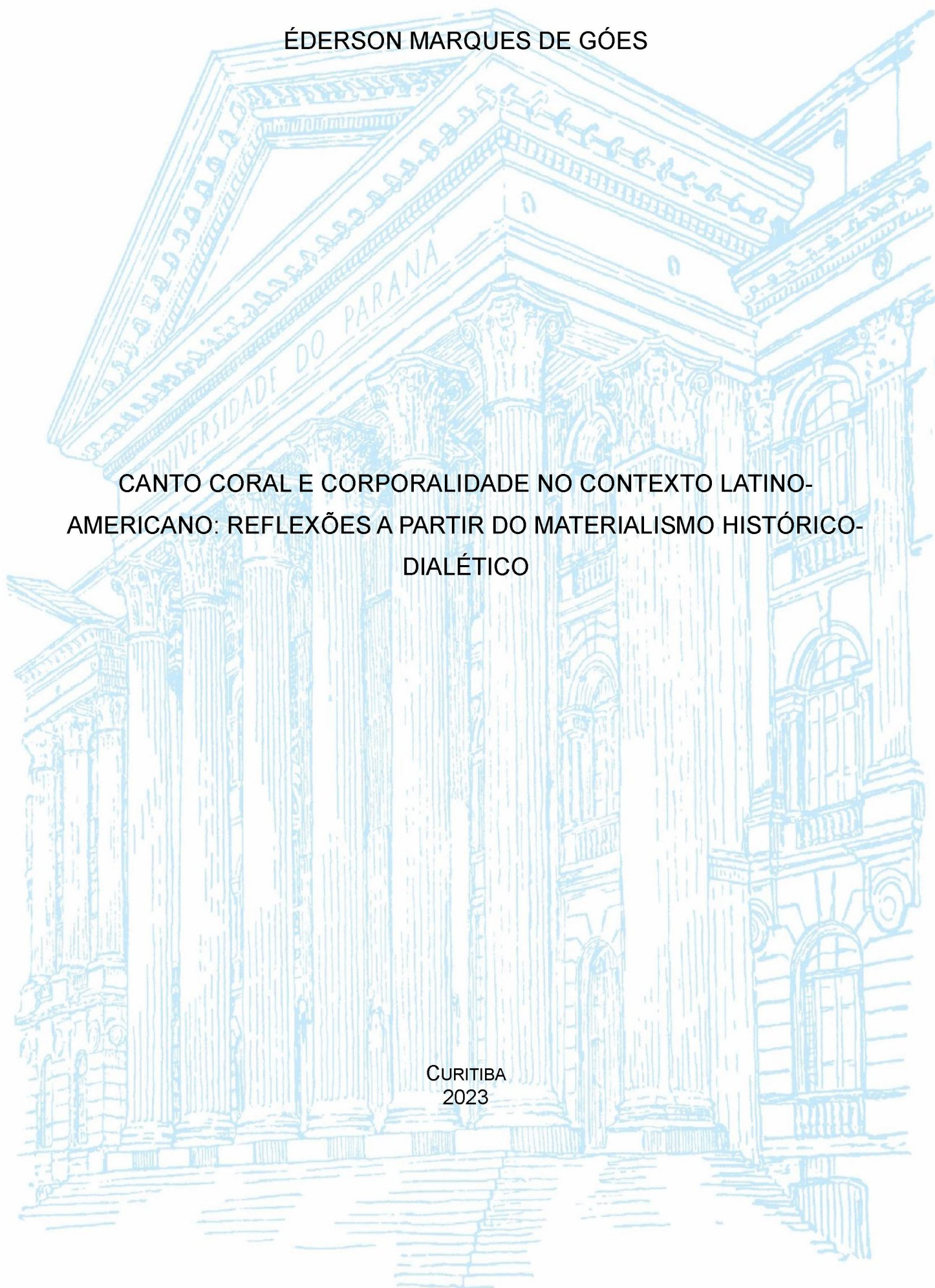


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ÉDERSON MARQUES DE GÓES

CANTO CORAL E CORPORALIDADE NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO: REFLEXÕES A PARTIR DO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO

CURITIBA
2023



ÉDERSON MARQUES DE GÓES

CANTO CORAL E CORPORALIDADE NO CONTEXTO LATINO-
AMERICANO: REFLEXÕES A PARTIR DO MATERIALISMO HISTÓRICO-
DIALÉTICO

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em Música, na linha de pesquisa Cognição/Educação Musical do Setor de Artes, Comunicação e Design, da Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Música.

Orientadora: Prof.^a Dra.^a Valéria Lüders

Curitiba
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
BIBLIOTECA DE ARTES COMUNICAÇÃO E DESIGN - BATEL

G598

Góes, Éderson Marques

Canto coral e corporalidade no contexto latino-americano:
Reflexões a partir do materialismo histórico-dialético./ Éderson
Marques Góes. – 2023.
1 recurso online : PDF

Orientadora: Profa. Dra. Valéria Lüders

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Artes,
Comunicação e Design, Programa de Pós-graduação em Música.
Inclui referências.

1. Música. 2. Canto coral. 3. Contexto latino-americano.
4. Materialismo histórico-dialético. I. Lüders, Valéria. II. Universidade
Federal do Paraná. Setor de Artes Comunicação e Design. Programa
de Pós-graduação em Música. III. Título.

CDD: 780.7



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE ARTES COMUNICAÇÃO E DESIGN
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MÚSICA -
40001016055P2

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação MÚSICA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **EDERSON MARQUES DE GOES** intitulada: **Canto coral e corporalidade no contexto latino-americano: reflexões a partir do materialismo histórico-dialético**, sob orientação da Profa. Dra. VALÉRIA LÜDERS, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 19 de Abril de 2023.

Assinatura Eletrônica

20/04/2023 10:13:00.0

VALÉRIA LÜDERS

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

19/04/2023 18:08:22.0

EDUARDO LAKSCHEVITZ XAVIER ASSUNÇÃO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

20/04/2023 09:15:15.0

VILSON APARECIDO DA MATA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

20/04/2023 13:57:24.0

GUILHERME GABRIEL BALLANDE ROMANELLI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

RUA CORONEL DULCÍDIO, 638 - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80420-170 - Tel: (41) 3307-7306 - E-mail: secretaria.ppgmusica@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 277420

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 277420

Dedico esta pesquisa a Dulce Primo, mulher inquieta, criativa e amorosa que me ensinou a fazer música com afetividade no aqui e agora. Também dedico ao meu companheiro e amigo Roney Hoffmann, com quem aprendo diariamente a afetividade.

AGRADECIMENTOS

A criação desta tese modificou decisivamente meu olhar sobre a realidade, para o outro, para as relações e para o cotidiano. Neste caminho fui acolhido, motivado, questionado e envolvido em relações de muito amor. Em especial, a minha gratidão:

À minha orientadora, Valéria Lüders, por acolher minhas inquietações, potencializá-las e me organizar afetivamente para a construção deste trabalho. Sou muito grato em experienciar a forma como foram conduzidas as orientações!

Ao meu companheiro, Roney Hoffmann, por me mostrar como a vida pode ser leve, profunda e animada! Te amo!

Aos meus pais, Cida e Ivan, por terem me proporcionado tanto amor e cuidado;

Aos meus sogros que amo tanto Rosi e Mickey. Quando estamos juntos acessamos um universo paralelo!

A Dulce, pessoa que admiro imensamente;

A Suelen Galdino, amiga e companheira das reflexões acerca do canto coral e do ser latino-americano, obrigado por estar sempre ao lado!

A Giovana Demarco, pela amizade e companhia nas loucuras musicais;

A Darclê, por confiar nas minhas pirações e inquietações acerca do ser humano, da música e das relações;

A Edith de Camargo e Carmen Jorge, amigas de caminhada, inquietações, reflexões, criatividade e afetividade;

Agradeço ao grande amigo Claudio Fontan, por estar sempre por perto com sua singular forma de ser!

Aos integrantes do Coro Cidade de Ponta Grossa por me proporcionarem relações afetivas e sonoras!

A Clara Agostinho e Camila Romanowski, sem vocês esta tese estaria na página 34;

A Fernanda Marcon, amiga, companheira e comadre, por vibrar com minhas sonoridades;

Aos integrantes do Núcleo de Pesquisa Educação e Marxismo da Universidade Federal do Paraná – NUPE-Marx – por tantos momentos de reflexão e aprendizagem, pois, sem este grupo jamais teria realizado as conexões encontradas nesta tese.

Aos professores que participaram da banca, Eduardo Lakschevitz, Vilson da Mata, Ana Paula Peters e Guilherme Romanelli, por terem contribuído de forma significativa para esta pesquisa;

À CAPES, cuja bolsa concedida foi decisiva para a realização desta pesquisa.

Quando uma manifestação artística toca outras pessoas,
ela ganha outras dimensões.
Éderson Marques Góes

Esta pesquisa procura compreender de onde cantamos,
de quais corporalidades dialogamos para que possamos nos atentar e refletir para quais
subjetividades corporificadas trocamos e construímos nossa música CORporAL.

Não se trata de viver uma cultura específica
dentro da pluralidade cultural latino-americana,
tão pouco, direcionar o regente a executar repertório ou construir a sonoridade do grupo
coral, e sim, por meio do ato reflexivo, promover questionamentos que possam nos
conduzir a outros diálogos e perspectivas de nossos conceitos universalizados, recursos
didáticos, conteúdo, forma, estrutura, para poder olhar para o cotidiano, perceber, refletir e
atuar no processo performático junto ao grupo.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral estudar a relação som/corpo para a prática do canto coral em contexto latino-americano a partir do Materialismo Histórico-dialético. Especificamente, os objetivos são: a) estudar a relação sujeito/som/corpo para a prática coral latino-americana; b) compreender a relação sonoridade/corporalidade no contexto dos povos latino-americanos; e, c) compreender as relações sociais na cultura latino-americana a partir do Materialismo Histórico-dialético. Para a construção teórica, o desenvolvimento humano é compreendido na perspectiva de Marx e Engels ([1932] 2007) e Lukács ([1963] 1967; [1984] 2013; 2018), em que o indivíduo é condicionado pelo processo de todos os outros sujeitos, com os quais ele se defronta em seu intercuro direto e indireto. Sobre a manifestação da arte, Lukács ([1963] 1967; 2018) é tomado como ponto de partida, por considerar que arte opera diretamente no ser humano, evidenciando qualidade de relações sociais. Com base nas ideias de Eagleton (2011; 2018) e Williams (1992), é possível conceituar cultura como processos sociais significantes, pelos quais se comunica uma ordem social, promovendo experiências, reproduções, explorações e, conseqüentemente, produzindo subjetividades. As reflexões oriundas deste estudo para as fronteiras da prática coral à sociedade contemporânea latino-americana auxiliaram a compreender como a realidade social pode emergir como potência para a produção sonora e corporal na prática, em que a figura do regente como sujeito sensível às exigências da sua realidade histórica e social intervém de forma ativa e consciente na especificidade do canto coral. Neste sentido, a prática musical permite acessar o sujeito não somente via pensamento abstrato, mas em sua inteireza: corporalidade, relações e sentidos.

