, inclusive nas escolas rurais: Oficina de Cerâmica - Animais do Pantanal, Oficina de Preparo e Utilização do Couro, Oficina do Tear da Faixa Pantaneira e Oficina de Confeccção de Baixeiros e Cobertores de Lã. O livro em referência propõe-se a exercer a função de manual para a produção de peças artesanais. Consequente com sua função pedagógica, ao longo de mais de cem páginas, dá instruções minuciosas para a confecção em argila de tucano, de tuiuiú, de jacaré, de onça-pintada e de capivara, inclusive para a queima das peças e utilização do forno. Esses itens são precedidos de informações científicas referentes aos animais correspondentes. As instruções, na sequência, abordam o artesanato de couro, por meio de unidades denominadas tramas e tranças, pelegos, lonca, alforje, chinelos e sandálias, bolsas, bruaca e tranças; o artesanato da faixa pantaneira e, por fim, o de produtos de lã, envolvendo a tosquia, a lavagem e a pós-lavagem (MEDEIROS, 2006, p. 33-141).

Não se trata de questionar a importância do artesanato, enquanto recurso pedagógico dentro das escolas. Mas a proposta contém equívocos teóricos decorrentes, sobretudo, de sua concepção de cultura, reduzida aos objetos culturais. Quanto ao processo de fabricação dos produtos, congela os procedimentos de antanho como se eles

pudessem ter uma existência autônoma fora de seu tempo. Por partir de uma concepção reducionista de cultura e postular uma ingênua necessidade de preservação da *cultura pantaneira*, o *Projeto Sapicuí Pantaneiro* acaba por propor à educação duas tarefas irrealizáveis: a preservação da "cultura pantaneira" e a fixação do homem ao campo. A primeira pode ser traduzida como a pretensão de preservar práticas culturais já superadas pelo tempo, pois mudaram as relações sociais que as tornavam necessárias e lhes davam significado. Quanto à segunda, revela desconhecimento de que o próprio trabalhador pantaneiro foi expulso da zona rural pelas transformações ocorridas no âmbito da produção (ALVES, 2004, p. 72-73). A forma por meio da qual o *Projeto* coloca a questão dá autonomia à *cultura pantaneira*, o que deságua num discurso ideológico regionalista, pois ignora o fato de que ela é, tão somente, uma forma singular de expressão do universal. Isto é, manifestações culturais vigentes no Pantanal não são entendidas como singularidades no interior do movimento universal da sociedade capitalista (ALVES, 2003, p. 17-29). Seus mentores não conseguiram entender a fala paradigmática de um trabalhador que, ao se referir à extinção de certo conhecimento e de certos fazeres dos peões pantaneiros, afirma ter deixado de existir o homem que os dominava: "Quem sabia já morreu e quem sabe fazer não faz mais" (MEDEIROS, 2006, n.p.). De fato, ao retomar o peão de outrora, o *Projeto* partiu de uma imagem idealizada, algo inexistente de fato. Já haviam ruído as relações sociais que tornavam necessária a existência desse trabalhador do passado.

Ao produzir artesanos que fabriquem os utensílios pleiteados em suas oficinas, o *Projeto Sapicuí Pantaneiro* não conseguiu reviver o peão que idealizara nem possibilitou o aproveitamento desses utensílios nas funções culturais que lhes cabiam originalmente nas fazendas de criação de gado. Tão somente, realizou a canalização desses produtos para o mercado, onde sua comercialização, na condição de mercadorias, muito deve à expansão do turismo. Logo, esses utensílios perderam suas funções culturais originais ou só em escala muito limitada são nelas aproveitados. Enquanto produtos voltados ao consumo de turistas, criaram uma fonte de renda para os artesanos, mas depois de impactados por uma profunda transformação de suas funções e finalidades culturais. Os antigos peões do Pantanal produziam utensílios. Agora, artesanos produzem mercadorias, valores de troca direcionados para o mercado. Já não são peões que produzem valores de uso, seus próprios instrumentos de trabalho, premidos pela escassez material. Quanta distância entre eles, que produziam seus utensílios, e os artesanos, que produzem mercadorias para turistas! Logo, é irreal a postulação de preservação da *cultura pantaneira* na ótica esposada pelo *Projeto*. Também é imprópria tal postulação, pois as

mudanças que vêm atingindo a esfera da cultura no Pantanal decorrem de transformações sociais mais profundas na base material.

