



RUMO A UMA NOÇÃO DE FORMAÇÃO CULTURAL NA AD

Phellipe Marcel da Silva Esteves¹

Minha atual pesquisa de doutorado discute a relação entre o discurso sobre a comida no Brasil e as formações identitárias que o permeiam. Quando se fala de comida, fala-se, tanto nos estudos especializadas (antropologia, sociologia, gastronomia etc.) quanto na mídia e outras formas de discurso, de cultura. Há comidas tidas como típicas de uma comunidade povo, de um povo, de uma civilização. Há outras que são colocadas no lugar do exótico. Funciona assim também com a descrição dos sabores das comidas. Nem sempre se concorda sobre o “gosto” que os ingredientes provocam nos corpos. Por isso, é imprescindível, neste trabalho, que se fale de cultura. Marx, nos *Manuscritos económicos e filosóficos*, afirma que “A formação dos cinco sentidos representa o trabalho de toda a história do mundo até hoje”. Daí chegarmos à seguinte premissa, neste trabalho em Análise do Discurso: não se pode naturalizar nem mesmo aquilo que é tomado, em diversas formações discursivas, como fisiológico-cognitivo, tal como o discurso sobre a comida e os referentes discursivos envolvidos, entre eles, o paladar. Pretendemos discutir de que forma a cultura se alinha a esses dizeres.

Com esse objetivo, queremos não apenas promover análises do funcionamento daquilo que entendemos ser um *efeito* — a cultura —, mas propor um conceito de *formação cultural*, observando até que ponto é possível implantar essa noção no campo da Análise do Discurso. Partamos dos sentidos contíguos do termo *cultura* enumerados por De Certeau: em primeiro lugar, “os traços do homem culto”; em segundo, o arcabouço patrimonial de “obras que devem ser preservadas”; em terceiro, a imagem ou percepção de um “mundo próprio a um meio (...)” ou a uma época; em quarto, o conjunto de “comportamentos, instituições, ideologias e mitos” que diferencia uma sociedade de outra; em quinto, uma oposição à natureza, como aquilo que se adquire socialmente; e finalmente em sexto, um “sistema de comunicação”. (CERTEAU, 1995, p. 193-194)

Embora nossa proposta aqui se relacione ao terceiro sentido definido por De Certeau, ou seja, uma cultura próxima a um *Weltanschauung/Zeitgeist/Volkegeist* — uma visão de mundo, uma concepção de universo, um modo de valores, o pensamento de uma época e de um povo etc. —, esse sentido ainda não é suficiente para a noção que queremos propor, e a controvérsia se dá na formação disso que entendemos como cultura. É problemático, apesar da relevância do reconhecimento dos sentidos do termo, separar a cultura em diversos referentes constituídos no discurso como se ela fosse *ou isso ou aquilo*, quando, em seu funcionamento, ela é *isso e aquilo*. Há, contudo, a partir da difusão da ideologia neoliberal, uma inquietude por parte dos pensadores materialistas em trabalhar com a noção de cultura, uma vez que se concentrar nela pode acabar por apagar a luta de classes, a sobreposição de ideologias, a divisão social do trabalho (e da

¹ Graduado em Comunicação Social — Jornalismo pela UFRJ e licenciado em Português pela UCAM. Mestre em Letras — Língua Portuguesa pela UERJ. Doutorando em Estudos de Linguagem na UFF, sob orientação de Vanise Gomes de Medeiros (UFF/Faperj). Bolsista Capes-Reuni. Membro do Laboratório Arquivos do Sujeito.



interpretação também) em nome de uma bem-intencionada mas cruel — pois silenciosa diante da reprodução e manutenção da exploração — “tolerância” à cultura do outro, representada mormente nos estudos contemporâneos pelas escolas culturalistas e multiculturalistas. Outros dois motivos para os autores materialistas geralmente verem um problema na noção de cultura são: a) uma certa ideologia de precarização do proletariado e das classes ditas populares em privilégio ao que se é significado como clássico e erudito — como se pode ver na Escola de Frankfurt —; e b) como se poderia incentivar um discurso sobre cultura quando se quer implementar a revolução e acabar com qualquer rastro de classe social, inclusive de uma cultura que pertença a uma classe social específica?

