

## Estranhamente familiares: a democracia americana e o campo literário moderno

Pedro Dolabela Chagas<sup>1</sup>

**Resumo:** A polêmica como elemento organizador das operações regulares do sistema literário: o co-pertencimento de escritores, leitores, críticos e editores na produção de um debate recursivo e auto-referencial, organizado em torno de expectativas, valores e crenças meta-estáveis e acordos localizados (sob a forma de teorias, conceitos, avaliações e interpretações); o conflito como fundamento alimentador e organizador do sistema. O componente conservador das operações regulares do sistema literário: a confluência entre o ser e o dever-ser da literatura pelo discurso crítico. A absorção, pelo sistema, de padrões de pensamento político de cunho “revolucionário” e as aporias daí resultantes: a questão do aristocratismo e a noção norte-americana de democracia como contraponto possível. Um interlocutor imprevisto: Thomas Jefferson como porta-voz do *politicum* democrático; leitura do seu primeiro discurso de posse em seu contexto original de enunciação e análise das suas implicações políticas sobre a crítica e a historiografia literária, com destaque para os limites da extensão da autoridade do juízo, a crítica ao privilégio da “originalidade”, da “ruptura” e do “estranhamento” como paradigmas críticos, e os impasses inerentes à preservação da autonomia individual em meio ao pertencimento compulsório à coletividade e ao diálogo obrigatório com o “senso comum”.

**Palavras-chave:** Sistema literário; Juízo de valor artístico; Democracia; Thomas Jefferson.

**Abstract:** Polemics as an organizing element of the literary system's regular operations: the co-belonging of writers, readers, critics and editors in the production of a recursive and self-referential debate, organized around meta-stable expectations, values and beliefs and local agreements (presented as theories, concepts, evaluations and interpretations); conflict as one of the system's organizing groundings. The conservative component of the system's regular operations: the conflation of literature's ontology and normative principles in critical discourse. The absorption by the system of "revolutionary" patterns of political thinking and the resulting aporias: the issue of aristocratic judgment and the American notion of democracy as a possible counterpoint. An unexpected voice: Thomas Jefferson as a spokesman of the democratic *politicum*; a reading of his first inaugural address in its original context followed by an analysis of its political implications upon literary history and critique, with emphasis on the limits upon the extension of judgment's authority, on the criticism of "originality", "rupture" and "negativity" as critical paradigms, and on the dilemmas inherent to the preservation of individual autonomy within one's compulsory collective belonging and necessary dialogue with "common sense".

**Key-words:** Literary system; Aesthetic value judgment; Democracy; Thomas Jefferson.

O sistema literário é febril, acelerado, nervoso. O amálgama formado por escritores, editores, pelo público e pela crítica vive em permanente agitação: movido

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Paraná.

pela novidade, pela opinião, pelo dissenso, o sistema se alimenta tanto da literatura publicada quanto dos seus próprios debates internos, que absorvem grande parte das operações regulares dos “produtores de discurso”. Isso é possível porque, mesmo que escritores, editores, críticos e acadêmicos falem línguas diferentes, habitem lugares diferentes e tenham objetivos diferentes, tal descentralização não impede a unificação do universo empírico de remissão: falar da “literatura brasileira contemporânea”, da “lírica moderna” ou do “romance latino-americano” é recorrer a termos que não bastam para unificar *de facto* o campo, mas que lhe dão uma aparência de unidade sem a qual o debate se dispersaria. A existência do sistema depende desta delimitação de territórios comuns, estabilizados sob referências que tornam o debate recursivo e auto-referencial em sua projeção das expectativas, valores e crenças que permeiam um “jogo da linguagem” que, meta-estável, possibilita acordos localizados sobre a interpretação do passado do sistema e sobre a articulação de operações futuras, sob a pressão de novas obras e proposições críticas e historiográficas que poderão, ou não, afetar a continuidade da comunicação normalizada. Seja, porém, ao reiterar pressupostos de “longa duração” ou ao dar testemunho de alguma crise (geral ou localizada), um sistema literário se alimenta do debate, da polêmica, do burburinho: a sua vitalidade demanda a rotinização do conflito.

Um tal equilíbrio demanda a estabilização de conceitos e de teorias. Ao passo que a novidade literária é objeto de expectativa (dela se sustenta o sistema), paradigmas críticos e teóricos devem ser relativamente estáveis, pois o seu questionamento pode travar as comunicações do sistema (impondo, no limite, a necessidade de um novo aprendizado). Neste ponto o sistema é conservador: pressupostos predominantes na descrição e na explicação de fatos e processos devem ter certo poder de permanência, podendo chegar a exercer a função de deontologia – a confluência entre o “ser” e o “dever-ser” – da literatura, cuja rotinização reduzirá a compreensão do sistema sobre os seus próprios padrões de juízo. Neste ensaio, são de particular interesse as aporias trazidas, para o campo literário, pela disseminação, no Ocidente do segundo pós-guerra, das expectativas políticas provocadas pelo componente jurídico da noção liberal de democracia, em seu contraste com o viés aristocrático dominante na crítica e na historiografia literária. Veremo-lo pelo cotejo de uma das vozes mais influentes na criação do primeiro grande experimento democrático moderno, ao lermos o primeiro discurso de posse de Thomas Jefferson como presidente dos EUA, em 1801. Veremos então como a ideação daquele experimento inauguraria um modelo de sociedade que, no século XX, impor-se-ia ao projetar o respeito aos direitos individuais como norma para a vida coletiva, ao defender o debate público como instrumento racional da disputa política, ao retirar da moral e da religião tradicional o juízo sobre a virtude das ações e transferi-lo para o direito impessoal, e ao conceber instituições passíveis de aprimoramento pela experiência, manifestando otimismo em relação ao papel corretivo do tempo. Veremos como, apesar da sua vocação revolucionária, este pensamento se distanciava do senso de ruptura que, a partir do 1789 francês, seria identificado como o gesto revolucionário por excelência, e que, ao ser mimetizado pelo sistema da arte, faria com que o direcionamento (lento e tortuoso) do Ocidente à democratização das formas de governo, das instituições públicas, da ética do trabalho e das relações pessoais contrastasse com a persistência, no campo artístico e literário, de um *ethos* aristocrático que determinaria a teorização da literatura, a descrição do sistema literário e a concepção da atuação dos seus agentes.

Com esta volta à abertura do século XIX não pretendemos identificar algum “ponto de inflexão” por si impositivo, mas a emergência de modos de pensamento que teriam implicações sobre conceitos e práticas posteriores. Os EUA do último quarto do século XVIII eram substancialmente diferentes do país que aprendemos a conhecer, assim como Jefferson era um político de outra estirpe: ele cresceu numa terra de agricultores e pequenos artesãos, e era assim que ele gostaria que ela permanecesse. O seu ideal republicano previa que a virtude pessoal prevaleceria naturalmente numa disputa política conduzida por nobres cidadãos que ignorariam os seus próprios interesses em nome do bem comum, assumindo o governo como um sacrifício pela coletividade (e não movidos pela ganância financeira ou pela ambição de poder). Aliados e opositores entrariam em relações essencialmente impessoais de cooperação ou de desacordo, pois o benefício privado jamais entraria em questão – como sempre deveria ocorrer quando nobres cavalheiros, moralmente apátridas e intelectualmente cosmopolitas, compartilham a mesma arena. Se Jefferson defendia tão ardorosamente o direito à propriedade e à defesa dos interesses pessoais, isso não apenas dava sequência ao apelo de Locke pela limitação do poder do governo instituído, como se postava como garantia do direito à felicidade pelo mérito pessoal (à revelia da origem social ou familiar do agente): assim como a “benevolência” deveria prevalecer sobre as diferenças de classe e de crença, a tolerância (como forma de reconhecimento da pluralidade de opinião e de iniciativa) e a meritocracia (como forma racional de ajuizamento das diferenças em meio à pluralidade) deveriam substituir a hierarquia da origem, levando, com o tempo, à formação de uma “aristocracia natural” que conduziria o país. Mas utopias têm vida curta; ao final da sua vida, Jefferson testemunharia, para sua frustração, a igualdade transformar-se em individualismo e a liberdade em materialismo, com a carga de violência aí implicada: a violência revolucionária francesa, que tanto horrorizava a cena política americana (a ponto de ser mencionada mais de uma vez em seu discurso), surgiria, nos EUA, pela disseminação da anomia.