Ainda precisa ser dito que, ao falar da *cultura pantaneira*, seus ideólogos sempre tiveram como referência, exclusivamente, os antigos peões das fazendas, trabalhadores devotados às lides da criação de gado. Portanto, são omitidos outros atores culturais, a exemplo dos pecuaristas, integrantes da classe burguesa, e dos pescadores, outra expressão da classe trabalhadora. Também são ignoradas as etnias indígenas que vivem na região, as frações da classe burguesa estabelecidas nas cidades do Pantanal, assim como os trabalhadores que animam atividades comerciais e industriais urbanas. Logo, torna-se problemática a afirmação de que a *cultura pantaneira*, tal como foi entendida por seus ideólogos, seria expressão da "identidade pantaneira". Tanto quanto *cultura*, o termo *identidade* é outro daqueles que se revestem de sensível opacidade. Por seu conteúdo essencialista, vem sendo muito utilizado para naturalizar coisas históricas. É usado, quase sempre, para tangenciar a discussão de questões complexas. É o caso em foco. A dita "identidade pantaneira" é um subterfúgio para elidir a complexa discussão da composição de classes sociais no Pantanal e de seu contraditório processo de produção da cultura. Diga-se "identidade pantaneira" e fica tudo por se discutir quanto à história e as classes sociais na região.

Concluindo, o *Projeto Sapicuí Pantaneiro* vem processando de forma sistemática os registros dos objetos culturais, das práticas materiais, dos costumes, das lendas, das festas e das crenças cultivados nas fazendas de criação de gado desde as origens da ocupação do Pantanal. Essa iniciativa é importante, mas está desfocada a sua justificativa. A difusão e a produção desses registros do passado no presente, são vistas como necessárias à *preservação da cultura pantaneira*. Assumem conteúdo político-ideológico reacionário, portanto, pois a intenção é a de recuperar superados instrumentos e práticas culturais não mais pleiteados pelas relações sociais no Pantanal.

## **6. Cultura e as Atividades Econômicas Essenciais à Existência Humana**

Não tem sido usual tomar como referência, quando se discute *cultura*, as atividades econômicas que produzem alimentos e outros produtos essenciais à existência dos homens. Mato Grosso se revela um campo fértil para a discussão desse aspecto da cultura. O que se evidencia, nesse âmbito, é que os instrumentos e as práticas produtivas se universalizaram de forma tal que já não tem qualquer sentido falar em cultura nacional.

É esclarecedora a conformação conferida pela agroindústria à atividade agropecuária. A produção de açúcar e de álcool, por exemplo, faz uso dos mesmos

instrumentos, das mesmas técnicas e das mesmas matérias primas utilizadas no restante do universo. Algumas pequenas adaptações podem ser ditadas pelo ambiente imediato. O boi pantaneiro desapareceu, gradativamente, em decorrência de cruzamentos genéticos com espécies que potencializam a produção de carne. As gramíneas exóticas são usadas intensamente para o melhoramento das pastagens. As espécies de cana utilizadas, da mesma forma, tiveram suas matrizes buscadas nas mais distintas regiões do planeta, sempre tendo como móvel a questão da produtividade. Na mineração ocorre o mesmo, assim como na indústria e no comércio.