Esses dois motivos são ambos já uma práxis desde os primeiros anos da União Soviética, com a discussão sobre a possibilidade de uma arte, uma ciência e uma cultura comunistas e proletárias. O proletariado, segundo Rosa Luxemburgo, “nada possuindo, não pode, na sua marcha para frente, criar uma cultura nova em folha, enquanto conservar-se nos quadros da sociedade burguesa. (...) Tudo o que pode fazer hoje é proteger a cultura da burguesia contra o vandalismo da reação burguesa” (apud BANDEIRA, 2007). O projeto cultural soviético teve diversos momentos. Numa primeira fase, Lênin apostava em que não se deveria estimular nenhuma forma de arte e ciência socialistas, uma vez que percebia a possível coerção que isso representava. Dizia preferir autores que já faziam parte da tradição da literatura burguesa, como Shakespeare. Rosa Luxemburgo parecia ter a preocupação de resguardar a cultura burguesa, e nada se fala sobre a existência, já, de uma cultura proletária. Atua aí uma divisão dos trabalhos: já que o burguês não é responsável pelo trabalho braçal da formação social, ele teria condições de produzir intelectualmente. Por outro lado, o proletário não teria condições para fruir de uma produção cultural. Esse pensamento deve ser contestado ainda com base no materialismo, uma vez que para qualquer sujeito é impossível se manter apartado da produção intelectual, conforme demonstra Gramsci: “Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*”. (GRAMSCI, 1982, p. 7).

Desse modo, todo sujeito é um intelectual e um produtor de cultura, no sentido fornecido por Gramsci: ainda que sustentando o estado das coisas, cabe ao sujeito — sabemos já, em formações ideológicas, imaginárias, discursivas —, se filiar a alguns sentidos e a outros dar as costas. O projeto soviético faz uma oposição, iluminando uma suposta cultura “verdadeiramente humana” (BANDEIRA, 2007) em detrimento de seu extremo oposto, a cultura com diferença de classes, no diâmetro inverso, verdadeiramente desumana *ou* enganosamente humana. Tal oposição é constituída discursivamente. No entanto, não nos posicionamos num lugar teórico que postula a possibilidade da existência de um exterior à ideologia, então não se pode afirmar uma “cultura verdadeiramente humana” que não se baseie em uma formação discursiva ético-idealista. Portanto, ao mesmo tempo que a práxis dita materialista busca o fim da sociedade de classes, ela pode dar margem a uma dominação totalitária que, embora não seja regida por diferenças no domínio dos meios de produção numa economia



estratificada, afeta o simbólico e o imaginário. O materialismo, assim, se torna a solução, mas também um risco.

A relação da noção de *cultura* com a AD é tensa. Há vários motivos para isso. Entre eles, a dificuldade em defini-la, mas também em se fazer uma leitura crítica que não exclua as contribuições relevantes provindas dos campos que tradicionalmente frequentamos — como a psicanálise, a linguística e o materialismo histórico — e também de outros que muito nos têm a ensinar — como a antropologia e a geografia. Não se trata, por exemplo, de reduzir a AD à antropologia ou vice-versa, mas de provocar ambas as disciplinas em nome de motivações comuns: um vislumbre da formação social através de seus mitos não necessariamente originários, mas fantasmáticos, que permitem que essa formação se sinta coesa, mesmo em suas diferenças — ou exatamente por causa delas, pregando que “o que nos faz iguais é que somos todos diferentes”, dando a impressão de uma ontogênese individual(ista).

Um caso em que a cultura foi trabalhada pela AD é o detalhado artigo de Rodríguez-Alcalá (2004), em que a autora analisa o que chamamos aqui de *efeito cultural* e vislumbra a passagem da religião — como critério de identificação do sujeito junto à coletividade — pela cultura. A autora afirma, no entanto, que “essa unidade comum [do Estado nacional] não é natural mas sim histórica, produzida num trabalho político de homogeneização social sempre tenso e contraditório. (...) é na injunção ao cumprimento da lei (...) que encontramos uma explicação dessa relevância. (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004, p. 8). É assim que afirmamos que o trabalho da autora sobre a cultura chega a um efeito, visto que cultura seria um produto de um processo de homogeneização.