É bom lembrar também que, mais do que meramente ingênuo ou “idealista” em seu otimismo, Jefferson era altamente contraditório: defensor radical da igualdade jurídica, política e de iniciativa econômica, ele era um senhor de escravos que passara a rejeitar o regime escravocrata, mas que, enquanto ele subsistisse, continuaria a perseguir e açoiar escravos fugidos. Ele abominava a miscigenação mas morava num lar em que ela claramente ocorria, o que provavelmente o incluía. Para o bem e para o mal, os ideais e as contradições de Jefferson são intensamente associadas à trajetória histórica dos EUA após a independência, parecendo recordar que o país que consagrou valores universalmente aceitos menosprezou-os tantas vezes dentro e fora do seu território. Ainda assim, seus ideais formadores criariam um novo modelo de sociedade, belo e monstruoso: sem evocarlos ingenuamente nem os menosprezarmos pelas contradições da sua efetivação, ao retomarmos as idéias e as proposições práticas de Jefferson queremos remeter, numa elipse constante, ao autoprocessamento do sistema literário contemporâneo e ao componente normativo implicado na atribuição à arte do *politicum* consagrado, ainda no século XIX, pela confluência entre o “sujeito” romântico e a noção de revolução como “ruptura” (conforme popularizada pela experiência francesa). De roldão, do resgate – em suas aporias – de uma via democrática que a crítica não privilegiou, pode emergir uma historiografia que saiba creditar dignidade artística a produções concebidas no diálogo aberto com o “senso comum” (e portanto democraticamente lançadas a público), mas nem por isso menos “autônomas” (na acepção romântica e modernista do termo): existiria de fato alguma contradição entre

buscar-se produzir uma obra tal como se quer produzi-la e buscar-se produzir uma obra da qual muitos gostarão? O que acontece quando substituimos Stéphane Mallarmé por Stanley Kubrick como paradigma-objeto da crítica e da historiografia? Franco Moretti comentou certa vez que a história literária costuma agir como um médico que aceita apenas pacientes saudáveis: excluindo da sua atenção toda literatura que ela considera ruim, dando-se ao luxo de lidar apenas com aquilo que ela considera “belo” e “forte” – e por isso “importante” –, a historiografia tece narrativas focadas em grandes singularidades circundadas pelo vazio ao redor. Mas o que ocorre se fizermos da história um campo abarrotado, pleno da tagarelice da vida democrática?

Antes de passarmos a estes temas, leiamos uma tradução (informal e enxuta) do discurso de Jefferson, proferido em 4 de Março de 1801:

Amigos e concidadãos:

Convocado a assumir o posto executivo mais elevado do nosso país, aproveito a presença dos meus concidadãos aqui reunidos para expressar a minha gratidão pela benevolência que eles tiveram para comigo, para declarar o meu sincero reconhecimento de que a tarefa está acima da minha capacidade, e que eu a assumo com a terrível ansiedade que a grandeza do cargo e a fraqueza das minhas capacidades tão justamente inspiram. Uma nação emergente, que se espraia por uma terra vasta e fértil, atravessando todos os mares com os ricos produtos da sua indústria, engajada no comércio com nações que entendem o poder mas olvidam o direito, avançando rapidamente em direção a um destino além do alcance do olhar mortal: quando eu contemplo estes fatos transcendentais e vejo a honra, a felicidade e as esperanças deste amado país atreladas aos problemas e aos auspícios desta época, eu me curvo diante da visão e me apequeno diante da magnitude da minha missão. Por completo eu me desesperaria se a presença de muitos daqueles que aqui estão não me lembrasse que nas outras autoridades instituídas pela nossa constituição eu encontrarei fontes de sabedoria, virtude e zelo para me amparar em todas as dificuldades. Para vocês, então, caros senhores encarregados das funções soberanas da legislação e seus associados, eu olharei com alento para receber a orientação e o apoio que nos permitirão navegar com segurança a balsa que embarcamos em meio aos conflitos de um mundo conturbado.

Durante a disputa de opinião que acabamos de enfrentar, o ânimo das discussões e dos esforços empreendidos chegou a assumir um aspecto que poderia impressionar estrangeiros desacostumados a pensar livremente e a falar e escrever aquilo que pensam; tudo isto, porém, estando agora decidido pela voz da nação e anunciado de acordo com as regras da constituição, todos naturalmente se acomodarão sob a vontade da lei e se unirão no trabalho pelo bem comum. Todos terão em mente, também, o princípio sagrado pelo qual mesmo que a vontade da maioria deva sempre prevalecer, ela deverá mostrar-se razoável para ser legítima, pois a minoria possui direitos iguais, que a lei igualitária deve proteger e cuja violação seria opressão. Unamo-nos então, caros concidadãos, com um só coração e mente. Restauremos nas relações sociais a harmonia e a afeição sem as quais a liberdade, e mesmo a própria vida, são tão soturnas. E compreendamos que, tendo banido da nossa terra a intolerância religiosa sob a qual a humanidade por tanto tempo sangrou e sofreu, teremos ganhado muito pouco se

sancionarmos uma intolerância política igualmente despótica, má e capaz de tão amargas e sangrentas perseguições. Durante as dores e convulsões do Velho Mundo, durante os espasmos do homem enfurecido que buscava pelo sangue e pela carnificina a sua liberdade há muito perdida, não foi nada encantador imaginar que aquelas ondas agitadas pudessem alcançar este litoral distante e pacífico; isso foi mais pressentido e temido por uns que por outros, e dividiu opiniões sobre medidas de segurança. Mas diferenças de opinião não são diferenças de princípio. Nós temos dado nomes diferentes a irmãos de princípio. Somos todos Republicanos, somos todos Federalistas. Se há entre nós aqueles que desejam dissolver esta União ou mudar a sua forma republicana, deixemos que eles sigam sem serem molestados, como monumentos da segurança com que o erro de opinião pode ser tolerado onde a razão está livre para combatê-lo. Sei que certos homens honestos temem que um governo republicano não seja forte e que este governo não seja forte o suficiente; mas iria um patriota honesto, do alto de um experimento bem sucedido, abandonar um governo que nos tem mantido livres e firmes em função do medo hipotético e imaginário de que este governo, que representa as melhores esperanças do mundo, possa carecer de energia para preservar a si mesmo? Creio que não. Acredito, pelo contrário, que este seja o governo mais forte do mundo. Acredito que ele é o único em que todo homem, ao chamado da lei, voaria em sua defesa, combatendo a invasão da ordem pública como se tratasse do seu próprio interesse pessoal. Às vezes diz-se que um homem não pode ser confiado com o governo de si mesmo. Poderia ele, então, ser confiado com o governo dos outros? Ou teríamos encontrado anjos sob a forma de reis para governá-lo? Deixemos a história responder esta pergunta.

Com coragem e confiança, sigamos então os nossos princípios federalistas e republicanos e o nosso apego à união e ao governo representativo. Generosamente apartados pela natureza e por um largo oceano do tumulto genocida de um quarto do globo; orgulhosos demais para tolerar qualquer degradação imposta pelos outros; possuindo um país abençoado, com espaço suficiente para a milionésima geração dos nossos descendentes; tendo a exata noção da nossa igualdade de direito no uso das nossas faculdades, no desenvolvimento da nossa indústria, e que a honradez e a confiabilidade dos nossos concidadãos resultam não de privilégios de origem, mas das suas ações e do sentido que elas têm; esclarecidos por uma religião benigna, professada e praticada de maneiras diferentes, mas que em comum inculcam a honestidade, a verdade, a temperança, a gratidão e o amor ao homem; reconhecendo e amando o governo da Providência, que em todas as suas dádivas mostra regozijar-se na felicidade terrena do homem e em sua felicidade ainda maior além deste mundo – com todas estas bênçãos, o que mais é necessário para fazer de nós um povo feliz e próspero? Uma coisa ainda, caros concidadãos: um governo sábio e frugal, que impedirá que os homens ataquem uns aos outros deixando-os, no mais, livres para conduzir seus empreendimentos e as suas buscas de desenvolvimento, jamais tirando da boca que trabalha o pão que ela adquiriu. Eis a suma do bom governo, e isto é necessário para arrematar o círculo da nossa felicidade.