Palavras-chave: canto coral; contexto latino-americano; materialismo histórico-dialético.

ABSTRACT

This research has the general objective of studying the sound/body relationship for the practice of choral singing in a Latin American context based on Dialectical and Historical Materialism. Specifically, the objectives are: a) to study the subject/sound/body relationship for Latin American choral practice; b) understand the relationship sonority/corporeality in the context of Latin American peoples; and, c) understand the social relations in Latin American culture from the Dialectical and Historical Materialism. For the theoretical construction, we understand human development from the perspective of Marx and Engels ([1932] 2007) and Lukács ([1963] 1967; [1984] 2013; 2018), in which the individual is conditioned by the process of all other subjects, with whom he is faced in his direct and indirect intercourse. Regarding the manifestation of art, we start with Lukács [1963] 1967; 2018) considering that art operates directly in human beings, evidencing the quality of social relations. Based on the ideas of Eagleton (2011; 2018) and Williams (1992), we conceptualize culture as significant social processes, through which a social order is communicated, promoting experiences, reproductions, explorations, and consequently producing subjectivities. The reflections arising from this study on the frontiers of choral practice in contemporary Latin American society helped to understand how our social reality can emerge as a power for sound and body production in our practice, in which the figure of the conductor as a subject sensitive to the demands of its historical and social reality, actively and consciously intervenes in the specificity of choral singing. In this sense, our musical practice allows us to access the subject not only via abstract thought, but in its entirety: corporality, relationships and senses.

Keyword: choral music; Latin American context; historical-dialectical materialism.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – CLAVE SAMBA	241
FIGURA 2 – CLAVE SAMBA 2-3	241
FIGURA 3 – CLAVE SAMBA 3-2;	241
FIGURA 4 – CINQUILLO CUBANO	242
FIGURA 5 – VIBRAÇÕES DA SÉRIE HARMÔNICA.....	248
FIGURA 6 – SÉRIE HARMÔNICA	251
FIGURA 7 – AFINAÇÃO PITAGÓRICA LIMITE -3	252
FIGURA 8 – COMA PITAGÓRICA (ESQUEMA REPRESENTATIVO)	253
FIGURA 9 – NOTAÇÃO MENSURAL. MANUSCRITO DO INÍCIO DO SÉCULO 16 EM NOTAÇÃO MENSURAL, CONTENDO UM KYRIE DE J. BARBIREAU	261

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
INTRODUÇÃO.....	17
1. TRABALHO, CORPO E A RELAÇÃO SUJEITO/OBJETO.....	30
1.1 <i>Trabalho: ontologia.....</i>	<i>45</i>
1.2 <i>Corpo, a subjetivação da materialidade do ser social.....</i>	<i>57</i>
1.3 <i>A relação sujeito/objeto: autorrealização e estranhamento.....</i>	<i>75</i>
2. ARTE, CULTURA E SOCIEDADE.....	106
2.1 <i>Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte.....</i>	<i>109</i>
2.2 <i>Arte, cultura e religião.....</i>	<i>137</i>
2.3 <i>A polissemia no conceito de Cultura.....</i>	<i>153</i>
3. AMÉRICA LATINA: UM UNIVERSO DE RELAÇÕES.....	176
3.1 <i>América Latina: um breve delineamento histórico.....</i>	<i>193</i>
3.2 <i>A ocidentalização da América Latina.....</i>	<i>205</i>
3.3 <i>Colonialidade e processos subjetivos.....</i>	<i>213</i>
3.4 <i>Sonoridades corporificadas nas culturas afro-latino-americana</i>	<i>222</i>
4. PRÁTICA CORAL E CONTEXTO LATINO-AMERICANO.....	245
4.1 <i>A prática musical na perspectiva do Ocidente.....</i>	<i>247</i>
4.2 <i>A prática de canto coral</i>	<i>277</i>
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PRÁTICA CORAL, CORPORALIDADE, CONTEXTO LATINO-AMERICANO E COTIDIANIDADE. COTIDIANIDADE	282
6. REFERÊNCIAS.....	291

APRESENTAÇÃO

Para esta apresentação, por tratar brevemente do meu processo de compreensão do objeto desta pesquisa, assim como seu delineamento, escreverei na primeira pessoa do singular com o intuito de localizar você, leitor, que está dispondo um pouco de seu tempo para este texto. Traçarei brevemente como cheguei ao objeto desta pesquisa, que investiga o sujeito – corporalidade/subjetividade – e prática de canto coral a partir do contexto latino-americano. As reflexões e estudos acerca desta tese são questões que circundam e surgem a partir de minha atividade e experiência como regente e educador, que investiga, por meio da prática coral, a relação sonoridade/corporalidade na qualidade de processo criativo e performático de cada integrante e do grupo enquanto diversidade, porém, unidade. Diante disso, compreendo o processo da educação musical, na perspectiva de Costa (2012), como resultado das relações socioeconômicas marcadas pelo paradigma de uma sociedade estruturada no molde capitalista. Com tal característica, a prática de canto coral e, conseqüentemente, atividade de regência coral, não fogem a essas compreensões acerca da realidade e são estruturadas ao mercado de modo que revelam a ideologia do contexto cultural de uma sociedade capitalista e sua reprodutibilidade, mediante a formação de competências que correspondam aos processos deste mercado.

Minha experiência com o ensino de música formal esteve ligada, desde o início, à prática coral. Tive a oportunidade de participar de um projeto social na cidade de Iporã/PR, e neste caminho, a música sempre apareceu como algo bem delineado e definido, com estruturas, meios e métodos que pareciam trajetos claros. Neste sentido, era só dispor de aperfeiçoamento técnico para aprimorar habilidades e, assim, alcançar um desenvolvimento pessoal significativo.

Em 2013 tive a oportunidade de estudar regência em Caracas/Venezuela, com os regentes Maria Guinand, Alberto Grau e Luimar Arismend e, neste contexto, pude experienciar a estrutura da Schola Cantorum de Venezuela, a qual possui uma metodologia própria fundamentada na

euritimia¹ e, para minha surpresa, as aulas de musicalização que davam suporte à prática coral ocorriam por meio da prática percussiva e com ritmos afro-latino-americanos, o que para mim causou um grande espaço para reflexão, pois até aquele momento – para minha experiência –, as aulas de musicalização para a prática coral – quando era direcionada para um instrumento – sempre estavam ligadas a algum instrumento melódico e/ou harmônico e quase nunca percussivo, a não ser para o desenvolvimento de conteúdos “básicos”, como, por exemplo, pulso, métrica e ritmo.

Diante deste contexto de formação, pude conhecer o trabalho do coro Entrevoces de Cuba, dirigido por Digna Guerra. Nesse grupo o que me fascinou foi a sonoridade distinta do estereótipo coral erudito e o movimento de regência de Digna. Então, fui até Cuba tentar entender como essa regente concebia a música. Para resumir todo o processo, Digna estudou regência coral e piano na antiga União Soviética, porém, quando retornou para Cuba, percebeu que a regência convencional não contemplava a estrutura musical latino-americana, justamente por nossa prática musical – afro-latino-americana – deslocar a acentuação rítmica/sonora da estrutura convencional de pulso musical encontrada na concepção de música ocidental. Digna rege a sonoridade, a elasticidade sonora e o fluxo sonoro. Toda essa experiência me deixou empolgado a trilhar o caminho – até então claro – da prática musical, em específico no campo do canto coral.

Quando cheguei ao Brasil, comecei a pôr em prática a experiência corporal – baseado na estrutura clara, segura, determinada, com partitura, a partir da concepção metodológica da eurtímia de Alberto Grau. Logo ingressei no mestrado neste mesmo Programa de Pós-Graduação, com a proposta de pesquisa de canto coral infantil e eurtímia. Durante o trajeto da pesquisa, fui questionado sobre a liberdade e criatividade de movimento dos coralistas. Este questionamento me impulsionou a modificar o objeto de estudo. Então

1 A abordagem Eurítmica proposta por Alberto Grau trata da sensação musical integrada com a participação de todo o corpo e busca uma expressão corporal que contribua para a interpretação musical. No desenvolvimento musical, mediante a movimentação corporal, os sujeitos podem aumentar sua capacidade de dissociação de dois ou mais compassos rítmicos, de uma melodia cantada ou falada. Toda a proposta de movimento corporal está escrita na partitura. Neste sentido, o movimento é determinado, por vezes há liberdade de movimento a partir de uma estrutura, mas, de modo geral, o sujeito sempre tem que executar um movimento prévio.

reorganizei a pesquisa e estudei o *“Processo criativo e movimento corporal como ferramentas pedagógicas no canto coral infantil”*.

Recordo-me do dia da defesa. Estava caminhando e me questionando sobre minha “função” de regente. Não fazia mais sentido esta categoria. Finalizei o mestrado me sentindo em um não-lugar, porém feliz. Não me via como regente. A sala de ensaio não fazia sentido.