De acordo com Orlandi, em *Terra à vista*, a crescente necessidade de ser *cidadão* — contra ser interiorano, rural, periférico, suburbano etc. — exige que o sujeito passe a ter novas relações identitárias que silenciam as culturas que não são suficientes para um suposto vínculo entre cidadão e Estado. O surgimento da nação, o sentimento nacionalista — em sua forma mais ufanista, o patriotismo, também — e a aceleração urbana concomitante a um apagamento do rural são fenômenos todos decorrentes da montagem de uma ilusão de identidade que é desenvolvida como sendo a melhor possível. O Estado Nacional, de seu surgimento até bem recentemente, é visto como o progresso evolutivo natural do desenvolvimento do mundo. Balibar (1991) medita que se difunde enganosamente que somos o ápice do processo de desenvolvimento, e que a situação político-cultural das formações sociais é o melhor dos mundos possíveis, tendo sido nosso destino (BALIBAR, 1991, p. 86). Identidade e cultura homogêneas são os dois efeitos ilusórios da constituição do Estado nacional.

Aqui, no entanto, se expõe a maior diferença entre a nossa proposta e a de Rodríguez-Alcalá, entre outros analistas do discurso que têm se enveredado pela seara da cultura: procuramos compreender o funcionamento não do *efeito cultura*, mas das *formações culturais*. Assim como as discursivas, essas formações são aquelas que permitem o que pode e deve ser sentido e, então, expresso discursivamente, dando a impressão de que o sujeito é o senhor de seus sentidos/sensações e de que é seu corpo, nessa ilusão, que fenomenologicamente ou cognitivamente



seleciona perfumes, cheiros, texturas, paladares, sabores já-dados por um extrassubjetivo, um real que fica do lado de lá. Em Ackerman (1992), vemos que o discurso sobre o sabor da pimenta, por exemplo, em dadas formações sociais, atesta que elas não sabem absurdamente ardidadas. Ou seja: a comida, o doce, o salgado, o amargo, o ardido, o delicioso, o intragável são todos históricos e necessariamente regulados por aquilo que chamamos de formações culturais. A forma como o discurso efetua sentidos da sensibilidade, do sabor, do saber etc. é tão relevante quanto um discurso político, objeto de pesquisa tradicional na AD. Haroche discorre sobre essa secundarização e marginalização temática, criticando a negligência da sociologia política diante de objetos tidos como tipicamente da ordem do privado. Vemos então, que é necessário, e possível, a elaboração de uma noção de formação cultural no bojo da AD; e que essa noção não deve se restringir apenas àquilo que é dito “produção cultural”, como artes e ciências, mas também o gesto, o discurso sobre o que é dito marginal, secundário. Pretendemos agora refletir sinteticamente sobre a noção de FORMAÇÃO CULTURAL, através de conceitos como o mito, na antropologia, e o fantasma, na psicanálise.

Consoante Lévi-Strauss, “O mito aparece como um sistema de equações onde os símbolos (...) são cotejados por meio de valores concretos escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 215). Balzan & De Nardi, na AD, reconhecem essa complexidade da cultura, em seus mitos, quando afirmam que ela “(...) é essencialmente dinâmica, e como tal, para além da repetição, comporta espaços de ruptura” (BALZAN & DE NARDI, 2010, p. 89). Em vez de se reproduzirem enunciados prévios numa combinação psíquica camaleônica ou papagaiesca, a cultura estabelece os discursos prévios que vão ou não ser repetidos, em uma sobreposição com a formação ideológica.

Guiamo-nos, para a elaboração da noção de formação cultural, pelos seguintes nortes, numa hipótese incipiente e desafiadora:

- a) é das culturas a existência de mitos, independentemente de como as equações simbólicas, de acordo com Lévi-Strauss, funcionarão;
- b) não existe reprodução e transmissão sem um mínimo de resistência, ainda que não revoltosa;
- c) não existe formação social sem cultura, assim como não existe formação social que não seja interpelada por formações ideológicas;
- d) há políticas ideológicas e repressivas de regulação de cultura, em forma de aparelhos culturais, nos Estados nacionais e em seu desdobramento, os Estados imperialistas, numa imposição de dominância e hegemonia culturais, mas que não dão conta da heterogeneidade cultural e de uma certa fluidez na cultura.