Prestes a entrar, caros concidadãos, no exercício de tarefas que abrangem tudo aquilo que lhes é caro e valioso, convém que vocês conheçam aquilo que considero os princípios essenciais do nosso governo, e que consequentemente orientarão esta administração. Eu os comprimirei ao seu mínimo, afirmando o princípio geral, mas não todas as suas limitações. Justiça igual e exata para todos os homens, independentemente da sua crença religiosa ou política; paz, comércio e amizade sincera com todas as nações, mas sem nos enredarmos em alianças com nenhuma delas; apoio aos governos estaduais em todos os seus direitos, sendo eles as administrações mais competentes para os nossos assuntos domésticos e os baluartes mais seguros contra tendências anti-republicanas; a preservação do governo geral, em seu máximo vigor constitucional, como âncora da nossa paz doméstica e da nossa segurança externa; a atenção cuidadosa ao direito eleitoral do povo – um corretivo brando e seguro dos abusos que são podados pela espada da revolução onde quer que inexistam corretivos pacíficos; absoluta aquiescência com as decisões da maioria, princípio vital das repúblicas e do qual não há apelo senão pelo uso da força, princípio vital e parente imediato do despotismo; uma milícia bem disciplinada, nosso melhor apoio na paz e nos primeiros momentos da guerra, até que efetivos regulares possam substituí-la; a supremacia da autoridade civil sobre a militar; economia nas despesas públicas, para que o trabalho seja pouco onerado; o pagamento honesto dos nossos débitos e a sagrada preservação da credibilidade pública; o estímulo à agricultura, com o comércio a seu serviço; a difusão da informação e o indiciamento de todos os abusos no tribunal da razão pública; liberdade de religião; liberdade de imprensa, liberdade pessoal sob proteção de *habeas corpus* e julgamento por júris imparcialmente selecionados. Estes princípios constituem a brilhante constelação que nos guiou numa era de revolução e reforma. A sabedoria do nossos mestres e o sangue dos nossos heróis foram devotados a alcançá-los. Eles devem ser o credo da nossa fé política, o texto da instrução cívica, a pedra de toque pela qual testamos o serviço daqueles em quem confiamos; e se nos desviarmos deles em momentos de erro ou de alarme, apressemo-nos em retrair nossos passos e retomar o único caminho que leva à paz, à liberdade e à segurança.

Assumo então, concidadãos, o posto que vocês me atribuíram. Com suficiente experiência em cargos subordinados para ter visto as dificuldades do maior de todos eles, aprendi que raramente caberá a um homem imperfeito deixar este posto com a mesma reputação e aceitação que o trouxeram a ele. Sem pretensões à alta confiança que vocês depositaram em nosso primeiro e maior personagem revolucionário, cujos serviços proeminentes haviam-no intitulado ao primeiro lugar no amor do seu país e às mais belas páginas da história verídica, peço apenas confiança suficiente para dar firmeza e efetividade à administração legal dos seus interesses. Eu errarei muitas vezes por falha de julgamento. Quando estiver certo, poderei ser considerado errado por aqueles cujas posições não lhes oferecem uma visão do todo. Peço a sua indulgência com os meus erros, que nunca serão intencionais, e o seu apoio contra os erros dos outros, que podem condenar aquilo que não condenariam se o vissem na íntegra. A aprovação implicada no seu voto é para mim um grande consolo pelo passado, e a minha alegria futura estará em manter a boa opinião

daqueles que me honraram por antecipação, conciliar a dos demais ao fazer por eles o que de melhor estiver em meu poder, e ser um instrumento para a felicidade e a liberdade de todos.

Confiando, então, na patronagem da sua boa vontade, avanço obedientemente ao trabalho, pronto para retirar-me dele se vocês perceberem que podem fazer uma escolha melhor do que esta. E que o Poder Infinito que comanda os destinos do universo oriente os nossos Conselhos para o que houver de melhor, e lhes dê soluções favoráveis à nossa paz e prosperidade.

[1] Algumas referências podem escapar ao leitor atual: o elogio a George Washington (“nosso primeiro e maior personagem revolucionário”), o apelo ao diálogo entre os dois partidos então dominantes – o Democrático-Republicano e o Federalista – mediante o apelo a valores comuns (“temos dado nomes diferentes a irmãos de princípio”; “somos todos Republicanos, somos todos Federalistas”), a aversão pela violência da revolução francesa e das guerras europeias (as “dores e convulsões do Velho Mundo”, os “espasmos do homem enfurecido que buscava pela carnificina a sua liberdade há muito perdida”, o “tumulto genocida de um quarto do globo”)... Por outro lado, é de supor que muitos dos “princípios essenciais de governo” soem bastante atuais, vários deles constando entre os princípios normativos atualmente vigentes – ou ao menos reivindicados – em todas as nações democráticas do globo. Parte substancial dos direitos civis que nos são mais caros aparecem listados ali: se Jefferson nunca foi (nem pretendeu ser) um pensador original, talvez justamente por isso ele pôde produzir uma espécie de *summa* do conceito de “liberdade” gestado pelo pensamento liberal dos séculos XVII e XVIII, cotejando as suas condições práticas de efetivação.

A atualidade daqueles princípios talvez faça também com que um dos seus corolários venha à mente do conhecedor do campo literário contemporâneo: a colocação, quase literal, dos termos que orientariam as “políticas de minoria” da segunda metade do século XX. A relação é direta: se tantas concepções de valor artístico dominantes da crítica moderna demarcaram divisões entre o “alto” e o “baixo”, o “popular” e o “erudito”, o “elevado” e o “trivial”, a “arte de consumo” e a arte “verdadeira”, distinguindo o “bom esteta” do “filisteu”, o *connoisseur* do ignorante, o “iniciado” do “senso comum”, uma reação viria dos segmentos que não se consideravam representados no campo; em seu entender, se a democracia equaliza o *status* jurídico e político dos agentes, seu viés meritocrático deveria obrigar o juízo a lançar-se à arena pública, negando-lhe validade *a priori*: nada que produza conseqüências concretas para outros agentes pode se erguer como norma à revelia do debate público, onde o mérito deve ser firmado dialogicamente. *Grosso modo*, assim correria a acusação de parcialidade contra os juízos de valor dominantes no campo artístico e literário colocada nas “guerras culturais” de décadas recentes, em sua reivindicação de “cidadania” por artes e artistas historicamente menosprezados pela crítica. A origem anglo-americana desta reivindicação é sintomática, pois da Grã-Bretanha e dos EUA é originário o pensamento político que lhes dariam fundamento, séculos mais tarde; da mesma maneira, a sua conotação jurídica demonstra que a relutância dos EUA em fazerem valer na prática a igualdade estabelecida como ideal normativo não impediu que o ideal seguisse influenciando o pensamento anti-sistêmico das gerações seguintes, vindo colaborar, no segundo pós-guerra, para a redefinição da história da arte como um território em disputa pela representação daqueles grupos que, ao compartilharem a mesma arena, se auto-definiriam como “diferentes, porém iguais”

(cf. PIERUCCI 2000). É possível localizar o início da contenda já no último quarto no século XVIII – bem antes da geração de Martin Luther King Jr. e de Betty Friedan, portanto –, quando o processo revolucionário estimulou os primeiros libelos de emancipação escritos por índios e, logo mais, por negros americanos (cf. GRAY, 2004), que se apoiavam na universalidade do ideal da igualdade para acusar as contradições da sua implementação –criticando assim os EUA em nome de valores americanos, como desde então tem acontecido.