Após esse período tive a oportunidade de trabalhar com coros adultos, outros contextos musicais, educativos e sociais e, no meio deste trajeto, enfrentamos toda a explosão política, extremista, conflituosa e contraditória no ano de 2018. Para mim, em meu mundo mágico, fazer arte estava ligado a uma compreensão de mundo que não se associava à perspectiva política emergente daquele momento. Para meu espanto, pessoas próximas de mim, que compartilhavam o mesmo ambiente musical, que me proporcionavam trocas significativas acerca de processos de ensino/aprendizagem, estética, sonoridade e corporalidade, vieram a se identificar com outras camadas, espaços e discursos políticos. Obviamente o movimento não surge do nada como algo sobrenatural, e sim, resulta das relações do processo histórico. Mas naquele momento a clareza que eu percebia para trilhar o trajeto para um desenvolvimento pessoal e técnico por meio da ferramenta musical ficou nebulosa, confusa e sem contorno. Em um primeiro momento, a partir de uma percepção generalizada e, claro, no contexto do estado do Paraná, percebi que muitas pessoas que estavam ligadas ao estudo e a prática musical erudita se identificavam com a figura de um candidato conservador. Pois, então, meu primeiro movimento foi questionar meu campo de atuação e não querer fazer parte desse processo. Comecei a questionar: o que o canto coral promove? Como é organizado este espaço? Em que consiste esta estrutura para a formação de subjetividades? É uma prática colonial? Silencia pessoas? Promove inclusão quando disciplina corpos? Claro, nesse momento estava carregado de muita raiva, medo e frustração. Aquele período foi conflitante, porém, produtivo para o meu processo enquanto sujeito que busca lidar com o respeito e acolhida ao outro.

Com muita reflexão e questionamento, na busca de revisitar tais lugares, pude assentar todos esses sentimentos e começar a olhar para a

prática coral como algo que é resultado das relações de sociedades do processo colonizador e civilizatório, com o cuidado de não negar, mas sim, ao ponderar, buscar caminhos conscientes para a nossa realidade social. Nesse trajeto pude olhar e apreciar o percurso do canto coral, agora não mais com clareza, mas com potência. O caminho a ser trilhado para o campo da prática coral não é claro, não possui uma metodologia e não é pautado pela reprodução, mas sim pela atenção e pela afetividade com nossa realidade. Tal afirmação pode causar espanto, negação, não validação, afinal, o próprio terreno do canto coral é constituído pelo viés da reprodução. É compreender racionalmente a escrita musical, controlar o corpo, unificar as singularidades sonoras e repetir, repetir e repetir até alcançar a excelência sonora. Por esse motivo, esta pesquisa não trata do repertório, da performance, das escolas de canto coral, do gesto do regente ou do processo didático e, obviamente, muito menos de uma metodologia a se seguir. Esta pesquisa busca trazer questionamentos, talvez quase nunca respostas, sobre nossa cotidianidade – e aqui podemos elencar o contraste sonoro, corporal e subjetivo para considerar prática coral.

INTRODUÇÃO

Sabe-se da fragilidade e da difícil tarefa de enraizamento das artes – e sobretudo da música – na organização social. No entanto, é necessário questionar o porquê da dificuldade de aproximação da prática coral com a sociedade, pensando a partir dos aspectos de formação – ou falta de formação – dos regentes, questionando os conteúdos requeridos para formação², ou como se estabelece a relação desta prática com a sociedade, entre tantas outras possíveis reflexões. Sendo assim, em um primeiro momento é possível compreender os esforços empregados nas pesquisas para a afirmação com resultados positivos às áreas de canto coral, performance, educação musical, inclusão social, entre possíveis outras áreas de conhecimentos. As inquietações e os direcionamentos encontrados nas pesquisas frequentemente abordam conteúdos musicais, processos didáticos, reconhecimentos sociais, cognitivos e comportamentais dos sujeitos envolvidos na prática coral. As pesquisas efetivadas são de extrema importância para a sociedade, pois possibilitam reconhecer os resultados sociais e comportamentais positivos que a música promove à sociedade. É importante ressaltar que não há a intenção de negar à prática coral o desenvolvimento de habilidades, sociabilidades, afetividades e inclusão social, busca-se, porém, realizar o exercício reflexivo para atentar, acerca da não produção de pesquisas que questionem a prática, a organização, nossa produção e a reprodução de conhecimento e comportamento. Para tal assunto, entende-se que os esforços empregados a esse direcionamento de pesquisa se dão por conta do anseio de legitimar a prática coral como relevante à sociedade contemporânea.

2 Para este questionamento, a pesquisa *A presença da colonialidade na constituição de grades curriculares dos cursos de graduação em música de instituições de ensino superior da América Latina e Caribe*, (SOUZA; RAMIREZ; LARSEN, 2020) analisou 45 cursos de 23 universidades públicas de 9 países para identificar as características da educação musical no ensino superior na América Latina e Caribe. As análises evidenciam a tradição musical erudita europeia moderna centrada na música escrita ainda e quase que totalmente presente nas instituições, assim como a difusão de conhecimentos que valorizam apenas a herança europeia, que “devido ao processo colonial e à manutenção da colonialidade mesmo após os processos de independência política, foi implantada na América Latina e Caribe e até hoje se perpetua através das narrativas que consideram como única música verdadeiramente artística aquela produzida e/ou legitimada pelas elites brancas” (SOUZA; RAMIREZ; LARSEN, 2020, p. 149).

Por esse motivo, estudar e analisar a prática coral a partir da compreensão das bases materiais e do percurso histórico auxilia no entendimento desta prática como ferramenta para o desenvolvimento de aspectos sociais, humanos, sonoros e corporais. E aqui essas possibilidades de se fazer música surgem quase como uma pessoa, com características próprias, com um corpo que ocupa espaço enquanto uma instituição. Regentes (aqui incluo também a mim) falam em nome do *canto coral* como algo dado, estático, que possui sua essência, com suas normas, diretrizes e materiais didáticos específicos. Realmente possui? A prática coral enquanto instituição desponta como atividade que promove uma certa sensibilização para a produção estética – e aqui cada grupo pode desenvolver a partir de sua organização distintas possibilidades e especificidades estéticas –, como grupo social – em seus mais derivados objetivos de encontro –, ou enquanto alfabetização de uma particular estrutura musical³. Na qualidade de provedora de processos de educação musical, a referida prática de certa forma legitima a ideia de *boa* música, de *boa* cultura e, nesse aspecto, o desenvolvimento de *bons* hábitos sociais, emergindo como potência para a canalização de comportamentos, isto é, de objetivos comuns a um grupo de pessoas, podendo promover, mediante a organização didática, a experiência sonora, corporal e a possível inclusão social de sujeitos constituídos estruturalmente à margem da sociedade.

A partir desse delineamento acerca do nosso objeto de pesquisa, a prática coral, é necessário ter em mente que o ser humano, como ser universal, possui suas especificidades e particularidades que o formam como gênero humano. Os sujeitos possuem singularidades formadas por distintos contextos que organizam sua historicidade, situando suas potencialidades e fragilidades. Portanto, é necessário reconhecer quem são esses sujeitos que se constituem nas condições sócio-históricas da América Latina (LANE; SAWAIA; 1995). Por

3 O Professor Eduardo Lakschevitz (2009) realizou um estudo detalhado a respeito da problemática definição acerca da expressão “canto coral”. Em sua pesquisa *Um canto comum: percebendo o coro de empresa como um mundo artístico*, Lakschevitz (2009) define etimologicamente o termo “coral” e “coro” e analisa a partir de distintas percepções e discursos acerca desta prática musical, com o intuito de desvelar os fundamentos, as características, as classificações, os distanciamentos e as aproximações que a literatura, os dicionários, dicionários de música, textos técnicos e tratados de regência trazem como discurso acerca dessa prática. O estudo realizado por Lakschevitz (2009), por meio da literatura e processo histórico, auxilia a entender a enorme diversidade de classificações para o canto coral e a ideia de universalização inerente a essa prática.

isso, esta pesquisa busca analisar, a partir da constituição do ser social e do processo histórico do contexto latino-americano, possibilidades e reflexões para a prática coral.

Esta investigação está fundamentada nas concepções do pensamento do materialismo histórico-dialético por meio das obras de Marx, Engels e Lukács, de forma a possibilitar a busca de elementos que deem subsídios para uma análise de fronteiras da prática coral na sociedade contemporânea, bem como, oferecer novos instrumentos para o entendimento do fenômeno sonoridade/corporalidade e da cultura latino-americana para o processo didático no contexto de prática coral.

Refletir sobre a prática coral por meio de sua constituição histórica não é fácil, pois a complexidade desses movimentos – histórico, social e cultural – que limitam e potencializam o processo de objetificação de tais práticas – sejam elas por meio de composições, concepções didáticas, estéticas, sonoras, corporais, sociais, políticas e econômicas, entre tantas outras possibilidades – são processos intensos e ricos à interação histórica e cultural. Conhecer as especificidades da prática coral e torná-las conscientes como ponto de partida à investigação é condição indispensável para que o método e o problema se correspondam. Neste sentido, a escolha da narrativa teórica delinea a apreensão das condições de interação entre sujeito e realidade (GOMIDE; JACOMELI, 2016), significando que existem diferentes formas de se compreender e desvelar a realidade, como também há diferenças metodológicas que explicam a construção deste objeto de estudo: o fenômeno sonoridade/corporalidade para a atividade coral em contexto latino-americano. Pesquisar requer o delineamento de uma definição de um corpo teórico que possa orientar, dar forma e significado.

O processo de apreensão e compreensão da realidade inclui as concepções teóricas e o conjunto de técnicas definidas pelo pesquisador para alcançar respostas ao objeto de estudo proposto. Como pensar, perceber e compreender a realidade? O primeiro passo é entender que o conhecimento da realidade não é um movimento simples, não será uma despresticiosa transposição da realidade para o pensamento, mas sim, a reflexão crítica a partir de um conhecimento acumulado, como um pensamento concreto,

apoiado aos conjuntos de categorias que são apreendidas da realidade (QUIROGA, 1991; LIMA; MIOTO, 2007). Essas aproximações não ocorrem de maneira linear. Para apreender a realidade em sua totalidade complexa e em seu movimento, é necessária a construção de mediações.