O mito promove um corte antropológico na noção de cultura, que o codifica de forma inconsciente, buscando resolver a equação simbólica e se apegando a uma ilusão de que a resposta, como numa equação banal de segundo grau, pode ser uma só, embora haja outra(s) possibilidade(s). Basta agora entender de que forma o inconsciente buscará resolver, interminavelmente e sempre de modo imperfeito, esse mito. É daí que chegamos ao fantasma, como cena imaginária em que ocorre a representação da satisfação de um desejo, sempre impreenchível. De acordo com Žižek,



Quando uma pessoa se torna pleno membro de uma comunidade, isso não se dá simplesmente pela sua identificação com a tradição simbólica, mas só se efetiva quando ela assume a dimensão espectral que sustenta essa tradição, os fantasmas morto-vivos que assombram os vivos, a história secreta das fantasias traumáticas transmitidas “nas entrelinhas”, através das faltas e distorções da tradição simbólica explícita. (ŽIŽEK, s/d)

Tendemos, assim, a pensar a cultura como uma formação objetificada fantasmática, uma cena que cisma em tentar preencher algum impreenchível, e acaba por promover identificações na cadeia significativa por meio de materialidades que lhe são próprias, entre elas, a língua. É nesse ponto que gostaríamos de afirmar que Pêcheux, no artigo “Língua, linguagens, discurso”, de 1971, de certa forma já encarava o desafio da entrada da cultura na AD, ainda que de forma embrionária, quando afirma:

Na realidade, é mais conveniente conceber a língua (objeto da linguística) como a base sobre a qual processos se constroem; a base linguística caracteriza, nesta perspectiva, o funcionamento da língua em relação a si própria, enquanto realidade relativamente autônoma; e é preciso, por conseguinte, reservar a expressão *processo discursivo* (processo de produção do discurso) ao funcionamento da base linguística em relação a representações (cf. exposto acima) postas em jogo nas relações sociais. Isto permite compreender porque formações ideológicas muito diversas podem se constituir sobre uma única base (resposta ao problema: uma só língua/várias culturas). (PÊCHEUX, 2011, p. 128)

O filósofo já desconfiava de por que, numa mesma organização de língua, diferentes formações ideológicas podem sobreviver e circular, produzindo sentidos controversos, através da existência, em uma mesma base material linguística, de diferentes culturas.

A hipótese levantada por Pêcheux, de que a resposta ao problema da existência de diferentes formações ideológicas em uma mesma base linguística se encontrava nas culturas diversas que habitam essa mesma língua, nos faz ir além, e colocarmos outra pergunta: seriam as formações culturais aparelhos responsáveis pela mudança de uma suposta organização da língua para uma ordem do discurso? Esse é um desafio que nos propomos a continuar pesquisando. O fundador da nossa disciplina lançou a bola para que ela continuasse a ser chutada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERMAN, Diane. *Uma história natural dos sentidos*. Trad.: Ana Zelma Campos. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1992.

BALIBAR, Étienne. “The Nation Form: History and Ideology”. In: BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Trad.: Chris Turner. Londres: Verso, 1991.

BALZAN, Fabíola Ponzoni & DE NARDI, Fabiele Stockmans. “Relações entre cultura e ensino: um olhar discursivo sobre as políticas públicas para formação de professores”. In: *Organon* n. 48, v. 24. Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, jan.-jun. de 2010.



BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. "O marxismo e a questão cultural". In: TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/073/73bandeira.htm>.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. São Paulo, Papius, 1995.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista — Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

PÊCHEUX, Michel. *Análise de discurso: Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi*. Trad.: Eni Puccinelli Orlandi et alii. Campinas: Pontes, 2011.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. "Da Religião à Cultura na Constituição do Estado Nacional". In: *XIX Encontro Nacional da ANPOLL - Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística*. Maceió: ANPOLL, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. "Um breve olhar sobre os arquivos do islã". Trad.: Phellipe Marcel. Rev. téc.: Livia Buscácio. In: BECK, Maurício; ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva (orgs.). *Entrelinhas entre análises: discurso, ideologia, sujeito*. Rio de Janeiro: s/d.