Ninguém cometeria a insanidade de considerar todas essas atividades expressões de uma específica forma de *cultura regional* ou, mesmo, da *cultura brasileira*. Muito menos, ninguém cometeria o despropósito de atribuir a elas a marca de "identidade" própria a Mato Grosso do Sul ou ao Brasil. São práticas culturais universais.

Essas atividades produtivas são o melhor exemplo do caráter internacional da cultura no momento ora vivido. Isso não quer dizer que o quadro geral esteja destituído de dificuldades ou problemas. Em especial pelo fato de a produção estar a serviço do capital, todas essas atividades são norteadas pela desenfreada e cega busca do lucro. Não as permeiam o respeito à vida e ao ambiente. Daí o uso abusivo de agrotóxicos e de pesticidas, de hormônios para agilizar o processo de amadurecimento de animais destinados ao abate. Daí a destruição dos recursos ambientais, a intensificação do desemprego pelo escalada da inovação tecnológica aplicada à produção, o comprometimento da saúde do trabalhador e a grande ameaça de destruição que paira sobre o futuro da humanidade e sobre a vida como um todo na terra. Esses são resultados determinados pela relação social denominada capital; são imanentes à cultura burguesa dominante, portanto. Eles se chocam frontalmente com os interesses dos homens que desejam submeter a produção aos desígnios da razão, do respeito à vida e ao equilíbrio do ambiente. Para a produção da cultura nesse desejável patamar, se faz necessária a destruição do capital.

## **7. Considerações Finais**

Os produtos e as práticas culturais só podem ser entendidos quando referidos aos modos de produção e às classes sociais que os produziram. Esse reconhecimento é importante, pois, se o capitalismo avassalou todas as formas de sociedade preexistentes e destruiu as relações sociais que as particularizavam, não deixaram de existir muitos de seus produtos culturais, materiais e simbólicos. Na sua condição de produtos remanescentes, contudo, eles foram desenraizados dos modos de produção que lhes

particularizavam. Mudanças tão profundas se seguiram que se torna impossível reconhecer, por meio desses produtos conservados, a própria conservação das culturas que lhes deram origem e no seio das quais exerciam funções sociais definidas. Mesmo quando ostentam a forma exterior muito próxima da original, o modo de produção capitalista atribuiu a esses produtos novas funções. Sua existência na época contemporânea torna-se indissociável do mundo das mercadorias.

Se as manifestações culturais não se dissociam das classes que as produzem, são discutíveis, no mínimo, abordagens que pressupõem a existência autônoma da "cultura brasileira", da "cultura sul-mato-grossense", da "cultura do campo" ou da "cultura pantaneira". Além de equivocadas, elas dão margem a plataformas políticas reacionárias, pois atomizam o real e, assim, perdem de vista o universal, ou seja, a própria sociedade capitalista. Isso equivale à perda da unidade e da coesão conferidas pela totalidade.

Em todas as épocas certas perspectivas ideológicas de análise ocasionaram rupturas dessa natureza, a exemplo do terceiro-mundismo, do nacionalismo e do regionalismo. Em nosso tempo, especialmente as abordagens pós-modernas têm contribuído para transformar em moda esse tipo de análise. A propósito do caráter complexo do real e de uma crítica aos grandes discursos modernos - positivismo, marxismo e fenomenologia incluídos - a postulação é a de que sejam abordados aspectos microscópicos do real. Uma resignificação geral de acepções conferidas a termos científicos sustenta uma pretensa atitude contestatória à ciência moderna, cujo fracasso estaria configurado na sua incapacidade de gerar um mundo melhor, menos avassalado pelas guerras, pela barbárie e pela ameaça de extinção do homem e da vida. Paradoxal é a acusação dirigida à ciência de que não teria dado solução a problemas gerados pelo capital, quando, ela própria, sempre foi um instrumento da dominação burguesa. Em meados do século XIX Marx já alertava para o fato de que, instaurado o Estado burguês, a ciência se vira forçada a produzir "o que era útil" e "conveniente" ao capital (MARX, 1988, p. 11). A intensificação da especialização do saber foi uma tendência animada por essa direção política. Na prática, os acusadores pós-modernos da ciência, ao atomizarem o real, ideologicamente têm realizado a mesma tarefa política desejável ao capital. Têm ajudado a erigir obstáculos para que o homem apreenda a sociedade enquanto totalidade concreta. Contribuem para fragmentar sua visão, para alienar sua consciência e, dessa forma, dificultam o movimento de retorno do pensamento humano à unidade do real.