Atualmente, a contenda multiculturalista tem sido motivada pela politização específica que o campo artístico recebeu, ainda no século XIX europeu, ao procurar-se conceber o lugar social a ser ocupado pela arte diante das recentes transformações (econômicas, sociais) vividas no continente. Se até o último quarto do século XVIII a discussão sobre a função da arte estivera restrita ao pequeno público da nobreza e da burguesia, permitindo que ela fosse pensada, não contraditoriamente, a partir de expectativas sociologicamente localizadas, na virada do século XIX a afirmação da “autonomia” daria fundamentação política a uma estética da “criação” que colocaria a arte em contradição com aqueles estratos sociais que, presumidamente, compunham e caracterizavam a “totalidade social”: o “Estado”, a “burguesia” e as “classes trabalhadoras”. Nisso foi decisiva a influência do modelo revolucionário francês: enquanto as poéticas do “gênio” promoviam o divórcio entre o Estado, o mundo do trabalho e o mundo do capital, e, numa esfera contraposta, a arte entendida como a esfera de realização plena de uma subjetividade autônoma, as poéticas da “originalidade” dotariam a arte de uma função anti-sistêmica que rebaixaria o gosto mediano a uma posição inferior na hierarquia cultural. Especialmente após 1848 (e o sentimento de fracasso subsequente) a “Grande Arte” européia se distanciaria – porque supostamente era isso que lhe cabia fazer – de um mundo essencialmente medíocre, ou então dele se aproximaria sob a condição de procurar transformá-lo, rejeitando ou alienando, em ambos os casos, parte substancial do seu público potencial. No último quarto do século XIX estas noções adquiririam uma forte presença sistêmica, fazendo com que a progressiva democratização política coincidissem com a permanência, sob novas vestes, da “aristocracia do gosto” e da “aristocracia do espírito” que, durante o período cortesão, haviam se distanciado da “cultura popular” a ponto de fazer com que as trocas entre os diferentes estamentos, característicos da primeira Modernidade, dessem lugar à indiferença (ou menosprezo) que os *salons* do século XVIII sentiriam pela “*canaille*”. Ou seja, o campo artístico prosseguiu pensando a si mesmo hierarquicamente, condição que permaneceria mesmo quando a imaginação política passou a cobrar cada vez mais a inclusão de todo o “povo” como objeto da política oficial.

Decerto esse último processo foi lento e contraditório (na França, o pleno reconhecimento da totalidade do “povo” como alvo da ação do Estado se firmaria apenas com o *Welfare State* do segundo pós-guerra; nos EUA, apenas o *Civil Rights Act* de 1964 aboliria a segregação racial legal de certas regiões do país), e será para sempre incompleto. Velhos modelos custam a ruir, e por isso apenas na segunda metade do século XX as concepções aristocráticas da arte e da cultura firmadas no século XIX viriam a se fragilizar, recebendo a crítica de artistas, intelectuais e instituições de fomento. A especificidade do campo cultural é que nele não haviam impedimentos externos à afirmação democrática, mas sim uma nobiliarquia interna gestada, paradoxalmente, pela aparente democratização propugnada pelo componente

revolucionário do pensamento político do século XVIII francês, que propugnou, ao fim e ao cabo, novas formas de aristocratização da cultura.

Os termos desta contradição podem ser esclarecidos pela reconstituição de Gertude Himmelfarb (2008) da defesa, pelos *philosophes* – mas contra Montesquieu – do “despotismo ilustrado” contra a partilha do poder real com o parlamento. A ideia era que, contra a aristocracia, o clero e os interesses classistas de burguesia, apenas o monarca ilustrado teria poder suficiente para governar em nome do “bem comum”, dado que o debate parlamentar e o respeito às liberdades individuais dariam ensejo à influência dos adversários dos *philosophes* nas decisões políticas (bloqueando assim a influência da Razão sobre o governo). Esta disposição anti-democrática resultava tanto da história política francesa, que não conhecia a tradição reformista inglesa, quanto da inserção social dos intelectuais que, alienados da prática política (ao contrário dos EUA, onde teóricos e práticos formavam um único grupo), podiam influenciar apenas a imaginação dos seus contemporâneos. Alienados do poder, que eles apelassem com tamanha ênfase à imaginação do futuro favorecia o pensamento orientado por absolutos, por abstrações de abrangência universal proclamadas por uma Razão que se auto-mitificava ao desmistificar todas as superstições e preconceitos alheios. Especialmente o “povo” lhe parecia ignorante e supersticioso: destituído do “senso moral” e do “senso comum” que um Locke e um Hume lhe atribuíam, aos olhos dos *philosophes* o “povo” vivia num “estado de natureza” hobbesiano; a sua ignorância (para Voltaire, Diderot e Rousseau) seria incontornável e a sua educação uma perda de tempo, pois ele jamais mudaria; se ele não era educado, é porque não era educável, a sua superstição e preconceito tornando-o “incapaz de razão”. É certo que Rousseau romperia também com as “elites” ao substituir o seu papel diretivo pelo imperativo de uma “vontade geral” representativa da “raça humana”, mas tampouco para ele o “bem comum do homem” se confundia como o “bem do homem comum”: fazendo as vezes do “déspota ilustrado”, a “vontade geral” se imporia pela Razão e pela Razão apenas – cabendo apenas perguntar quem exerceria, na prática, o poder soberano encarnado em suas virtudes transcendentais... Robespierre, talvez? Seja como for, a mera colocação da pergunta (e a pertinência da resposta) evidencia a indiferença dos *philosophes* pela dignificação do “senso comum”, paralela à sua predisposição a subjetivar a liberdade como uma autonomização da consciência, da vontade e das ações do livre-pensador, mas que não seria, porém, extensível à totalidade dos seus contemporâneos: aparentemente contrastantes como modos de relacionamento com a atualidade, a Razão e o “entusiasmo” rousseauísta convergiam na supervalorização das opiniões e das crenças dos *hommes de lettres* contra o *status quo* e o *common sense*.

Algo bem diferente emerge, ainda segundo Himmelfarb, do pensamento que orientou a fundação dos EUA entre 1776 e a conclusão da Constituição, em 1787. Foi um processo conduzido por homens envolvidos nos governos de colônias que bem antes da independência já experimentavam o auto-governo e a auto-legislação, e que colocaram a “liberdade” no centro das suas preocupações ao manifestarem a ambição, então (e ainda hoje) aparentemente inalcançável, de elaborar um corpo de leis que conciliasse as liberdades individuais com a soberania do Estado. A ideia geral era que o direito (“natural” e “inalienável”) à felicidade individual, proclamado na Declaração de Independência, limitasse as atribuições do Estado à condução da macropolítica e à arbitragem jurídica das ações individuais e coletivas. Tratava-se, a princípio, de criar uma nova ordem política e não uma “nova ordem social” ou “humana”: eram menos importantes as feições específicas que a sociedade iria ou deveria assumir do que a sua

estrutura jurídica e administrativa, cujo sistema de “freios e contrapesos” deveria garantir a implementação da justiça e permitir que cada geração decidisse o futuro do país pela participação no processo decisório. Se a redação da Constituição encerrava o período revolucionário, contrariando o sonho jeffersoniano da revolução permanente (Jefferson chegou a afirmar que não deveriam haver leis permanentes, cabendo a cada geração criar as suas próprias), a *Amendment Clause* previa que adições à Constituição poderiam ser feitas sempre que novas condições se colocassem, numa admissão da imperfeição do projeto concretizado – que foi compreendido por Benjamin Franklin não como um modelo perfeito de república, mas como o melhor modelo possível dentro das condições colocadas. A previsão dos fundadores era que a rotina democrática permitiria a auto-expressão e a participação transformadora das gerações subseqüentes, que estariam livres, entre outras coisas, para reinterpretar o sentido da União; para tanto, era preciso que o poder jamais fosse seqüestrado por algum conjunto localizado de forças, fossem elas minoritárias ou representativas de uma maioria travestida de “vontade geral”. Predominava uma concepção da ação política que era cética em relação a virtudes auto-proclamadas, rejeitando toda ação legitimada pela confiança do agente na nobreza das próprias intenções: daí que o remédio contra a dominação do Estado por interesses localizados estivesse na multiplicação dos interesses passíveis de representação política. Se os homens não são anjos, a preservação do bem comum viria da arbitragem dos interesses conflitantes que naturalmente emergem na vida coletiva, e cuja diversidade estimularia a flutuação da opinião e da crença que impede o congelamento do debate nalgumas poucas verdades – aquelas que tendem a se fortalecer pela asfixia da imaginação (a dicotomia é a sua estratégia mais típica).

