

A Estética da Resistência

Giuseppe Patella*

Tradução: Vitor Luiz Rigoti dos Anjos**

Resumo

Falar de resistência significa levantar a questão da oposição, da negação de todas tentativas de neutralização de opostos, o que seria típico da construção ideológica, seja ela política ou estética. Este ensaio investiga o significado e as razões da resistência de acordo com um ponto de vista teórico, estético e cultural. A tese é que a resistência tem que ser considerada como uma articulação da diferença, e isto significa seguir uma lógica diferente de pensamento, não mais rígida ou monolítica, e sim plural, como uma nova gramática e sintaxe, e prática de criatividade, desafio, provocação, multiplicidade e pluralismo. Neste sentido, a estética da resistência é uma arte da diferença, a capacidade de criar formações culturais que forneçam elegância e refinamento.

Palavras-chave: Estética, desafio, diferença, provocação intelectual, resistência.

1. Resistência e a questão dos opostos

O que queremos dizer quando falamos de resistência? Considerar a resistência requer, antes de qualquer coisa, encontrar as palavras e os conceitos corretos para fazê-lo. Assim, quando falamos de resistência, a questão que devemos fazer é: como contemplar a oposição? Falar de resistência é de fato levantar o problema dos opostos, que por sua vez significa responder ao problema do conflito.

* Giuseppe Patella é professor de estética na Universidade de Roma Tor Vergata (Itália) e diretor da IRCA (Centro de Pesquisa Internacional de Estética e Teoria da Arte: <http://irca.uniroma2.it>). Seu último livro é *Articolazioni* (Pisa: ETS, 2010), e em inglês ele publicou recentemente o artigo “Aesthetics, Culture, Dialogue,” *Culture and Dialogue*, vol. 2/1, 2012. E-mail para contato: patella@lettere.uniroma2.it. Seu artigo original, *The Aesthetics of Resistance*, foi publicado em 07 de janeiro de 2013. Disponível em: <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=658>. Acesso em: 10 de novembro de 2013.

** O tradutor deste artigo, Vitor Luiz Rigoti dos Anjos, é engenheiro mecânico (2004) e mestre em engenharia mecânica (2008) pela UFES, e obteve a licenciatura em Filosofia pela Faculdade Bagozzi (2013). Contato: vitorlranjos@yahoo.com.br. O tradutor agradece cordialmente ao autor Giuseppe Patella e a Arnold Berneant (editor da revista *Contemporary Aesthetics*) pela gentil permissão concedida para traduzir e publicar este texto para fins acadêmicos.

Se começamos com o reconhecimento de que a oposição de fato existe, um reconhecimento que negue todas tentativas de neutralizar os opostos, o que seria típico de toda construção ideológica, seja ela política ou estética⁵³⁷, devemos reconhecer que, face aos processos cada vez mais complexos da sociedade, a oposição não pode mais ser pensada em termos tradicionais ou de acordo com perspectivas do passado. Isto significa que ela não pode mais ser contemplada de acordo com a lógica clássica relacionada com os conceitos de identidade, a qual não reconhece a existência do outro, do heterogêneo e do distinto. Mas ela também não pode ser considerada do ponto de vista dialético, ainda dominante no século XX, o qual é baseado no conceito de contradição: a luta dos opostos levaria à superação do conflito através da contraposição dialética entre positivo e negativo.

Então, se a lógica da identidade e a lógica dialética estão agora excluídas, o mesmo acontece à assim chamada polaridade – na qual os opostos são considerados como entidades que pressupõem e sustentam uma à outra reciprocamente –, quatro outras perspectivas fundamentais, irreconciliáveis e distintas, podem ser caracterizadas. Todas elas propõem caminhos para contemplar a oposição e apresentam várias outras respostas teóricas ao problema dos opostos.