Entender a constituição do canto coral como ferramenta social e *instituição* formadora esclarece os fenômenos de cuja investigação se ocupa. Esta pesquisa tem como objetivo geral estudar a relação som/corpo para a prática coral em contexto latino-americano a partir do Materialismo Histórico-Dialético. Por este motivo, é relevante uma metodologia que promova a construção teórica dos seguintes objetivos específicos: a) estudar a relação sujeito/som/corpo para a prática coral latino-americana; b) compreender a relação sonoridade/corporalidade no contexto dos povos latino-americanos; e, c) compreender as relações sociais na cultura latino-americana a partir do Materialismo Histórico-Dialético. Por consequência, o questionamento delimitado tem interesse sobre: de que forma podemos conceber a constituição de nossas singularidades localizadas em contexto latino-americano para considerarmos sonoridade/corporalidade como ponto de partida para a prática de canto coral?

É neste cenário que o Método Materialista Histórico-Dialético de Marx e Engels nos auxilia à compreensão dos aspectos de nossa realidade, por revelar o movimento do pensamento mediado pela materialidade histórica do processo de ensino/aprendizagem na vida dos seres humanos. Esta comunicação só é possível ser trilhada mediante a abstração, via pensamento teórico. Esse processo proporciona a “apreensão das leis que regem o funcionamento da realidade, superando e compreendendo em sua totalidade a parcialidade, a superficialidade e a dimensão periférica do real imediato” (SILVA, 2011 p. 25). O processo de apropriação do presente imediato, quando desconectado dos fundamentos ontológicos-históricos que promovem tal prática, são capazes de conduzir à compreensão e à análise tomada por percepções imediatas e despretensiosas da vida no cotidiano. Nesta direção, Silva (2011), fundamentada no pensamento de Karel Kosik (1976)⁴, nos leva à compreensão de que

4 KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

[...] há uma interdependência entre a aparência e a essência do fenômeno, cuja apreensão do objeto deve partir da forma que se expressa na realidade com vistas a apreender em sua particularidade o conteúdo, a essência do objeto estudado, possível somente à luz da totalidade social (SILVA, 2011, p. 24).

O entendimento das estruturas concretas, no qual a conjuntura da educação musical em contexto latino-americano e, em específico, a prática de canto coral, exercem no interior desta sociedade, só é possível com a apreensão dos fenômenos a partir do domínio das leis que constituem a dinâmica da totalidade social. Neste sentido, para compreender o Materialismo Histórico-Dialético em suas dimensões epistêmicas e metodológicas, é necessário considerar que a história, em Marx, é um processo dialético e materialista da realidade social.

O Método Materialista Histórico-Dialético – MHD – foi concebido e adotado como concepção epistêmica por Karl Marx e Friederich Engels. Esses pensadores realizaram grandiosos estudos e análises acerca do idealismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o materialismo de Ludwig Feuerbach, o socialismo utópico de Robert Owen e a economia política clássica de Adam Smith e David Ricardo (COSTA, 2012).

A primeira característica desse método é a de que o fenômeno e/ou objeto encontrados na realidade possuem uma existência objetiva. Assim, mesmo que nós, sujeitos, não tenhamos consciência de tais processos “os elementos constitutivos da prática social existem, são reais e possuem uma estrutura e dinâmica interna de funcionamento efetivo a qual pode ser apreendida pela consciência humana por meio, especialmente, da atividade de investigação científica” (MARTINS; LAVOURA, 2018, p. 225).

O MHD possui uma separação entre o que é da conjuntura da realidade e das circunstâncias do pensamento. Isto significa, por um lado, compreender as propriedades reais do movimento de um dado fenômeno ou objeto investigado pelo pesquisador, e por outro, compreender o que é da lei que rege o pensamento, ou seja, aquilo que se constitui em conhecimento operado pelo sujeito investigador. Neste sentido, reproduzir no plano do

pensamento o movimento real do fenômeno/objeto é o que se compreende por conhecimento teórico (MARTINS; LAVOURA, 2018).

Ao investigar a realidade social, as categorias de análise expressam as formas de objetivação de determinado fenômeno/objeto, e sua forma de existência mediante seu processo histórico é evidenciada, mesmo que de maneira imediata. Assim, analisar e investigar o fenômeno aqui proposto: sonoridade/corporalidade para o contexto coral latino-americano, é ir em busca dos traços essenciais desse fenômeno. Cabe ressaltar que este conjunto de determinações fenômeno/objeto não é dado em sua imediatez. No entanto, seu delineamento mediato é importante para iniciar o processo de construção do movimento da realidade deste fenômeno/objeto. Esta é a tarefa na qual deve-se focar para extrair do contexto da prática coral a relação do fenômeno som/corpo em suas determinações, reproduzidas mediante pensamento abstrato que tem como instrumento as categorias de análise e os conceitos nelas corporificada e materializadas.

A dialética, tida na perspectiva de Marx e Engels como construção lógica do método materialista histórico, será empregada como possibilidade teórica, instrumento lógico de interpretação da realidade no âmbito da atividade coral para o fenômeno sonoridade/corporalidade. Essa abordagem, como possibilidade de caminho, permite a reflexão filosófica e científica da compreensão da prática coral para o contexto latino-americano. A necessidade de se compreender e explicar as relações entre sujeito e objeto/fenômenos, e captar a realidade objetiva do próprio entorno é um processo que possui sua sistematização e um conjunto de postulados possíveis para o conhecimento e o desvelamento da realidade natural e social.

A dialética sob o prisma do materialismo histórico parte do conceito fundamental de que o mundo não pode ser considerado um complexo de coisas acabadas, mas sim um processo de complexos. As coisas e suas representações refletem conceitos na mente, os quais estão em mudanças contínuas e ininterruptas de devir. Para Marx, a dialética se fundamenta no movimento, tanto do mundo exterior como do pensamento humano. Portanto, só existe dialética se houver movimento, e só há movimento se existir processo histórico (GOMIDE; JACOMELI, 2016, p. 2).

A realidade, nesta concepção, é objetivada mediante as suas contradições, conflitos e transformações, demonstrando que as ideias são reflexos do mundo exterior e objetivo, vivenciado pelos sujeitos e, por isso, as ideias independem do pensamento, são representações do real. A apreensão em sua totalidade e seus processos apresenta-se como síntese das múltiplas demarcações e definições históricas que tomam forma e transformam, amparadas pelas contradições elaboradas a partir da relação do sujeito com a sociedade (PASQUALINI; MARTINS; 2015). É importante sublinhar que a apreensão da realidade no pensamento não se limita à assimilação do real em suas manifestações mediante os fenômenos, mas se ampara pela exigência na superação da representação sensível a partir da mediação do pensamento abstrato.

Para o materialismo histórico-dialético, o mundo empírico representa apenas a manifestação aparente da realidade em suas definibilidades exteriores. Os fenômenos imediatamente perceptíveis, ou seja, as representações primárias decorrentes de suas projeções na consciência dos homens, desenvolvem-se à superfície da essência do próprio fenômeno. Fundamentado neste princípio marxiano, Kosik (1976) afirma que a essência do fenômeno não está posta explicitamente em sua manifestação sensível, não se revelando de modo imediato, mas sim pelo desvelamento de suas mediações e de suas contradições internas fundamentais. Destarte, a epistemologia materialista histórico-dialética pressupõe a compreensão dos fenômenos em sua processualidade e totalidade no desvelamento de sua concretude (PASQUALINI; MARTINS; 2015, p. 363).

A opção por esse método não foi tarefa fácil, no entanto, uma das considerações é por proporcionar o contato com a pesquisa no âmbito da contradição, do conflito, do movimento histórico, o devir, a totalidade e a unidade dos contrários, além de apreender no todo da pesquisa os possíveis elementos filosóficos, históricos, políticos que materializam e concretizam o objeto de estudo. Esse processo possui relações ontológicas na constituição histórica e social por meio da atividade prática realizada no conjunto das relações humanas.

O movimento real do objeto/fenômeno é a sua existência objetiva. Esta existência possui elementos constitutivos da realidade e da prática social, e, portanto, existem, são reais, possuem suas estruturas e dinâmicas internas de funcionamento. Neste sentido, ser apreendido tal fenômeno/objeto, por meio do método MHD, que se constitui na prática social, é compreender que conforme a atividade humana se complexifica e se desenvolve, ocorre a promoção das condições para refletir e teorizar sobre tal fenômeno. O conhecimento é produto da atividade dos indivíduos em sociedade. Este, por sua vez, é historicamente situado, de leitura e representação abstrata sobre a realidade concreta. Marx procura compreender o movimento da realidade objetiva para refletir sobre a transformação conforme as possibilidades do ser social, que é constituído pela atividade humana.

Compreender a atividade científica como atividade teórica que se constitui na reprodução⁵ no plano do pensamento, isto é, a captação do movimento real dos objetos/fenômenos leva a entender que o pensamento teórico é o entendimento do movimento do objeto/fenômeno, em uma dada realidade e captada em seu movimento. Portanto, investigar o real, as estruturas emergentes da sociedade latino-americana que se fazem presentes na constituição do ser social – sujeito/som/corpo – para a dinâmica da prática coral em contexto latino-americano é procurar o movimento real, prático e efetivo do fenômeno sonoridade/corporalidade.

O processo de conhecimento para o materialismo histórico-dialético não se dá por intermédio do imediatismo do pensamento. O conhecimento do real não pode se limitar àquilo que é imediatamente dado, pensado ou sentido. Se o pensamento se limita a isso, ele se põe no nível da obviedade, restringe-se a captar o evidente. Além disso, há que se considerar a efetiva distinção entre a aparência e a essência dos processos do real, como assinalou Marx (2008)⁶, ao afirmar que se a aparência das coisas se confundisse com sua essência, toda ciência seria supérflua (MARTINS; LAVOURA, 2018, p. 226).

5 Reprodução como entendimento do processo dinâmico e histórico, identificando suas próprias características, da qual a realidade é portadora, e não no sentido de refletir ou reproduzir uma dada imagem.