Esta comparação em sobrevôo do pensamento político dos iluminismos americano e francês escancara a maior influência francesa no *ethos* artístico oitocentista. Das duas grandes vias abertas para a imaginação política no século XVIII, passado o momento inicial da influência da Declaração de Independência dos EUA sobre movimentos semelhantes mundo afora (como na América Latina do começo do século XIX), especialmente a partir de 1848 a revolução francesa se tornaria a inspiração maior da ação transformadora, geralmente conduzida por lideranças cujas (auto-proclamadas) capacidades superiores de compreensão do presente histórico as autorizaria a romper com a ordem tradicional em nome da felicidade do “povo”. Esta concepção da reforma como “revolução” legitimava ações motivadas pelas convicções íntimas das lideranças e seus pequenos grupos, convicções que bastariam para legitimar a ruptura, empreendida em nome do “povo”, com *o status quo*: estaria a seu encargo definir, e automaticamente legitimar, os fins e os meios do processo transformador. Tomar crenças localizadas como traduções da “vontade geral”, à revelia da deliberação aberta, era legitimar a violência perpetrada pelo “entusiasmo” em nome da Razão, em contraste com a lentidão da negociação que amortiza as paixões mas que dificulta, na mesma medida, a imposição de interesses localizados. Curioso é observar que, enquanto no campo político esta aceleração do tempo e esta agressividade contra o *status quo* permaneceriam continuamente vivas no pensamento teórico, mas eclodiriam apenas em situações excepcionais, no campo artístico elas se rotinizaram como *práxis* a partir da declaração de guerra à “ordem burguesa”. Já a transição para o romantismo havia legitimado a ação motivada pela crença individual ao normalizar a estética da “expressão” como paradigma criativo e judicativo, um autor como Schiller situando o artista, tal como o agente revolucionário, numa posição social hierarquicamente superior, para a qual qualificava-o a sua capacidade maior de observação crítica e de

percepção afetiva da realidade circundante: “Vive com teu século, mas não sejas sua criatura; serve teus companheiros, mas naquilo de que carecem, mas não no que louvam. [...] tua própria nobreza despertará então a deles, ao passo que sua indignidade não aniquilará teus fins” (SCHILLER, 1995, 55-6). Já no romantismo se delineava, portanto, o *politicum* de uma prática artística que, baseada numa “ética da convicção” amparada na autonomia do “gênio”, transcorreria acima do diálogo com o “senso comum”. Normativamente distante do pertencimento social mediano, ao “gênio” caberia conduzir o público a uma relação aperfeiçoada com a arte e, por extensão, com o seu universo cotidiano de vivência: o diálogo com a tradição que caracterizara a arte cortesã era substituído pela “intervenção no horizonte de expectativa”, gesto que distinguia do “senso comum” o indivíduo idealmente preparado para a experiência da arte. Raro, tal “sujeito” integrava uma comunidade cosmopolita firmada em negativo contra o grosso das sociedades locais, como se de uma superioridade moral se tratasse.

Uma sociabilidade bem diferente, porém, se insinuava na fala de Jefferson: pelos seus termos, nada justificaria o estabelecimento de distinções de cunho ontológico em meio à União. Como comentamos anteriormente, seria nesses termos que a expectativa da argumentação e da réplica – a democracia como “convívio pelo conflito” – viria perpassar a reivindicação de representação dos grupos minoritários na história da literatura e da arte, pela qual se impunha a abertura das instituições à impureza e à imprevisibilidade das trocas sociais abertas: a “universalidade” dos exemplos selecionados pela crítica e pela historiografia foi questionada a partir das “periferias”, que neles não se viam representadas, no exato momento em que desaparecia o inimigo – a “burguesia” – que por tanto tempo conferira à “Grande Arte” uma função e uma posição social precisa. Sem o velho antagonista, a arte pensada sob o *politicum* revolucionário perdeu o seu poder de choque, passando do ataque à defesa contra aqueles segmentos que a interpretavam como referência paradigmática da *rationale* que definia as políticas que os excluía do sistema – o que nunca pôde ser verdade, uma vez que tal crítica foi desde sempre colocada a partir de dentro do sistema. Em todo caso, este foi o primeiro legado da concepção americana de democracia para a história da arte, em seu ceticismo quanto à lucidez e aos interesses dos ocupantes das posições institucionais de poder – um ceticismo que, para manter-se fiel ao espírito jeffersoniano, deveria, contudo, mostrar-se irrestrito, sabendo voltar-se contra si mesmo e jamais dicotomizando o campo entre “vítimas” e “usurpadores”, como faria, afinal, o próprio “multiculturalismo”, em sua compulsão ao binarismo, à partição do campo entre “dominantes” e “dominados”, entre “vencedores” e “vencidos”...

[2] Em sua fala, Jefferson retoma várias questões relativas à rotinização da democracia americana. Uma delas se refere ao atrito entre a afirmação da igualdade e a necessidade do governo central: qual é o poder do governante e qual é o limite da obediência do governado? Outra diz respeito à afirmação da liberdade diante da preservação da vida coletiva: até onde se pode ir na satisfação dos interesses pessoais sem violar-se o interesse comum? Outra, ainda, envolve o atrito entre a afirmação do direito à contestação e a negação do direito à rebelião: onde se coloca o limite? Por fim, tem-se o problema gerado pelo reconhecimento da imperfeição do governante diante da inevitabilidade da existência do governo: como encontrar o equilíbrio?

A resposta envolve, para o primeiro ponto, a defesa do *small government*, que se limitaria à macropolítica e à preservação do estado de direito, deixando para as unidades menores (estados, condados, municípios, entidades civis, cidadãos individuais...) a

condução das suas próprias rotinas. Para a segunda questão, Jefferson apelava à “benevolência” – o respeito à humanidade do outro – como o cimento social da União, numa manifestação de otimismo que hoje cairia em descrédito. Quanto ao terceiro problema – recebedor, pelo contrário, de uma solução ainda hoje elegante –, a Babel de opiniões e a livre circulação da informação seriam responsáveis pela distensão dos conflitos, promovendo o diálogo em detrimento da violência. Para o último ponto, enfim, Jefferson previa o fortalecimento das instituições contra o poder individual dos gestores. Otimista quanto ao futuro e confiante no modelo de Estado implementado em seu país, o pensamento político de Jefferson geraria um corolário de grande importância para o nosso campo de interesse, mas com o qual o próprio Jefferson se assustaria em seus últimos anos de vida: a ascensão da “cultura mediana” e a correlata mitigação da importância, para o conjunto social, do “grande sujeito” ou da “grande individualidade”.

A defesa do *small government* estava ligada ao ceticismo quanto à virtude moral e à competência dos governantes e demais ocupantes das instituições públicas e civis, que, em seus piores momentos, irão defender os seus próprios interesses em detrimento do interesse comum. Se esta possibilidade de uma “guerra de todos contra todos” não suscitava uma solução hobbesiana, é porque a satisfação do interesse próprio, interpretada como busca da “felicidade” (pessoal ou do grupo), não era em si objeto de condenação: legítima enquanto aspiração, caberia ao governo legislar sobre a sua efetivação prática. Com esta legitimação da busca da felicidade terrena (em tudo contraposta à felicidade futura prometida em troca da obediência à profecia laica ou religiosa), o *small government* fazia da crítica à centralização da autoridade um movimento pela pulverização do direito, presumindo-se a plena capacidade de juízo – sobre o “verdadeiro”, o “belo” e o “bom” – do agente mediano: a prática da democracia pressupunha a atribuição de maturidade ao juízo alheio, regulando juridicamente a sua expressão sem impor-lhe a obediência a qualquer conteúdo ou forma preestabelecida. O caráter “estrutural” (ou “abstrato”) deste modelo teve a sua origem localizada, por Gordon Wood (1991), na proposta original da união das treze colônias num único país independente, cuja aceitação dependeria do apoio em idéias bem recebidas por uma população diversificada, de origens variadas, que falava línguas diferentes e praticava religiões diferentes, e que desse modo não seria sensibilizada pelo apelo a vínculos tradicionais (étnicos, históricos, mitológicos etc.). Para uni-la na aceitação de um projeto comum as idéias tomadas de empréstimo do iluminismo inglês soavam idealistas demais, visionárias demais, e com isso os conceitos que afinal produziram a adesão daquela coletividade tão plural foram espelhados em seu próprio comportamento cotidiano, i.e. nas ambições e nas expectativas ordinárias das pessoas comuns – especialmente o desejo de liberdade de expressão (política, religiosa), de associação civil e de realização econômica. Ou seja, as idéias que cimentaram a União defendiam o direito à satisfação de ambições terrenas, sumarizadas como a busca da “felicidade” – palavra-chave num ideal político que apartava o Estado da sociedade, liberando cada um para realizar-se à sua maneira: com o passar do tempo, esta privatização do conceito de felicidade acabaria por predominar não apenas nos EUA, mas em todo o Ocidente.