Em resumo, a primeira posição contempla o problema dos opostos reduzindo o conflito, pacificando e harmonizando os oponentes. Esta é a típica solução da tradição estética, que sempre busca reconciliar opostos, superar todo conflito, e que é encontrada hoje em discursos que propõem redescobrir e reabilitar noções de beleza e harmonia⁵³⁸. Uma segunda posição, pelo contrário, propõe tornar radicais os opostos e extremos os conflitos. No campo estético isto é manifestado pelo apelo à noções do sublime, dando surgimento ao que poderíamos chamar de um tipo de estética do terror⁵³⁹. Uma terceira posição, por outro lado, vai rumo à relativização e à problematização dos opostos, a uma apresentação dos termos do conflito baseada em ironia e mascaramento. Este é o caminho considerado

⁵³⁷ EAGLETON, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. London: Blackwell, 1990.

⁵³⁸ MOTHERSILL, Mary. *Beauty Restored*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

⁵³⁹ SHAW, Philip. *The Sublime*. London – New York: Routledge, 2006.

"pós-moderno" por muitos, o qual tem expoentes e representantes notáveis por todo o mundo⁵⁴⁰. Finalmente, uma quarta posição é a que poderia ser baseada na noção de diferença, a qual contempla os opostos de um modo não-simétrico, não-dialético, não-polar, através dos conceitos de chiste e provocação.

Sem entrar nos méritos individuais dessas situações, cada uma tendo suas próprias virtudes e defeitos, a única que parece aberta a uma efetiva experiência de conflito é a que permite contemplar os opostos, e desse modo a resistência, como a articulação da diferença. Mas o que significa entender a resistência como a articulação da diferença?

2. A articulação da diferença

Antes de tudo, a resistência segue em direção oposta à da conciliação estética. Ela caminha rumo a uma experiência de conflito mais ampla que a contradição dialética, rumo à exploração da oposição entre termos não-simetricamente polares uns aos outros. Assim, a resistência pressupõe uma lógica da diferença entendida como não-identidade, como dissimilaridade mais ampla que o conceito lógico de diversidade e a dialética da distinção. Então, como sabemos, ela tem sido característica do pensamento pós-estruturalista e pós-moderno para colocar a questão da diferença na agenda do debate teórico e político. O tópico da diferença é um dos mais importantes resultados que herdamos dessas experiências do pensamento, os quais podemos aplicar ainda hoje na arena da reflexão contemporânea.

⁵⁴⁰ Veja, por exemplo: RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. VATTIMO, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988.

Em sua melhor teorização, e aqui eu penso especialmente em Jean-François Lyotard⁵⁴¹, deve-se reconhecer que o pós-modernismo deixou-nos com a tendência de harmonizar nossa sensibilidade às diferenças, aperfeiçoando nossa capacidade de aceitar o indeterminado, o disforme, o imenso. Ele nos acostumou a resistir à simplificação, ao banal, ao unívoco, enquanto implantava em nós o prazer da busca incessante, da mudança contínua de horizontes de esperança; em resumo, ele deixou-nos abertos os canais da pluralidade, multiplicidade, diferença. Graças ao pós-modernismo aprendemos a suspeitar de tudo, desde as certezas indubitáveis, princípios absolutos e visões essencialistas e totalizantes, até as respostas unívocas e confortantes.

Entendido como algo que se alinha com uma lógica notável de pensamento, não mais monolítica, mas sim plural, não-linear e descontínua, seguindo caminhos transversais, devemos então reconhecer que a pós-modernidade a partir de agora, com sua lógica de diferença e pluralidade, representa uma irrefutável conquista cultural.

3. Witz e agudezas como formações substitutas

Mas hoje, com um novo milênio já em curso, parece que estamos acompanhando algo paradoxal. Por um lado temos uma inflação do Outro e, conseqüentemente por outro lado, uma reificação do seu conceito. Por exemplo, dentro do quadro político, conforme visto pelo ponto de vista geográfico europeu, os direitistas de tendências xenófobas assumem seus papéis como portadores de ideias de diferença ao celebrar sua diversidade, especificidade, e exaltando-as excessivamente, nunca as negando. Tome-se o caso, por exemplo, da difusão do chamado *Front National* na França, do *PVV* de Geert Wilders nos

⁵⁴¹ LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979; LYOTARD, Jean-François. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983; LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.