6 Nesta citação os autores fazem referência a: MARX; Karl. *O capital: crítica da economia política – o processo de produção do capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Esse pensamento pressupõe uma investigação que supere o nível empírico ao nível concreto do real mediante a análise e a abstração do pensamento do investigador. A abstração é o recurso para realizar o processo analítico e superar a aparência imediata da realidade. Essa lógica é a via que permite extrair alguma informação da realidade e, desse modo, separar e examinar as suas particularidades, extraindo dessa realidade elementos e suas possíveis e múltiplas determinações por intermédio da análise. Compreender e apreender o fenômeno som/corpo em sua síntese de múltiplas determinações é apreendê-las no complexo das relações que comportam sua existência objetiva.

Ascender do abstrato ao concreto significa, para o materialismo histórico-dialético, captar o conjunto dos nexos e relações dos diferentes elementos que constituem a totalidade de um objeto ou fenômeno. Vale dizer, apreender as relações entre as diferentes determinações mais simples as quais se constituem como unidade mínima de análise e que possibilitam explicar a coisa investigada na sua totalidade, num movimento lógico dialético que vai do todo às partes e das partes ao todo constantemente (MARTINS; LAVOURA, 2018, p. 227).

Analisar um objeto ou fenômeno é realizar o exercício de delinear os traços essenciais de tal objeto ou fenômeno. Está claro que o processo de conhecimento para o MHD não se dá por intermédio do imediatismo do pensamento, e que o conhecimento do real não pode se limitar àquilo que é imediatamente dado, pensado ou percebido. Entretanto, esse caminho faz parte do processo inicial para tal delineamento. Operando com graus cada vez maiores de abstração que permitam chegar a unidades de análise cada vez mais efêmeras e simples (MARTINS; LAVOURA, 2018), encontrando assim, na relação som/corpo e prática coral latino-americana aquilo que no conjunto os determinam. O objeto investigado é portador dessas determinações, mas o pensamento é que as reproduz idealmente por meio das categorias teóricas. Quanto mais se compreendem e saciam as possibilidades de um objeto/fenômeno, mais evidentes e concretas suas determinações se tornam. Concreção que é da ordem da realidade e não do pensamento. Nesse sentido,

o objetivo se encontra em capturar os processos e as relações dinâmicas do conjunto de determinações do fenômeno/objeto e sintetizá-las teoricamente.

Tal como afirmou Marx (2011)⁷, o verdadeiro conhecimento é a síntese de múltiplas determinações e relações numerosas, ou seja, uma rica totalidade de determinações em suas relações constitutivas, de modo que se considera como importantes tarefas das ciências estudar e explicar de um modo historicamente concreto um objeto ou fenômeno singular, analisado em suas condições estruturais mais gerais e universais (o que requer uma análise lógico-sincrônica) e as suas transformações históricas particulares, desde sua gênese até seu desenvolvimento efetivo (o que requer uma análise histórico-diacrônica do objeto). (MARTINS; LAVOURA, 2018, p. 227).

Importante a compreensão de que um dado fenômeno ou objeto possui múltiplas determinações e, aqui, o conceito de determinação é compreendido para a atividade humana como algo que organiza e estabelece limites na promoção da dinâmica de tensões. Esse conceito está direcionado à fixação de limites, ou seja, à produção de pressões e estabelecimento de horizontes a um fenômeno que é imediatamente e essencialmente prefigurado, previsto e controlado por uma força externa preexistente. Essa perspectiva é oposta à ideia de uma força externa que determina todas as demais instâncias sociais. Nesse sentido, a ideia de determinismo não ocorre através de um jogo de reflexos que conduz a história em uma direção única.

⁷ MARX, K. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, [1859] 2008, p. 47).

Como exposto, o conceito de determinação deve ser compreendido como os resultados das relações que constituem uma dada realidade no processo pelo qual ela é produzida. Essa perspectiva é fundamentada na ampla rede dos fenômenos de uma dada sociedade e não concebe em determinismos de caráter econômico e/ou histórico, pois considera o movimento do real fundante nos elementos estruturais. Para esse pensamento nos é importante compreender que o ser humano em Marx ([1844] 2010), é um ser natural, que manifesta sua vida em objetos sensíveis efetivos.

Como ser natural, e como ser natural vivo, está por um lado munido de forças naturais, de forças naturais vitais, é um ser natural ativo, estas forças existem nele como possibilidades e capacidades, como pulsões, por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como animal e planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele (MARX, [1844] 2010, p. 127).

Nesse sentido, a exteriorização de vida dos seres humanos é equivalente à sua relação com objetos efetivos. Literalmente, para Marx, “um ser não objetivo é um não-ser” ([1844] 2010, p. 127). Esses objetos efetivos humanos são produtos que foram trabalhados por outros seres, disso deriva que o caráter dos seres humanos é o de ser em relação. Não existe corpo fora da sua relação com outros corpos. É nessa circunstância que Marx ([1844] 2010) compreende a vida material enquanto condicionante da vida espiritual.

A partir do entendimento de que a vida material circunscreve a consciência humana, podemos considerar a impossibilidade de efetivarmos a totalidade das relações e condições da constituição desse objeto de estudo – e que jamais daremos conta dessa tarefa. Por essa via de compreensão, temos a consciência de que o retrato e constituição desse objeto de estudo se limitará pela situação histórica, social do próprio objeto, além do processo de subjetivação deste pesquisador. Nesse âmbito, o processo de constituição da prática coral é entendida como movimento contínuo em constante transformação.

Pensar sobre o canto coral e sua prática em contexto cultural e social na extensão e grandiosidade da América Latina, incumbido da reflexão de suas especificidades, não é uma tarefa fácil, visto que não há como analisar a gênese dessa prática em sua plenitude, justamente por serem questões que não são de um viés resolutivo para uma tarefa de doutorado, e sim, do conjunto da vida social. Entretanto, a busca e o anseio desta pesquisa se encontram em gerar movimento. Movimentos à compreensão acerca de nossa realidade sociocultural e aos aspectos que constituem nossa prática coral, que nos são apresentadas como objetivos universais – tais como sonoridades, repertório, estética, performance, relação som/corpo, didática –, assim como os processos hierárquicos efetivados de forma naturalizada.

Por isso, é importante ter em mente que hoje encontramos como possibilidades e consideramos como autêntico e original aquilo que envolve também seu lado oculto. Como um eclipse às nossas percepções, limitadas, o que se declara necessário se compõe de toda uma série de causalidades. E este é o percurso histórico de nossas vidas, como nas palavras de Engels ([1886] 2012), quando afirma que “a cada momento, teremos a consciência de que todos os resultados que obtemos serão forçosamente limitados e se estarão condicionados às circunstâncias em que os obtemos” (p.152). É necessário ter a lucidez de que o mundo não pode ser compreendido em sua totalidade como objetos concluídos e estagnados, mas sim como um conjunto de processos que, por sua vez, nos remete aparentemente a causalidades ou coisas estáveis. Do mesmo modo, os conceitos passam por constantes e ininterruptas transformações “por um processo de gênese e caducidade,

através dos quais, em que pese todo seu aparente caráter fortuito e todos os retrocessos momentâneos, acaba se impondo sempre uma trajetória progressiva” (ENGELS, [1886] 2012, p. 151).

A estrutura do texto está organizada em cinco capítulos.

No capítulo 1 são apresentados os instrumentos teóricos que auxiliam a compreender o desenvolvimento do ser social e a constituição da corporalidade. Com base na categoria trabalho, é delineado como o sujeito se constitui socialmente e como a sociedade se efetiva por meio de estruturas que se fazem presentes no cotidiano.

No capítulo 2, para refletir sobre os possíveis delineamentos em nossa prática coral, são apresentadas as categorias singular, particular e universal para compreender a peculiaridade da manifestação para as dimensões da singularidade.

O Capítulo 3 aborda a constituição sócio-histórica da América Latina a partir da dominação colonial como base material para a organização subjetiva/corporal, social e sonora.

O Capítulo 4 direciona para o contexto de sociedade ocidental, para delinear as estruturas sonoras que se fazem presentes na prática coral e são apresentadas de forma universalizada como conhecimento e desenvolvimento social/humano.

No capítulo 5 discute-se como a prática coral pode ser compreendida a partir da realidade sócio-histórica.

1. TRABALHO, CORPO E A RELAÇÃO SUJEITO/OBJETO

Falo de milhões de pessoas a quem artificialmente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o estremecimento, a genuflexão, o desprezo, a subserviência (CÉSAIRE⁸, *apud* FANON, [1952] 2020).

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas (FANON, [1952] 2020).

A citação de Fanon ([1952] 2020) abre caminho à possibilidade de refletir sobre a trajetória enfrentada como sujeitos latino-americanos com determinadas experiências, lugares de percepções, de naturalização de formas e de falas, conteúdos, condutas, constituições, verdades, silenciamentos, corporalidades e sonoridades. Realizar o movimento de compreender a si mesma enquanto sociedade, com olhar, ouvido e pele atentos às práticas é um exercício de extrema importância para que seja possível promover propostas musicais que dialoguem com o amplo contexto corporal e subjetivo. Para reconhecer e compreender o outro em sua totalidade e em sua singularidade, com o cuidado para que não seja uma percepção exclusivamente pautada em concepções eurocêtricas, ou a partir do imperialismo cultural, é indispensável o entendimento – e como já foi amplamente exposto na introdução – de que a existência e a experiência social determinam a consciência. Ciência, religião, política, economia e cultura são estruturas que formam o cotidiano, as quais instauram o movimento histórico, conduzem um estreito diálogo com a realidade e moldam um complexo interdependente e contraditório. Nesse âmbito, os aspectos constituintes da realidade também são os que permeiam as experiências de trocas afetivas, corporais, possibilitando trajetórias e experiências que compõem a subjetividade.

Podemos perceber que algumas práticas musicais são privilegiadas à sociedade de forma objetiva. E aqui é importante ter a consciência de que esse

movimento não é algo natural ou espontâneo. Elas são institucionalizadas na conjuntura da estrutura social, na qualidade de escolas de música – teatros, igrejas, entre outros – enquanto espaços reconhecidos socialmente para o desenvolvimento musical, em que são selecionados conteúdos, formas e, conseqüentemente, enquanto produtos de determinadas formas estruturantes da sociedade, promovem o condicionamento corporal, produzindo significados à estrutura social. Importante ressaltar que tais práticas não são apenas reflexo da estrutura social, mas também a produzem. A constatação do silenciamento, distanciamento, ou até mesmo da exclusão de outras organizações musicais, portanto, corporais, nesses contextos institucionalizados, emerge a partir de questionamentos acerca do conhecimento abrangido dentro do contexto, do reconhecimento dos conflitos sociais, além do processo histórico enquanto país colonizado em contexto latino-americano à margem do capitalismo central.