É claro que a autonomia proclamada jamais deixaria de esbarrar na presença do Estado, particularmente diante da expressão contestatória. A democracia previa a ubiquidade do conflito, mas a consolidação do Estado impunha a limitação da ação individual – i.e. a contenção do “excesso de democracia” experienciado anteriormente ao estabelecimento do regime presidencial, em 1787. Este limite seria dramatizado como uma espécie de “aprisionamento” por uma parcela importante das letras

americanas a partir do século XIX: estando cada vez mais distante o caráter revolucionário que a garantia da liberdade de expressão assumira no século XVIII, em *Walden* e em *Da desobediência civil* (escritos por um Thoreau que chegara a ser preso por recusar-se a pagar impostos que financiariam a invasão do México em 1846), ou em *A letra escarlata* (em que Hawthorne remetia à atualidade ao criticar a hipocrisia moral do puritanismo colonial), colocava-se uma questão que atormentaria a intelectualidade americana desde então: como é possível ser livre dentro da sociedade, ou então sobreviver fora dela? Na Declaração de Independência Jefferson plantara o problema ao estabelecer que, se é para garantir os “direitos inalienáveis” dos indivíduos que os governos são instituídos, “derivando os seus justos poderes” do contrato firmado e constantemente reafirmado com os cidadãos, tal contrato poderia ser rompido “sempre que qualquer forma de governo” contradissesse aquele propósito fundador, o povo adquirindo então o direito de rebelar-se e “instituir um novo governo”: se o próprio país se originara da rebelião contra um Estado opressor, como ele poderia negar aos seus cidadãos um direito semelhante à revolta?

Esta aporia jamais seria destravada, cristalizando-se como uma contradição perene na interpretação do país e projetando uma dúvida constante sobre a legitimidade da autoridade do Estado. Paralelamente, na esfera cultural a crítica correlata às instituições que dominam a partilha e a circulação social do juízo teria implicações de outra ordem. O direito à livre expressão, mediado pelo impedimento da rebelião, encontraria o seu escoadouro adequado na Babel das pequenas opiniões e das preferências de consumo; a tagarelice da vida democrática é em parte impulsionada pelo reconhecimento da imperfeição das autoridades instituídas, a quem a obediência não implica em subserviência – pelo contrário, a obediência reduz a violência apenas na medida em que aquece o debate. A democracia se afirma neste processamento de conflitos internos ao sistema, uma vez que nenhuma voz é externa ao jogo comum: todo atrito é internalizado e todos os agentes têm algum interesse envolvido; a noção de “desinteresse”, invocada por Washington e Jefferson na ideação da nobreza do governante ideal, não poderia, na prática, aplicar-se a um comércio cotidiano tão impuro. Qualquer desigualdade entre os contendores deveria reforçar o compromisso com o reconhecimento do mérito: tal concepção jurídica da prática política impunha o diálogo permanentemente frustrante com um mundo reconhecidamente imperfeito, porém passível de aperfeiçoamentos a serem alcançados pela mediação do *common sense* e pela rejeição das pretensões ao monopólio da verdade – a diferença e o conflito seriam fiadores da saúde política. Mas no campo cultural o corolário pelo qual o juízo sobre “o verdadeiro, o bom e o belo” caberia a cada um se depararia com um *ethos* que jamais cogitou atribuir maturidade ao juízo “mediano” sobre o belo: diante da Babel, o campo intelectual nunca manifestou a aceitação do juízo alheio que Jefferson postulava como norma; nele predomina a voz individual (do autor, do crítico) contra o juízo da maioria. A democratização política coincidiu com a transformação do sistema da arte num domínio tão auto-referencial quanto a religião ou a ciência, mesmo que ele não deixasse de tomar a “sociedade” como o seu horizonte temático e o seu campo potencial de impacto. Entre a auto-referencialidade do sistema e a sua permanente remissão ao seu exterior, é como se Thoreau batesse Jefferson em seu próprio jogo ao conferir-se à crença localizada uma autonomia plena, dissociando-se o mérito da enunciação da sua confrontação com a aceitação coletiva – mesmo que o esteta pretenda se isolar de uma sociedade à qual ele não cessa de pertencer, fundando no antagonismo a sua posição de autoridade ao identificar na mediocridade da vida democrática a comprovação da excelência do seu

juízo. O erro está em acreditar-se sinceramente num antagonismo que se auto-define como uma contenda pela ocupação de um território em disputa, quando toda esta dramatização do confronto entre posições irreconciliáveis é processada dentro de um território ao qual todos compulsoriamente pertencem. Esta é a grande obviedade articulada pela concepção americana de democracia, mas ainda não plenamente compreendida seja pela “aristocracia do espírito”, seja pelos seus opositores, que tanto insistem – de ambos os lados – na dramatização da dicotomia como estratégia argumentativa.

[3] Desautorizar a ação motivada pela crença pessoal à revelia do diálogo público, defender a pluralidade de opiniões e a livre associação como meios para a pacificação – via rotinização – das tensões sociais, eliminar a sinceridade da crença ou do sentimento íntimo como indicativo da honestidade da ação prática, condicionar a afirmação da cidadania do “eu” à confirmação do seu pertencimento ao “nós”, deste novo posicionamento dos agentes políticos emergiria um resultado não antecipado: por mais que os EUA fossem originalmente pensados como um novo modelo de Estado, e não de sociedade, a revolução americana deu origem, ainda assim, a um novo quadro de relações sociais. Não foi por acaso que Whitman, cuja lírica manifestava o impulso épico de representar “objetivamente”, em sua totalidade, a singularidade da experiência americana, e que para tanto aceitava não apenas os mitos políticos consagrados na fundação do país, como também as aporias que eles traziam para as relações entre indivíduo e sociedade, não foi por acaso que em Whitman o “eu” fundava a legitimidade da sua onisciência afirmando-se como “nós”, dissolvendo-se na multidão para falar sobre ela em seu próprio nome – artifício retórico que legitimava politicamente um “eu” elevado a uma posição radicalmente distanciada e ao mesmo tempo plenamente integrada à totalidade social americana, num equacionamento que se pretendia fiel às condições individuais de diálogo público estabelecidas no país.

É claro que para as pretensões da crítica à “intervenção” este nivelamento do “eu” ao “nós” nunca serviria de modelo: com a atribuição de uma valência política positiva à “inovação” que “rompia” com os clichês da “arte de consumo”, estimulava-se a defesa de codificações estéticas que se posicionassem em conflito programático com o *kitsch* e com a arte “tradicional”, menosprezando-se o componente retórico da arte concebida como um ato de comunicação fluente com o seu público ambicionado. Com isso a crítica e a historiografia tenderiam a negar a importância – ou mesmo a integridade artística – das produções dedicadas à comunicação aberta, o que incidiria pesadamente sobre a produção cultural americana. Já no século XIX emergia na Europa a caricatura dos EUA como a terra da ganância, vazia de “cultura” e de valores “espiritualmente elevados”, preconceito que, no século XX, seria exacerbado pelo crescimento da “indústria cultural” e pela explosão do anti-americanismo político. Berman (2004) denomina “pré-democrática” a variante do anti-americanismo que tende a considerar “banal” e “inexpressiva” a vida social americana, tomando a “baixa qualidade” da sua produção cultural como metonímia da “modernização como banalização”. Ocorre que o campo cultural é abarrotado de coisas que produzem efeitos diferentes em públicos que se relacionam com a arte de maneiras diferentes: quando se deixa de identificar esta diversidade, deixa-se de compreender os efeitos que elas assumem em seus universos de circulação, julgando-os mediante valores que lhes são heterogêneos e perdendo-se a capacidade de observar as suas participações na construção de realidades grandes ou pequenas, individuais ou coletivas – para alocá-las, ao invés disso, em categorias

uniformes e estanques (a “arte massificada”, a “indústria cultural”...) que, formuladas à distância de qualquer vivência interna do universo ao qual se pretende fazer referência, pintam um retrato “trágico” de uma cultura resumida a um pequeno conjunto de categorias. Perde-se de vista a imprevisibilidade dos efeitos potenciais das artes direcionadas ao grande público sempre que se insiste em afirmar, por exemplo, que a “massificação” contrasta com a “elevação”, seguindo-se a velha oposição entre a “quantidade” americana e a “qualidade” européia que se tornaria um credo da crítica erudita. Não é que críticas como estas não façam sentido em inúmeros casos: elas apenas estarão longe de justificar as suas pretensões à universalidade, perdendo de vista – ao acreditarem piamente na dissociação entre “nós” e “eles” – a aporia definidora do próprio campo que elas tanto criticam, i.e. o fato de que a sua “banalidade” se funda sobre valores dos quais o próprio campo intelectual jamais abriria mão (seja como garantia de direitos públicos ou de direitos privados). Seria então conveniente compreender, sem caricaturá-la, o tipo de sociedade criada inicialmente nos EUA, mas hoje disseminada mundo afora com a disseminação dos ideais e das práticas democráticas. Poderíamos então apreciar, de maneira não maniqueísta, as implicações da sua dinâmica social para a produção e o consumo da cultura, compreendendo-se, de roldão, como a aristocracia do gosto se comporta em sociedades deste tipo e em que medida a crítica da cultura, sob a pressão pela conciliação entre a exigência de qualidade das obras de arte e o reconhecimento da legitimidade do juízo comum (i.e. a pressão pelo reconhecimento de que o mérito do seu juízo não lhe confere uma autoridade *de facto*), está autorizada a esperar da arte o atendimento às expectativas que ela formula.