Países Baixos e no meu próprio país, Itália, da *Legha Nord* (Liga do Norte)⁵⁴². Em todos esses casos, e poderíamos adicionar muitos outros, estamos obviamente lidando com posições reacionárias resultando num processo de essencialização da diferença. Diferenças de identidade são tornadas absolutas ao serem conectadas à exaltação dos parâmetros nacionais, regionais, provinciais e locais, à reivindicação de interesses mesquinhos individualistas, egoístas e parciais. Encontramos-nos, assim, face a face com ideias de diferença que são absolutamente ideológicas, deterministas, discriminatórias e intrinsecamente xenófobas, assim como portadoras de exclusão e divisão em todos os níveis.

Assim, frente a essa ideia essencialista de diferença, nos é sugerida a tentação de resumir a velha ideia de identidade, de unicidade, não em sombras e sim de forma pura, clara e distinta. Entretanto, devemos resistir a essa tentação e ainda apostar em favor de uma diferença que não pode ser reduzida nem a um convite deliberado nem a um convite genérico com respeito à diversidade e em tolerância da mesma. A ideia de diferença é realmente muito importante para ser deixada nas mãos dos novos ideólogos que circulam hoje, ou daqueles muitos velhos intransigentes das várias formas de supremacia (branco, ocidental, homem, etc.)

À luz dos desafios do nosso tempo, frente às formas predominantes de pensamento singular, de uma nova ordem global que se estende da economia à política, da religião à sociedade, enfrentando acima de tudo a comunicação que se impõe como um ideal informativo em cada setor da vida cultural e social – conforme manifestado na tendência de conformar-se com o modelo da mensagem publicitária, com a atitude de simplificar e aliviar o conteúdo, de confirmar e adular todos os níveis de mediocridade e vulgaridade e assim revelar a verdadeira natureza opressiva e mistificadora da comunicação –, por tudo

⁵⁴² Em algumas nações europeias esses partidos xenófobos estão não só no parlamento, mas até mesmo no governo.

isso permanece indispensável afirmar o princípio da diferença, ativar as formas de resistência e desenvolver estratégias de oposição.

Seria absurdo, no entanto, opor essas tendências atualmente predominantes, as quais constituem para muitos o horizonte intangível na direção do futuro, em favor de formas de conservação ou nostalgia por um passado agora irrecuperável. Essa resistência não pode ser simplesmente expressa em termos de negatividade, muito menos de universalidade; pelo contrário, ela deveria ter uma função específica, determinada, deveria ser ao mesmo tempo diferente, plural, contingente e proposicional. Seu movimento diferencial não deve significar nostalgia, rejeição ou resignação, e sim transformação e mudança. Neste rumo, a resistência não significa inércia ou defesa do *status quo*; é um movimento mais lento e quase imperceptível, mas contínuo e insistente, de transformação, de diferenciação entre níveis e realidade.

Seja a respeito de uma visão puramente transgressiva ou niilista de resistência, típica não só do vitalismo dos anos setenta como também do pensamento negativo que pensa somente em termos de negatividade e de contraposição formal, seja a respeito de uma visão profética que foca sua atenção bem longe no futuro e assim renuncia ao momento em questão, carecemos de uma insistência nas formas ativas e presentes de resistência, múltipla e diferenciada, no local pessoal do rival, e que renuncie a toda vontade totalitária de autoridade e violência.

A resistência sobre a qual pensamos rejeita tomar uma posição apocalíptica ou visionária, mas ao mesmo tempo ela evita ser enfraquecida ao nível de render-se à sociedade do espetáculo e da comunicação generalizada na qual vivemos. A resistência não pode cair na ingenuidade do combate frontal com o inimigo no qual "a doença das correntes", como dizia Nietzsche, é perpetuada. Não podemos ser ingênuos ao ponto de acreditar que podemos derrubar o adversário com muita facilidade, muito menos de conciliar ou mesmo pensar em trocar de lugar com ele. Não é mais o tempo de místicas exaltadas ou de profetas

da desgraça, mas sim de pensadores corajosos que saibam como diferenciar entre conservação e mudança, entre imobilização e transformação, tática e efetividade.