O primeiro pressuposto para compreensão da prática coral para o contexto latino-americano e a relação corporal desses sujeitos consiste em compreender como constituem-se os sujeitos enquanto subjetividade, na relação do corpo que habita e transita por espaços, que são determinados em contextos diversos, no diálogo com a sociedade. E assim, por fim, podem-se construir caminhos para a reflexão acerca da práxis do canto coral em sentido objetivo/subjetivo a partir do delineamento da estrutura sociocultural.

Obviamente essa práxis é determinada pelo processo histórico, na relação do desenvolvimento social e cultural enquanto atividades e produtos de sujeitos em interação com seu contexto sociocultural, como bem acentua Marx em suas obras, em que o processo histórico conduzido pelos próprios sujeitos, que dele participam, estabelece a própria história. Para essa estruturação, pode-se recorrer à categoria trabalho, para aqui compreender o que é central, refletindo sobre a gênese do ser social, a construção da consciência, bem como sobre a relação do sujeito/objeto para a sua efetivação no cotidiano da vida social.

Neste primeiro momento, é possível conceber como Marx e Engels compreendem a relação sujeito/objeto para a constituição da consciência. Estudar a relação entre sujeito/objeto, fenômeno, a partir de Marx e Engels, explana a esfera da realidade, na qual a práxis promove as condições de

mobilidade e conservação das objetividades em seu aspecto produtivo, reprodutivo e de desenvolvimento social. A concepção de sujeito e objeto/fenômeno na relação com a consciência é uma grande dificuldade à filosofia moderna, a qual constitui e delinea a nossa cultura, ocidentalizada, como problema entre o pensar e o ser.

Desde tempos remotíssimos, o homem, submerso ainda na maior ignorância sobre a estrutura de seu organismo e excitado pelas imagens dos sonhos, veio a acreditar que seus pensamentos e suas sensações não eram funções de seu corpo, mas de uma alma especial, que morava nesse corpo e o abandonava ao morrer; desde aqueles tempos, o homem teve forçosamente que refletir sobre as relações desta alma com o mundo exterior. Se a alma se separava do corpo ao morrer este e o sobrevivia, não havia razão para atribuir a ela uma morte própria; assim surgiu a ideia da imortalidade da alma, ideia que naquela fase da evolução não se concebia como um consolo, mas como uma fatalidade inelutável, e não poucas vezes, tal como entre os gregos, como um verdadeiro infortúnio. Não foi a necessidade religiosa de consolo, mas a perplexidade, baseada numa ignorância generalizada, de não saber o que fazer com a alma – cuja existência se havia admitido – depois do corpo morrer, o que conduziu, com caráter geral, à aborrecida fábula da imortalidade pessoal. Por caminhos muito semelhantes, mediante a personificação dos poderes naturais, surgiram também os primeiros deuses, que depois, ao ir-se desenvolvendo a religião, foram tomando um aspecto cada vez mais ultramundano, até que, por fim, por um processo natural de abstração, quase diríamos de destilação, que se produz no transcurso do progresso espiritual, dos muitos deuses, mais ou menos limitados e que se limitavam mutuamente uns aos outros, brotou nas cabeças dos homens a ideia de um Deus único e exclusivo, próprio das religiões monoteístas (ENGELS, [1886] 2012, p. 139).

Nessa passagem, pode-se compreender que as representações produzidas são expressões de relações reais, de abstrações enquanto pensamento humano no percurso da história. Essas relações se efetivam mediante a intervenção na realidade, por meio de ações empregadas em atividades que promovem o intercâmbio de sujeitos, mediante as linguagens, no cotidiano das estruturas sociais. Por esta via de pensamento, as representações e a consciência são compreendidas por Marx e Engels ([1932] 2007), no entrelaço com a realidade, por meio do intercâmbio e atividade material. É considerável o movimento reflexivo e consciente sobre os corpos,

atividades e sonoridades, isto é, sobre as experiências, os condicionamentos, os significados para entender a realidade e as estruturas constituintes deste processo, para assim, ao refletir e ponderar, possibilitar práticas musicais que promovam intencionalmente vivências corporais – mediante a própria percepção corporal dos coralistas – e sonoras, para dialogar com a organização social na qual o sujeito se insere.

Para entender como os pensadores referidos acima desenvolvem o conceito de que nós somos produtos de nossas representações, de nossos condicionamentos de nossa vida material, é necessário localizar o diálogo desses pensadores, em seus percursos e questionamentos aos posicionamentos dos filósofos conhecidos como idealistas e materialistas. Na citação abaixo, Marx e Engels ([1932] 2007), ao direcionarem as palavras para o filósofo materialista Ludwig Feuerbach, evidenciam objetivamente como o ato do pensar se constitui por meio da atividade humana, da corporalidade, por intermédio da experiência enquanto processo histórico na estreita relação de sujeito/natureza, portanto sociedade.

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho, de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem”⁹ avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem”¹⁰ da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego de meios reais, que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*¹¹, nem a servidão sem a melhorada agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade. A libertação é um ato histórico, não um ato do pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 29).

Interessante perceber a ênfase empregada por Marx e Engels ao mencionar que aquilo que mantém os sujeitos aprisionados não é a ideia, a mediação do pensamento, a autoconsciência, e sim, a realidade efetiva, por meio de práticas reais. A ideia não pode ser a responsável pelo desenvolvimento histórico, este é o princípio que detém o pensamento de Marx e Engels, destacando a crítica ao idealismo hegeliano¹², considerando o sujeito concreto, como é concebido nos pensamentos de Feuerbach.

Para Marx e Engels, o movimento do real não resulta do pensamento, como se surgisse milagrosamente no cérebro. É mediante o ato do pensamento, por intermédio das representações que, ao se isolar da totalidade

9 Marx e Engels incluem uma nota para especificar a libertação real e filosófica, para o sujeito enquanto único, indivíduo.

10 Nota de Marx e Engels: “condições geológicas, hidrográficas etc. O corpo humano. A necessidade e o trabalho” (2007, p. 29)

11 *Mule-Jenny*: máquina de fiar criada na Inglaterra, em 1779, por Samuel Crompton.

12 Os defensores do pensamento hegeliano compreendiam os produtos da consciência, dos pensamentos e das representações como automatizações dos sujeitos, ou seja, produtos da consciência por eles automatizados. Este pensamento parte do mundo das ideias para alcançar a realidade, o que torna impreciso o envolvimento das condições materiais para formação das próprias ideias. O pensamento idealista atribui ao espírito a responsabilidade pelo desenvolvimento da história humana. A esse ponto, torna-se importante compreender que para Hegel a ideia de lógica é concebida no mesmo patamar da realidade efetiva (SARTORI, 2014).

da realidade aspectos que esta própria totalidade diferenciou, emerge o pensamento. Engels ([1880] 2015) apresenta como no campo do pensamento ocorre o desenvolvimento de leis retiradas do mundo real, que são separadas, sobrepostas aos contextos de modo autônomo, como leis que vêm de fora, quase como um fenômeno ou algo natural, e que direciona a como deve-se orientar enquanto sociedade e humanidade.

De fato, é correto dizer que a matemática pura possui validade independente da experiência específica de cada indivíduo e vale para todos os fatos constatados por todas as ciências, e até para todos os fatos que existem. [...] De modo algum, porém, na matemática pura, o entendimento se ocupa somente com as suas próprias criações e imaginações. Os conceitos de número e a figura não são tirados de nenhum outro lugar senão do mundo real. Os dez dedos que os seres humanos usam para contar, com os quais aprenderam a realizar a primeira operação aritmética, são tudo menos criação livre do entendimento. Do ato de contar não fazem parte só objetos contáveis, mas também a capacidade de, por ocasião da análise desses objetos, abstrair de todas as suas demais propriedades menos do seu número – e essa capacidade é o resultado de um longo desenvolvimento histórico no plano da experiência. A exemplo do conceito “número”, o conceito “figura” também é emprestado exclusivamente do mundo exterior e não se originou da cabeça pelo puro pensamento. Foi preciso que houvesse coisas que tinham forma e cujas formas foram comparadas antes que fosse possível chegar ao conceito “figura”. O objeto da matemática pura são as formas espaciais e as relações quantitativas do mundo real, ou seja, uma substância muito real (ENGELS, [1880] 2015, p. 69).

Na citação acima Engels esclarece a relação da ideia enquanto resultado da apreensão e da resolução dos aspectos da realidade. Aqui, esse pensador dirige as palavras para o filósofo Dühring, e questiona o pensamento deste filósofo, por transferir para o mundo das ideias aspectos do mundo real. Não cabe aqui realizar um debate acerca deste pensamento, e sim, observar que esta passagem auxilia sobre a exposição de que os esquemas lógicos, ou seja, o pensamento, trata da forma de ser, das percepções do mundo exterior. Esse movimento é importante para, assim, não conceber o pensamento ou a consciência enquanto algo dado, de modo totalmente naturalista, como se consciência e natureza, ou pensar e ser, fossem leis do pensamento e leis da natureza “de tamanha afinidade” (ENGELS, [1880] 2015, p. 17). O pensamento

é um momento, no entanto, um momento subsumido ao processo da vida real, da realidade efetiva, na qual o sujeito se encontra.

Marx e Engels ([1932] 2007) compreendem a conformação da objetividade e da universalidade de modo real e concreto, relacionando o indivíduo singular com a totalidade social. O sujeito sempre parte de si mesmo e das relações com os outros. Esse “*eu e os outros*” não são *Eus* puros, mas sujeitos em determinados momentos de desenvolvimento de seus processos históricos, das forças produtivas, de necessidades, e de condições para suprir suas necessidades (MARX; ENGELS, [1932] 2007).

Daí se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto e indireto, e que as diferentes gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 422).