O primeiro ponto remete à constatação, feita por observadores locais e estrangeiros logo após a fundação do país, da – mundialmente inédita – hegemonia da “classe média” nos EUA. Com a entronização da “igualdade” como grande ideal coletivo – “the great God absolute!”, nas palavras de Herman Melville –, a ser concretizado na meritocracia, no fim dos privilégios de origem, na igualdade jurídica e na liberdade de expressão, de associação, de culto e de iniciativa econômica, o individualismo emergiria naquele país como uma força transformadora (apesar de sempre potencialmente desintegradora). Nas interpretações subseqüentes do sentido original da revolução americana, o debate sobre o sentido dos seus universais norteadores cederia lugar à noção, popularmente disseminada, de que o seu real significado estaria na liberdade para que cada um seguisse o próprio caminho, o que incluía, por definição, a busca da riqueza e da realização pessoal (v. WOOD, 191, 336). Que dois séculos de distanciamento histórico não nos façam perder de vista o teor revolucionário desta ideia: num mundo em que o direito à propriedade fora afirmado, por um Locke, como contenção contra o abuso da expropriação da riqueza pelo Estado, a garantia irrestrita do direito à felicidade privada e à liberdade de ação econômica subvertia uma ordem estamental cuja origem se perdia no tempo; mesmo que a história posterior dos EUA traísse em larga medida os seus ideais fundadores – que a revolução americana tenha criado uma sociedade tão desigual –, isso tampouco elimina a novidade da colocação em prática daqueles ideais. A liberdade de realização pessoal atuou como um princípio igualitário que produziria, em pouco tempo, uma “sociedade de classe média” original em sua época: enquanto a liberdade de realização financeira gerou a nova figura do (compulsivamente trabalhador) *self-made man*, a democratização da educação ampliou o acesso à cultura letrada e a adoção dos hábitos de consumo e dos padrões de socialização da elite, fazendo com que, em pouco tempo, as classes

trabalhadoras perdessem o monopólio do trabalho e a aristocracia perdesse o monopólio da “civilidade” e da “polidez”. A conduta pública então se padronizou; sem privilégios de classe ou autoridades morais que se impusessem ao conjunto da sociedade, cada cidadão tornou-se um *gentleman* à sua maneira (especialmente porque os EUA desconheciam, no século XVIII, as enormes disparidades de renda da Europa). A igualdade americana produziu, portanto, uma “cultura de classe média” que a princípio autorizava a expressão individual, mas cuja arena pública era dominada por valores, expectativas e hábitos relativamente uniformes. Sentia-se que ninguém detinha de fato o controle do país (o governo era relativamente fraco e havia muita fragmentação), mas aquela pluralidade se conformou a um *habitus* comum, formando uma sociedade que, agrupada em associações civis e religiosas mas atomizada, no mais, em agentes ocupados consigo mesmos, a “expressão individual” interessava pouco: naquele universo cindido entre coletividades que falavam vozes comuns e indivíduos que deveriam fazer-se entender – ou então monologarem indefinidamente –, o “gênio” (o indivíduo “maior que o todo”) não era um modelo ambicionado, e por isso tantos letrados (como Whitman) sentiam que deviam abraçar o familiar e o “comum” para se comunicarem com um público auto-confiante, indiferenciado e potencialmente indiferente.

Conhecemos as conseqüências deste estado de coisas para crítica da cultura: aquela mediania seria “vulgar”, “materialista”, “desenraizada”, “anti-intelectualista”... Parece que as virtudes políticas do nivelamento democrático são inversamente proporcionais às suas implicações para a produção cultural. E aquilo que inicialmente se resumia aos EUA parecer ter-se estendido a todo o Ocidente: para a crítica que posiciona a “originalidade”, a “expressão individual” e a “autorreflexividade da forma” contra a mediocridade da “cultura de massa” e a afetação do “filisteu”, o nivelamento democrático só pode representar a morte da cultura (impressão reforçada pela comparação com a suposta “organicidade” das culturas autóctones). Mas a democratização coloca para o juízo erudito o custo de um isolamento que ele antes não conhecera: se o final do século XVIII marcou o primeiro momento da história em que as elites não apenas se viram obrigadas a levar os seus “inferiores” em consideração, como passaram a se preocupar com aquilo que eles pensavam a respeito delas, os EUA, incólumes à “restauração” européia, foram o país que mais rapidamente levou esta nova condição ao extremo, produzindo uma sociedade que colocava em contradição toda voz que se furtasse ao pertencimento coletivo. Com isso, a sociedade que produziu a arte mais rejeitada pela crítica erudita é aquela que mais claramente convocava a crítica para o seu próprio bojo, posicionando-a não como um foro externo a tratar de uma coletividade distante, mas como um foro integrado ao debate interno, em sua instabilidade inerente.

Numa sociedade como esta, a própria “aristocracia do gosto” não fica imune aos efeitos da medianização. O aumento da acessibilidade das marcas de distinção do estamento cortesão (artefatos de consumo, locais de freqüentação, objetos de fruição...) não fez com que os símbolos de distinção desaparecessem ao se tornarem objeto de domínio comum, mas que eles se multiplicassem e se metamorfoseassem continuamente como proteção contra a indistinção na “massa”. No campo artístico, quando o acesso à “alta cultura” deixou de ser privilégio da elite econômica (com a criação dos museus, por exemplo), novas e novas marcas de distinção seriam erguidas mediante a eleição de objetos que, “inovadores”, não eram ainda popularizados ou mesmo popularizáveis: quando os objetos adquirem uma mutabilidade que impede a sua apropriação fácil pelo

“não iniciado”, passa a entrar em jogo, nos padrões de gosto, não apenas a qualidade das obras, mas também a “psicologia do status”. Pois o fato é que, em sociedades marcadas pelo nivelamento democrático, é impossível dissociar a formação do gosto da dinâmica da moda, motivada, como ela é, pela vontade de colocar-se “à frente” da mediania mediante a escolha de objetos cuja dificuldade de apreciação ou de acesso impeça o seu consumo fácil pelo público aberto – algo que se aplica tanto a comunidades eruditas quanto a fãs das HQ ou do *heavy metal*. Em torno de tais objetos estabelecem-se consensos e redes de identificação paralelas ao “senso comum”; como Pinker observa sardonicamente, a “maioria das pessoas perderia o gosto por um disco se soubesse que ele está sendo vendido em balcões de supermercado ou em programas baratos de televisão” (PINKER, 1998, 547), o que sugere a ausência de vínculo necessário entre o valor (simbólico e econômico) atribuído às obras e as suas propriedades imanentes. Da mesma maneira, boa parte das obras eruditas canonizadas na Modernidade “destinam-se não a dar prazer mas a confirmar ou refutar as teorias de uma guilda de críticos e analistas, a *épater la bourgeoisie* ou a desnortear os que estão por fora” (PINKER, 1998, 547): são obras que obedecem uma relação tautológica com as expectativas da crítica, expectativas que devem ser confirmadas sob um ar “inovação”, pelo qual o senso de autodistinção da comunidade estética é confirmado pelo atendimento à norma da rejeição do “clichê” (a norma que prevê a produção da surpresa). Que tantas obras sejam produzidas como respostas tautológicas às expectativas da crítica, isso não põe em questão a confiabilidade e a “correção” do juízo erudito e a excelência da arte que ele privilegia: é claro que nem toda tautologia é igualmente bem executada. Por outro lado, coloca-se a impossibilidade da dissociação categórica entre o juízo de gosto e a tautologia da apreciação *inter pares* fundada na reiteração de paradigmas estabelecidos, num espírito kuhiano que, à diferença do que acontece na ciência, revolve uma politização aristocrática do próprio campo fundada num *ethos* co-determinado pela dinâmica do *status*. É como se a democratização pressionasse pela afirmação contraposta de uma distinção que, durante a era cortesã, fora simplesmente automática: durante o período cortesão a “aristocracia do espírito” coincidiria com a aristocracia política – ainda que sob tensões crescentes com a aristocracia econômica –, até que, na “era burguesa”, a “aristocracia do espírito” deixasse de coincidir necessariamente com a aristocracia política e com a aristocracia econômica, devendo distinguir-se por uma sofisticação que jamais eliminaria, porém, o seu próprio pertencimento social mediano (ela estuda nos mesmo colégios, mora nos mesmos bairros e compra nos mesmos supermercados que o “senso comum”; a sua autodistinção tem efeitos localizados, virtualmente invisíveis fora do seu domínio).