## Referências

- ALVES, Gilberto Luiz (org.). **Textos Escolares no Brasil: Clássicos, Compêndios e Manuais Didáticos**. Campinas, SP: Autores Associados, 2015. 185 p.
- ALVES, Gilberto Luiz. **Arte, Artesanato e Desenvolvimento Regional: Temas Sul-mato-grossenses**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2014. 104 p.
- ALVES, Gilberto Luiz. **Pantanal da Nhecolândia e Modernização Tecnológica**. Campo Grande, MS: Editora UNIDERP; Editora UFMS, 2004. 86 p.
- ARISTOTELES. Política. In: **Aristoteles: Obras**. 2.ed. Trad. de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1977. p 1403-1569.
- AZEVEDO, Fernando de. **A Cultura Brasileira: Introdução ao Estudo da Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1943. 535 p. (Recenseamento Geral do Brasil. Série Nacional, v. I)
- ÉSQUILO (1975). **Teatro Completo**. Trad. de Virgílio Martinho. **Teatro Completo**. Lisboa: Estampa, p. 9-13.
- GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História**. 6.ed. Trad de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. 341 p.
- JULIA, Dominique. A Cultura Escolar como Objeto Histórico. Trad. de Gizele de Souza. **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 1, p. 9-38, jan./jun. 2001.
- KOLLING, Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli Salete (orgs.). **Educação do Campo: Identidade e Políticas Públicas**. Brasília, DF: Articulação Nacional por uma educação no campo, 2002. 136 p. (Col. Por uma educação do campo, 4)
- LENIN, Vladimir I. **Obras Escogidas em Doce Tomos**. Moscú: Editorial Progreso, s.d., t. V.
- LINS, Osman. **Do Ideal e da Glória: Problemas Inculturais Brasileiros**. São Paulo: Summus, 1977. 189 p.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: Estudos de Dialética Marxista**. Trad. de Telma Acosta. Lisboa: Publicações Escorpião, 1974. 379 p. (Biblioteca Ciência e Sociedade, 11)
- LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma Estética Marxista: Sobre a Categoria da Particularidade**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 298 p. (Perspectivas do Homem, 33)

MARX, K. e ENGELS, F. **Sobre Literatura e Arte**. 4.ed. Trad. de Olinto Beckerman. 4.ed. São Paulo: Global, 1986. 107 p.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988, t. 1, v. 1.

MEDEIROS, Claudia (org.) **Manual das Oficinas do Projeto Sapicuí Pantaneiro**: Artesanato do Pantanal. Campo Grande, MS: s.ed., 2006. 147 p.

MOTA, Carlos Guilherme (1977). **Ideologia da Cultura Brasileira**: pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática. 303 p. (Ensaio, 30)

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (1973). **O Campesinato Brasileiro**: Ensaio sobre Civilização e Grupos Rústicos no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUSP. 242 p (Estudos brasileiros, 3)

SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa (orgs.). **A Cultura Escolar em Debate**: Questões Conceituais, Metodológicas e Desafios para a Pesquisa. Campinas, SP: Autores Associados, 2005. 207 p.

SPENCER, Herbert. **Educação Intellectual, Moral e Physica**. Rio de Janeiro; São Paulo; Recife: Laemmert, 1901. 273 p.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Trad. de Lólio Lourenço Filho. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 239 p.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. Trad. de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. 461 p.