Consciência e pensamento são produtos não apenas das representações humanas, dos condicionamentos dos modos de produção da vida material, mas também são produtos do cérebro humano, e este, por sua vez, concerne enquanto manifestação da natureza em estreita relação ao desenvolvimento dela e com ela. Nesse sentido, Engels ([1880] 2015) aborda que as produções do cérebro humano são, em última instância, produto da natureza, e essas produções não contradizem a este contexto – natureza –, mas correspondem a ele.

Os esquemas lógicos só podem se referir a formas de *pensar*; nesse ponto, contudo, trata-se apenas das formas de *ser*, do mundo exterior, e o pensamento jamais poderá tirar nem derivar essas formas de si mesmo, mas precisamente só do mundo exterior. Desse modo, a relação inteira se inverte: os princípios não são o ponto de partida da investigação, mas o seu resultado final; eles não são aplicados à natureza e à história humana, mas abstraídos delas; não são a natureza nem o reino humano que se orientam pelos princípios, mas os princípios são corretos só na medida em que estão de acordo com a natureza e a história (ENGELS, [1880] 2015, p.66).

A realidade, enquanto resultado do movimento histórico e da atividade objetiva, contempla a experiência e a consciência. Importante termos ciência de que para estes pensadores a atividade não é expressão da idealidade, ela é a conformação da objetividade que se apresenta socialmente em meio às relações sociais de determinado momento do desenvolvimento histórico.

Justamente por a concretude ser síntese, possuindo determinações múltiplas, que são históricas e são conformadas de modo objetivo (*gegenständlich*) também, pela própria atividade objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*), há de se perceber que as formações ideais operam real e efetivamente (*wirklich*) na medida em que podem acrescentar determinações na matéria, determinações estas, as quais, porém, estavam já presentes enquanto potencialidade (*Möglichkeit*) na própria objetividade (*Gegenständlichkeit*) (SARTORI, 2014, p. 707).

Nesse entendimento, o pensamento abstrato é a síntese do concreto. Marx e Engels buscam, por meio da reflexão e exposição da realidade, explicitar as determinações da realidade efetiva e mediante este delineamento compreender a prioridade ontológica do objeto e da objetividade. O pensamento abstrato, por sua vez, não se reduz a objeto imóvel, enquanto esfera constitutiva da realidade efetiva. Aqui, é relevante nos aproximarmos das reflexões e questionamentos de Marx e Engels a respeito da filosofia de Feuerbach, visto que este pensador conduz o sujeito ao centro da discussão no que diz respeito ao conceito de consciência. Em *A Ideologia Alemã* ([1932] 2007), Marx e Engels tratam do materialismo ao ponderar as condições de produção e reprodução da existência humana, nas relações entre sujeito e natureza com suas formas de organização social, como objetividade do mundo. É com o pensamento feuerbachiano, a partir da obra *A essência do cristianismo*, que se constituiu a inversão da relação objeto/consciência. Marx e Engels tratarão do ser consciente por considerarem Feuerbach um crítico relevante que logrou avanço em relação ao pensamento de Hegel.

Feuerbach foi o pensador que conquistou com seu materialismo a inclinação antropológica. Em seu pensamento, a questão filosófica da consciência humana e da autoconsciência compreende o sujeito como o único

ser para o qual o gênero é o próprio, isto é, que lhe é objeto sensível e lhe aparece como objeto da própria consciência. Esse movimento é significativo justamente porque, para os pensadores hegelianos, o processo de consciência estava circunscrito na consciência fechada em si mesmo, enquanto único, substância, abstrato e conceitos idealizados. Entretanto, Marx e Engels ([1932] 2007) compreendem que o sujeito concreto de Feuerbach está localizado na concepção de mundo sensível de mera contemplação e de não promoção da relação de sujeitos históricos reais.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível” mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como **atividade sensível** – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe aos homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem individual” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” do “homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 32, *grifo nosso*).

Para Marx e Engels, o movimento realizado por Feuerbach é significativo, justamente por deslocar o sujeito para o centro da questão do debate da própria consciência. Dessa forma, Feuerbach conduz à compreensão do sujeito enquanto objeto sensível, ao passo que para Marx e Engels não seria compreender este ser genérico apenas enquanto objeto sensível, mas sobretudo como atividade sensível. O sujeito concreto em suas relações reais nas produções e reproduções das suas condições reais, materiais de existência. Sujeitos para os quais a experiência e a própria vida são não apenas objetos de contemplação ou consciência puramente reflexiva ou contemplativa, e sim em atividade consciente e objetiva na forma de linguagem ou como ação concreta no mundo.

A filosofia de Feuerbach é a visão materialista. Sua construção teórica é uma reação crítica ao idealismo. Ao criticar a religião cristã, Feuerbach realiza o movimento na tentativa de resgatar o sujeito que, em sua perspectiva,

foi reduzido a espírito, propiciando a perda da corporalidade, sensibilidade e relação do próprio sujeito com a natureza. O que é relevante ao pensamento feuerbachiano é a compreensão de que natureza não é sequência ou produto de um resultado do espírito – como visto em Hegel. Ela possui um fundamento em sua própria constituição, ela é causa dela mesma.

Foi então que apareceu *A essência do cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizou de chofre a contradição, restaurando de novo o trono, sem mais delongas, ao materialismo. A natureza existe independentemente de toda filosofia; é a base sobre a qual cresceram e se desenvolveram os homens, que são também seus produtos naturais; fora da natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que nossa imaginação religiosa forjou não são mais que outros tantos reflexos fantásticos de nosso próprio ser (ENGELS, [1886] 2012, p.137).

Para esse filósofo, na religião cristã, a ideia de Deus é a imagem do sujeito. Deus é uma figura personificada, um Deus que é moral. Uma projeção, produto e invenção das condições sociais, da própria imagem do sujeito. Este pensamento compreende que as características destinadas à figura de Deus são as próprias virtudes do ser humano. Deus é, portanto, o que o ser humano é, o sujeito é o que Deus é.

A única religião que Feuerbach investiga seriamente é o cristianismo, a religião universal do Ocidente, baseada no monoteísmo. Feuerbach demonstra que o Deus dos cristãos não é mais do que o reflexo fantástico, a imagem reflexa do homem. Mas este Deus, por sua vez, é o produto de um longo processo de abstração, a quintessência concentrada dos muitos deuses tribais e nacionais que existiam antes dele. Em consequência, o homem, cuja imagem reflete daquele Deus, também não é um homem real, mas é também a quintessência de muitos homens reais, o homem abstrato, e, portanto, uma imagem mental também (ENGELS, [1886] 2012, p. 147).

Ao caracterizar Deus a partir das qualidades humanas, os princípios de Deus não estão em Deus, e sim, no ser humano. Para o Cristianismo, Deus criou o sujeito em sua imagem e semelhança. A partir do que foi delineado até aqui, podemos compreender que os sujeitos criaram a figura de Deus em sua

imagem e semelhança, encontrando nesta relação entre sujeito/Deus a negação do próprio sujeito.

Assim, o Cristianismo identifica o individual com o gênero, a essência particular com a universal, porque nele o conceito de Deus coincide com o conceito da humanidade. De acordo com o entendimento de Feuerbach, no Cristianismo, Deus é, na verdade, o conceito do gênero enquanto indivíduo, isto é, ele é o gênero que está livre de todas as imperfeições do indivíduo e é outra vez, simultaneamente, uma essência individual, pessoal. Deus representa para o Cristianismo o gênero que é nada mais do que a subjetividade absoluta, pura, isto é, livre de todos os limites da natureza (CHAGAS, 2010, p. 59).

No pensamento de Feuerbach, Deus não é Deus, é o sujeito pensado de forma universal, que aparece para a religião na constituição de indivíduo, sem a sua corporalidade, sem a sua materialidade. Há uma subjetividade idealizada pelo pensamento humano que não quer ter limites, que não há corporalidade, ou seja, sem a natureza do sujeito. Deus é transcendente e é sobre-humano. Para esta perspectiva, ocorre uma cisão entre humanidade e natureza, uma vez que há a separação entre Deus e Natureza.

Ao partir do pressuposto de que a natureza determina os limites aos indivíduos, pode-se afirmar que a natureza nega a intervenção de Deus no mundo e nega a imortalidade à alma. Isso ocorre justamente porque se a humanidade vem da Natureza, ela é finita, ela é mortal. Assim, é possível perceber que não existe imortalidade e que o ser humano é um ser material que possui carências.

No Cristianismo, o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele desliga-se da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural. A separação da natureza é, por conseguinte, o ideal essencial do Cristianismo: o cristão desdenha o mundo, por exemplo, pela sua fé no fim do mundo; ele nega a natureza, pois esta significa a finitude, a transitoriedade e nulidade de sua existência (CHAGAS, 2010, p.58).

Para o Cristianismo a figura de Deus é a essência sensível do sujeito, para o qual a matéria, o corpo, o movimento e, portanto, a natureza, se constituem como seu limite ou a sua negação. Marx e Engels trarão a religião

não como autônoma, visto que ela não é abstraída como forma ideológica independente, mas sim, como expressão de mundo. Na organização social, mais especificamente na sociedade moderna, o sujeito é a relação de trabalho. O trabalho estabelece vínculos, cria e proporciona relações e condições de sobrevivência.

A afirmação de Feuerbach de que os “períodos da humanidade só se distinguem uns dos outros pelas transformações religiosas” é absolutamente falsa. As grandes viragens históricas só foram acompanhadas de mudanças religiosas no que se refere às três religiões universais que existem até hoje: o budismo, o cristianismo e o islamismo. [...] É somente nestas religiões universais, criadas mais ou menos artificialmente, sobretudo no cristianismo e no islamismo, que se podem ver os movimentos históricos mais gerais tomarem uma marca religiosa; e, mesmo no campo do cristianismo, esse selo religioso, tratando-se de revoluções de um alcance verdadeiramente universal, circunscrevia-se às primeiras fases da luta de emancipação da burguesia, do século XIII ao século XVII, e não se explica, como quer Feuerbach, pelo coração do homem e sua necessidade de religião, mas por toda a história medieval anterior, que não conhecia outras formas ideológicas além da religião e da teologia. No entanto, no século XVIII, quando a burguesia se sentiu suficientemente forte para ter também uma ideologia própria, adequada à sua perspectiva de classe, ela fez sua grande e definitiva revolução, a revolução francesa, sob a bandeira exclusiva de ideias jurídicas e políticas, sem se preocupar com a religião além da medida em que esta a estorvava; mas não lhe ocorreu pôr uma nova religião em lugar da antiga (ENGELS, [1886] 2012, p. 146).