O que falta hoje é um pensamento sólido e sutil, fluido e resistente, engenhoso e não-distraído. É um pensamento que é capaz de submergir-nos na corrente do presente e ao mesmo tempo sempre distingue entre níveis, transferindo mensagens essencialmente distintas, diferentes. Para esse fim, seria talvez conveniente lembrar os ensinamentos de Walter Benjamin, que, apesar de crer-se isento de ilusões a respeito desta era, falava sem reservas em favor dela. A atitude que o resistente moderno deveria ter é, a de um interesse remoto, um tipo de desencantamento da confiança, de admiração cética que o põe em contato direto com o presente, com suas transformações, sem que isso nos deixe amedrontados, muito menos deslumbrados.

Entretanto, considerada longe da lógica de identidade e contradição, a diferença não é entendida como uma exterioridade absoluta, assim como a transgressão radical que frequentemente, como um comportamento alternativo e especulativo, é funcional ao próprio sistema e termina por reforçá-lo. Lacan e Derrida nos ensinaram de outro modo: nunca podemos verdadeiramente encontrar o outro, o diferente, sem domesticá-lo, incorporá-lo, reduzi-lo de certa forma ao mesmo⁵⁴³. A obra da diferença é realmente um movimento diferencial que nos incita a desconstruir a ilusão de uma pura teoria da alteridade e da diferença⁵⁴⁴, e, em vez disso, contemplar um tipo de familiaridade exterior, uma ambivalência que une inextricavelmente identidade e alteridade, o inerente e o exterior.

O modelo para esta familiaridade exterior poderia vir do campo da psicanálise e ser encontrado, por exemplo, nas chamadas "formações substitutas" das quais Freud fala. De fato, Freud se refere à categoria estética de *Witz*, ou chiste, como a formação ou

⁵⁴³ LACAN, Jacques. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966; DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967; DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

⁵⁴⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London – New York: Verso, 1989.

estabelecimento de um substituto entre termos fortemente opostos entre si por causa da verdadeira diferença existente entre eles⁵⁴⁵. O chiste é então o modo estético para contemplar a diferença, e ele abre espaço para produções culturais dotadas de grande fineza nas quais os opostos são contemplados numa forma não-simétrica. Eles são reconhecidos e mantidos em sua alteridade sem serem conciliados, anulados, assimilados ou convertidos um ao outro. Por essa razão a diferença é uma arte; é o produto do sutil, a capacidade de contemplar formações com grande fineza e chiste.

No contexto de uma estética ocidental, junto com a ideia de beleza como harmonia, simetria e conciliação⁵⁴⁶, isto é, a ideia clássica de beleza, sempre existiu um conceito diverso, alternativo, uma ideia estratégica de beleza pensada como a experiência dos opostos e como desafio. A estética da diferença encontra suas verdadeiras raízes enterradas na Antiguidade e no Barroco. Por um lado, pense em Heráclito, que mesmo na antiguidade propôs a ideia da luta entre opostos como o princípio que governa todas as coisas. E, por outro lado, pense em Baltasar Gracián, que, no século XVII, o século dourado da cultura espanhola, teorizou sobre a noção de chiste, compreendido como uma atitude "decodificante" que penetra as profundezas do real para subverter a ordem natural, descobrindo assim as formas de beleza agudas e eficientes, estratégicas e refinadas⁵⁴⁷. Estas ideias posteriormente se encontraram novamente em algumas teorias dos movimentos de vanguarda do século XX, como os surrealistas, que proclamaram não saber como lidar com a ideia de beleza contemplada como equilíbrio e harmonia, e por esta razão propuseram que "a beleza será convulsiva ou não será" (Breton).

4. Desafio e provocação

⁵⁴⁵ FREUD, Sigmund. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, in *Studienausgabe*. Frankfurt am Main: Fischer, 1905; traduzido ao inglês como: *Jokes and their relation to the unconscious* (New York: W. W. Norton, 1960).

⁵⁴⁶ SARTWELL, Crispin. *Six Names of Beauty*. New York: Routledge, 2004.

⁵⁴⁷ GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y Arte de Ingenio*. Huesca, España, 1648.