Num tal cenário, a crença na dicotomia faz desperdiçar a contribuição potencial da concepção norte-americana de democracia para a compreensão do debate artístico, qual seja: a compreensão de que a sobrevivência da arte como um sistema social autônomo demanda a sua descentralização “federativa”, com uma abertura de espaço para a expressão da diferença que impeça o domínio de qualquer bloco. Lealdades, opiniões e predisposições conflitantes devem dinamizar a produção artística pela disposição simultânea de uma variedade que provocará o sistema a responder a um cenário sempre tensionado, mas cujas contradições ele poderá gerir internamente, de maneira descentralizada, em suas operações usuais: as contradições fortalecem as estruturas do sistema ao ampliarem a diversidade de estímulos que ele é capaz de processar, potencializando a sua continuidade no tempo. A continuidade da literatura pressupõe a interpenetração em rede da escritura, da editoração, da divulgação, da vendagem, do

comentário, aquecidos por novas obras, autores e iniciativas editoriais, em conjunto com premiações, feiras, blogs e políticas de tradução, numa miríade de ações e atividades que não existiriam, com tal diversidade, num universo dominado pelo consenso. Na medida em que ela pode ser discutida e processada internamente, a dissonância confere resistência ao sistema, e por isso ele não vive sem estas “declarações de guerra” que jamais ameaçam, porém, a sua continuidade normal: as “guerras” integram a autodescrição do sistema, mas não as suas práticas efetivas. Se a tensão no convívio perpassa a calmaria democrática, nota-se como a democracia não é bela e nem pretende sê-lo: ela é pacificamente conflituosa, conseguindo reprimir o domínio de verdades localizadas ou de conjuntos localizados de vozes – cuja eventual “vitória” sempre será temporária e incompleta. Pelo menos idealmente, a democracia dificulta a tirania da maioria e a tirania da minoria; a sua falta de centralidade e de *telos* é a sua grande virtude – enquanto a sua grande aporia é colocada pela medianização da cultura fundada sobre princípios políticos não apenas justificáveis, mas que (sugere a experiência histórica) deveríamos querer preservar.

[4] Se os confrontos supostamente definidores do campo artístico moderno integram apenas a autodescrição do sistema, mas não a sua estrutura, isso sugere que, no plano conceitual, a estética da “expressão”, motivada pela defesa da “autonomia de criação” e pela aparente contradição entre a arte, o Capital e o Estado, não é de fato necessária à descrição da arte. Para a “aristocracia do espírito” a plenitude da vida estaria em necessário conflito com o mundo do trabalho, com o mundo da política e com as expectativas dominantes nas rotinas sociais: por isso a verdadeira “formação” deveria fazer do “sujeito” um homem completo – cientista, nobre e poeta – e não um profissional especializado, um idealista nunca resignado à realidade política, um agente autônomo que jamais compactuaria com jogos de influência e privilégios de origem. Este “sujeito” se realizaria pessoalmente, porém, naquilo que ele consome, i.e. nos produtos culturais que o distanciariam da banalidade circundante e lhe proporcionariam uma sensação de realização pessoal que, no entanto, se restringirá sempre a lugares e momentos contingentes, jamais abrangendo a “totalidade da vida”.

Mas deixemos de lado as contradições desta auto-idealização própria a um Thoreau, em sua crença na autoridade do *self*... Pensemos, pelo contrário, em Stanley Kubrick como um Thoreau que se isolou de Hollywood ao mudar-se para Londres e jamais sair da Inglaterra para realizar os seus filmes, mas que jamais deixou de se preocupar em gerar lucro para a indústria: ele entendia que a lucratividade dos seus filmes aumentava o seu poder de barganha com os estúdios permitindo-lhe preservar, em retorno, a sua “autonomia de criação”. Para manter-se autônomo Kubrick deveria ser lucrativo; para ser lucrativo, e com isso autônomo, ele devia agradar o seu público, respeitando as expectativas dos frequentadores comuns das salas de cinema e negociando com eles as suas decisões como artista (ele conhecia os limites da sua platéia e por isso conteve o erotismo em *Lolita* e o terror em *O iluminado*). Ele se cercava dos melhores profissionais da indústria: para manter-se autônomo – i.e. para produzir os seus filmes tal como ele os idealizava –, ele precisava de bons colaboradores, e para deter o controle da qualidade das suas obras ele supervisionava a sua comercialização (chegando a adquirir, para os cinemas franceses, projetores adequados para captar a iluminação de *Barry Lyndon*). Kubrick nunca comungou o credo modernista da “inovação”; assim como o sucesso comercial garantia a sua independência criativa, a emulação dos gêneros tradicionais (a ficção científica, o terror,

o filme de época, o filme de guerra...) marcava o seu pertencimento programático, mas bastante pessoal, à história do cinema, que ele reafirmava nas contribuições que ele pretendia dar às suas convenções: toda inovação era uma manifestação de pertencimento à tradição. Ele não via, portanto, qualquer contradição entre o sucesso comercial, a comunicação com o público aberto, o pertencimento à tradição e a autonomia de criação: Kubrick, Bob Dylan e Philip Roth foram exemplares do tipo de posicionamento desenvolvido por artistas norte-americanos para integrarem um campo ainda romanticamente teorizado, mas que os obrigava a produzir para um público indiferenciado, gigantesco e pouco previsível – tal como é a arena política democrática, afinal. Kubrick, Dylan, Roth, Robert Altman, Miles Davis, Frank Lloyd Wright, todos eles responderam ao grande problema colocado pelo reconhecimento das condições modernas da produção artística, neste mundo que é o único que nos é dado conhecer: como pertencer a ele e manter-se digno neste pertencimento; como comunicar-se com ele e manter-se digno nesta comunicação? Não basta rejeitá-lo, pois isso é politicamente ingênuo ou inócuo, além de narcisisticamente romântico como definição do trabalho do artista. O que cabe é elaborar estratégias moralmente dignas de inserção no sistema – o que é sempre possível, mas sempre difícil (e certamente mais difícil do que a rejeição sistemicamente protegida).

Talvez algum dia as escolhas daqueles artistas nos ajudem a desembaraçar as contradições entre o *ethos* aristocrático estimulado pelos conceitos romântico-revolucionários de arte e literatura e as formas de interação social disseminadas pelo avanço da democracia. Esta contribuição se daria no debate conceitual sobre valores e práticas analíticas, em suas claras implicações para a historiografia. Trocaríamos então velhas contradições por outras contradições, aproximando-nos, em todo caso, de um melhor conhecimento das constrições institucionais da nossa própria produção de discurso – o que não “resolveria” coisa alguma, mas ventilaria, refrescaria, arejaria a interlocução.

### Referências bibliográficas

BERMAN, Russell A. *Anti-Americanism in Europe – a cultural problem*. Stanford: Hoover Institution Press, 2004.

GRAY, Richard. *A history of American literature*. Malden: Blackwell Publishers, 2004.

HIMMELFARB, Gertrude. *The roads to Modernity – the British, French and American Enlightenments*. Londres: Vintage Books, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

PINKER, Steven. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WOOD, Gordon S. *The radicalism of the American Revolution*. Nova Iorque: Vintage Books, 1993.