À luz dessas considerações, a ideia de resistência como diferença não pode deixar de assumir os traços de uma experiência de desafio e provocação. Mas o que se entende por esses termos? No coração da teoria do desafio, além e acima de tudo mais, está o abandono de uma ideia orgânica e totalitária de sociedade, assim como de toda teoria de equilíbrio social. A sociedade, ainda mais nos dias de hoje, não é algo estático ou monolítico. O que a faz mover-se não é o desejo harmonioso de pacificação e consenso, mas sim de conflito, isto é, uma luta incessante pelo reconhecimento individual e coletivo⁵⁴⁸. Algumas recentes teorias filosóficas críticas tornam evidentes esses aspectos reais⁵⁴⁹. Ademais, diferente da transgressão – que se apresenta como um momento de rejeição, de desvio da norma, assim mantendo uma relação dialética com a mesma coisa da qual ela tenta distanciar-se –, o desafio se move num terreno diferente e implica outra apreciação de seus rivais e seu próprio papel em respeito à simetria entre eles.

Depois dos artistas *Sensation*, o que é apresentado hoje como um exemplo no campo da arte contemporânea aparece perfeitamente colocado no ambiente de busca pela transgressão, na sequência da já consumada transgressão das vanguardas⁵⁵⁰. À parte disso, tal arte, agora canonizada e em voga, nasce de comissões específicas dos mundos da mídia e da publicidade que estão procurando apenas propagar sua própria ideologia. Essa arte não faz nada além de formar uma expressão funcional do sistema, perfeitamente integrado na lógica do mercado dominante. Nessa arte, não há verdadeiro desafio, não há provocação real.

Em adição, o desafio sozinho não é mais suficiente, pois ele ainda requer que o conflito seja entendido como um tipo de duelo entre entidades opostas e simétricas, e exige, além do mais, um apelo a um novo sistema de normas para regular a competição futura. Apenas

⁵⁴⁸ BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

⁵⁴⁹ HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; traduzido ao inglês como: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: Polity Press, 1996).

⁵⁵⁰ ROSENTHAL, Norman; ADAMS, Brooks. *Sensation: Young British Artists from the Saatchi Collection*. London: Thames and Hudson, 1998.

com a provocação nós situamos a nós mesmos, desde o começo, num terreno diferente do terreno do adversário. Entre nós e o adversário é estabelecida uma assimetria radical, uma diferença, como a que existe, por exemplo, entre consciência e inconsciência. Nesta provocação, o que é importante é o efeito perturbador do "estranhamento" (*Unheimlichkeit*) obtido quando se apela a algo que permaneceu latente no adversário, e que ele ou ela não pode manifestar sem que sua força aparente seja destruída.

Nesta dimensão, quando consideramos as ideias de desafio e provocação, não podemos deixar de pensar no modo em que os dois são interpretados no dandismo, por exemplo. Isto está, entretanto, sob a condição de que fossem eliminados todos os traços deste fenômeno de modo que o tornasse simplesmente uma expressão de uma sensibilidade decadente ou uma forma de esteticismo⁵⁵¹. No entanto, antes do ambiente para dentro do qual o dândi se moveu estava o ambiente do mundo, o terreno da vida quotidiana, que Baudelaire chamou *La vie modern*⁵⁵². Aqui o dândi imediatamente se situou numa maneira alternativa, valorizando aquelas estratégias de comportamento e ação diferentes e externas à lógica dominante.

O dândi não pode manter esse ritmo se não houver algo de desafio. Toda a sua existência é devotada ao nada, mas continuamente desafia a ordem constituída. Sua provocação essencial é seu distanciamento, sua exterioridade absoluta, convertendo-se em nada e ninguém para aderir totalmente ao seu tempo e à realidade das coisas. O dândi assim aposta na diferença e na imprevisibilidade do processo histórico. Neste sentido, segue-se uma estratégia paradoxal, um tipo de política do impossível que é apoiada pelo imprevisível, pela colisão, pelas cumplicidades escondidas que ela pode despertar. O resultado não é garantido, mas, o mais importante, isso não é essencial. Não é a conquista de poder ou riquezas que guia o dândi. Seu triunfo ocorre na medida em que ele tem êxito em provocar a reação e acender a imaginação por sua habilidade em ressuscitar o estupor e

⁵⁵¹ D'AUREVILLY, Jules Barbey. *Du dandisme et de George Brummell*, in *Oeuvres complètes*. Paris, France, 1925; MOERS, Ellen. *The Dandy: Brummell to Beerbohm*. London: Secker and Warburg, 1960.

⁵⁵² BAUDELAIRE, Charles. *Le Peintre de la vie moderne*. Paris, 1863.

evocar a admiração. Se a vida não é nada além de luta e conflito, o que move o dândi à ação é um sentido constante de desafio entendido como uma experiência perigosa à qual devemos continuamente expor-nos.

5. Os intelectuais e o grão de areia

Desafios, provocações e examinações fazem agora nada mais que delinear uma estética da resistência. Isso é entendido como a prática da diferença, que é antes de tudo uma prática cultural, uma prática de contemplação que reivindica, de uma vez por todas, uma dimensão efetiva do conhecimento. Assim, o que aparenta impor-se com força é uma nova figura do intelectual, certamente não no significado tradicional do intelectual orgânico, mas sim num sentido mais fluido e gritante do termo⁵⁵³.

Creio que hoje não há razão para embarçar-se por causa dessa palavra. Pelo contrário, devemos reafirmar a centralidade da presença intelectual, reivindicar sua autonomia com energia. Seu significado, hoje, deve ser tal que quem apresente um desafio à sociedade, ao mundo, encontre bases na vida quotidiana e leve adiante uma ideia contrastante de cultura, mantendo vivo o elo saber-poder inerente a toda teoria⁵⁵⁴.

As condições para que isso ocorra são, todavia, que os intelectuais mantenham distância tanto da conformidade e do academicismo dos pensadores institucionais, quanto do sectarismo e extremismo dos que estão fora. Geralmente, o que falta aos primeiros é a energia emocional, e aos últimos a percepção realista da dinâmica cultural.

De fato, hoje acontece que, por um lado, o conhecimento se tornou burocratizado a tal ponto que se sistematizou demasiadamente numa ordem garantida, tornando quase impossível dar um reconhecimento a alguém não-orgânico a essa mesma lógica. Por outro

⁵⁵³ BAUMAN, Zygmunt. *Legislators and interpreters – On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals*. New York: Cornell University Press, 1987.

⁵⁵⁴ SAID, Edward Wadie. *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon Books, 1994.

lado, a organização da cultura e a regimentação do significado público se tornaram tão fortes e ramificados que elas tornam irrelevantes até o dissenso. Essa situação poderia, no entanto, ser superada se apenas compreendêssemos que hoje, mais do que nunca, nos encontramos diante de um inimigo comum representado pela hegemonia do mercado e pela predominância da única lógica reinante do lucro. Assim, enfrentando um inimigo comum, devemos desenvolver uma frente de batalha comum. Tanto os pensadores institucionais quanto os de fora devem entender que são produtores de bens, simbólicos e culturais, que pertencem a uma economia distinta da dominante, e pertence ao interesse de ambos salvaguardar a autonomia deste ambiente⁵⁵⁵.

Em suas obras finais, Pierre Bourdieu sustentava com firmeza que, neste tempo da pior globalização econômica, deveríamos fazer oposição ao internacionalismo desnacionalizado de homens e mulheres na cultura. Deveríamos fazê-lo resistindo aos produtos bregas da globalização em nome dos valores conectados com o exercício de uma atividade livre, autônoma e desinteressada⁵⁵⁶. Isso implica em desenvolver livre e seriamente a obra intelectual de alguém analisando rigorosamente o que nos rodeia, e considerar como cada um de nós pode contribuir para desmascarar a ideologia dominante e resistir ao seu triunfo sobre nós. Aqui, estamos participando na operação de lançar um “grão de areia nas bem lubrificadas rodas dentadas das cumplicidades resignadas”⁵⁵⁷. Isto poderia soar ingênuo hoje, mas parece a única coisa a fazer.

⁵⁵⁵ PATELLA, Giuseppe. *Estetica culturale*. Roma: Meltemi, 2005.

⁵⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. *Contrefeux*. Paris: Raisons d’agir, 1998; BOURDIEU, Pierre. *Contrefeux 2*. Paris: Raisons d’agir, 2001.

⁵⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. *Contrefeux 2*. Paris: Raisons d’agir, 2001.