Importante compreender a filosofia de Feuerbach por ser o filósofo com quem Marx e Engels dialogam para a relação crítica ao idealismo hegeliano. Conforme apontado, para o pensamento hegeliano a natureza e a apreensão da realidade são uma determinação do espírito. Para essa perspectiva, a natureza não antecede o espírito, ela sai da consciência e volta para o espírito. Por outro lado, o pensamento de Feuerbach compreende a natureza não como produto do espírito, mas sim no movimento contrário: o espírito é resultado da própria natureza. Para Engels ([1886] 2012), no que diz respeito a forma, Feuerbach é realista, pois parte do sujeito; entretanto, “como não nos diz nem uma palavra sobre o mundo em que vive, este homem continua sendo o mesmo homem abstrato que se destacava na filosofia da religião” (p. 147). É neste contexto de reflexão, entre sujeito e natureza e processo de consciência,

que Marx e Engels abordarão Feuerbach para pensar o sujeito na relação histórica, mediante o trabalho, pela transformação da natureza e pela atividade, visto que a natureza também se transforma diante da transformação do trabalho.

A relação do sujeito com a natureza, ou seu ambiente, não é algo imediatamente dado por toda eternidade e sempre idêntica a si mesma, e sim produto das relações do estado de coisas da sociedade e de sua organização. O produto da relação industrial e das circunstâncias dos objetos e instrumentos da sociedade é resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma delas com suas particularidades sobre o percurso de seus precedentes, que desenvolveram suas relações de produção e, assim, a alteração de suas necessidades modifica a ordem social (MARX; ENGELS, [1932] 2007).

Importante citar a perspectiva de Marx e Engels ([1932] 2007) sobre o intercâmbio comercial e a relação entre natureza e história: “[...] a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos [...]” (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 32). A concepção acerca das coisas tais como se deram, como elas realmente são, não pode presumir que há uma cisura na relação sujeito/natureza, isto é, uma separação entre processo histórico e natureza.

Para aproximar-se do sujeito enquanto atividade sensível em conexão às condições de vida que produzem esses sujeitos, Marx apresenta três aspectos da vida social que permitem uma reflexão sobre a coexistência desses momentos na constituição histórica, discorrendo sobre a força de produção, o estado social e a consciência. Obviamente, esses momentos não ocorrem de maneira separada, e sim em conexão. O primeiro ato histórico é a produção de meios para a satisfação de necessidades, a produção da própria vida material. O segundo ponto é a satisfação dessa necessidade, a ação de satisfazê-lo e o(s) instrumento(s) para a realização que conduzem às novas necessidades. O terceiro ato, que medeia o ato histórico, é quando os sujeitos, ao renovarem diariamente sua própria vida, começam a produzir e criar outros sujeitos. Para este terceiro ato, Marx e Engels ([1932] 2007), consideram que na produção da própria vida ocorre uma dupla relação entre natural e social, ao encontrar na produção da própria vida de um lado trabalho e relação social e,

do outro, a procriação, a relação natural, efetivada em um determinado modo de produção, ligado a um determinado modo de cooperação ou contexto social. Nesse sentido, o conjunto de forças produtivas acessíveis ao sujeito condiciona o estado social, e deve ser compreendido e organizado em sua conexão com a história dos modos de produção, trocas e relação de trabalho.

Marx e Engels ([1932] 2007) nos orientam, a partir dessa explanação, sobre os momentos e aspectos das relações históricas originárias das relações para a compreensão do sujeito consciente e observam que: “o homem tem também, entre outras coisas, *espírito*, e que esse *espírito se exterioriza* como *consciência*” (MARX; ENGELS, [1932] 2007 p. 34), e continuam a afirmar que “os homens têm história porque têm de *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência. Minha relação com meu ambiente é a minha consciência” (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 34).

O sujeito para Marx e Engels possui, entre outras coisas, “espírito”, e esse espírito é exteriorizado como consciência. Importante ressaltar que nessa perspectiva não ocorre a consciência pura, pois o que Marx e Engels tratam como *espírito* possui interferências desde o início na relação do sujeito com a matéria, isto é, a intervenção que o sujeito aplica no mundo, mediante a manifestações mediadas por signos, expressos enquanto movimento sonoro ou corporal. Engels e Marx trazem à experiência a relação do campo linguagem como consciência do real, prática e histórica, assim como a própria consciência. A linguagem emerge da necessidade de troca e expressividade com outros indivíduos. O conceito de consciência é produto social, como já mencionado, não como objeto do sensível, mas do vínculo limitado com o contexto externo ao sujeito na relação com outras pessoas.

Ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam relacionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza; e por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 35).

A consciência é compreendida enquanto meio sensível imediato e também enquanto a compreensão do sujeito e suas relações com o mundo exterior. Nessa relação, Marx e Engels tratam do desenvolvimento da consciência, por um lado enquanto base natural, por outro enquanto necessidade de firmar relações. A consciência deixa de ser algo instintivo ao sujeito e passa a ser um instinto consciente. Essa relação com a natureza se objetifica mediante a determinação do sujeito na relação com a sociedade, pois “a identidade entre natureza e homem aparece de modo que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona sua relação limitada entre si, e a relação limitada dos homens entre si condiciona sua relação limitada com a natureza” (nota MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 35).

A constituição da consciência, na qualidade de pensamento abstrato, é compreendida em Marx e Engels no desenvolvimento histórico das relações sociais, no decorrer da divisão do trabalho, da produtividade aumentada, na produção de novas necessidades e do aumento da população. Nessa constituição, a divisão do trabalho só se efetiva a partir da divisão entre trabalho material e espiritual, assim,

[...] a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência de práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’ (MARX; ENGELS, [1932] 2007 p. 35).

As formas de intercâmbio social, que ganham expressões nas estruturas sociais e se polarizam entre pensamento e realidade, serão abordadas no subcapítulo 1.1, a partir da categoria trabalho. Compreender em que constitui a gênese dessa atividade oportuniza a reflexão sobre como a sociedade produz seres sociais, que, por sua vez produzem o processo histórico.

O sujeito, como ente que desde o começo reage à sua realidade primeira, ineliminavelmente objetiva, é um ente objetivo ativo, produtor de objetivações, nas quais a categoria trabalho promove a relação entre

objetividade, pensamento e processo histórico. A objetividade forma a propriedade originária não somente de todos os seres e de suas relações, mas também do resultado do seu trabalho, dos seus atos de objetivação. Na próxima seção decorreremos sobre a ideia da atividade na perspectiva ontológica da categoria trabalho.

1.1 Trabalho: ontologia

Como abordado na seção anterior, os sujeitos desenvolvem sua consciência no campo do desenvolvimento histórico e real, e os ambientes nos quais esses indivíduos se encontram promovem relações efetivas para a constituição do sujeito. É evidente que não se pode esquecer que cada contexto, processo e estágio de desenvolvimento de um ser, no seu conjunto e em suas especificidades, possui um caráter complexo, que só pode ser compreendido no interior e a partir da constituição global do ser do qual se trata. Por esse motivo, compreender o corpo e a subjetividade no processo da atividade laboral e na relação com as forças de produção é relevante, por entendermos que as práticas corporais, sonoras e as manifestações expressivas são produtos e também produtoras da relação de consciência. Pode-se ver ao longo desta seção que o contexto de sociedade capitalista – o trabalho, a divisão social do trabalho e as estruturas sociais que constituem a base para o desenvolvimento do sujeito – distanciou o ser humano de sua corporalidade, pois a atividade criativa e produtiva que expressa sua complexidade é transformada em tempo de trabalho, o que promove novas relações da consciência com a realidade, portanto, consigo mesma.

O ser só se expressa singular e genericamente na medida em que é um ser objetivo. Como apontado na página 27, Marx ([1844] 2010) compreende que o ser natural vivo possui objeto fora dele, objetos que são independentes dele. Um ser que não é objeto para outro sujeito não possui ser para seu objeto, suas ações não são objetivas, portanto, sua existência não é uma existência objetiva. Nessa perspectiva, a objetivação elementar constituindo o ser social é a categoria trabalho. Nesse pensamento, o desenvolvimento da humanidade ocorre à medida que ela desenvolve o seu sistema de objetivação,

“o que diferencia as épocas econômicas não é o que é produzido, mas como, com que meios de trabalho” (MARX, [1867] 2013, p. 257). O sistema de objetivação não fornece apenas o grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também as condições sociais nas quais os sujeitos se desenvolvem.

O trabalho humano permitiu à humanidade o salto qualitativo no modo de reprodução de sua existência. O principal traço dessa atividade é a teleologia humana, compreendida como característica singular nos sujeitos, permitindo objetivar um novo ser consciente na realidade. Logo à frente será melhor tratado o conceito de teleologia.

Quando se pensa no salto ontológico¹³ da natureza para o ser social tem-se a passagem de complexos para outros complexos. O ser social surge como complexo, e não enquanto gênese de uma categoria isolada que fundará as outras categorias, pois a gênese do ser social é o aparecimento de complexos formados por complexos, expressando que não é a partir de uma categoria que ocorre o salto ontológico do ser social. Essa estrutura tem no mínimo o trabalho, a linguagem e as relações sociais, enquanto complexo de complexos articulados.

Herda-se da natureza o desenvolvimento que a natureza já fez. A natureza está em constante movimento. O que distingue os seres humanos dos animais é o fato de transformarem a realidade de forma intencional, teleologicamente. Nessa relação da ação consciente, da objetivação no mundo real, produz-se incessantemente o novo. A vida humana não se repete nunca. Mesmo realizando um trabalho repetitivo, nunca se consegue repetir tudo da mesma forma. Criam-se relações sempre novas com a natureza e com a sociedade, e este novo vem pelo trabalho.

O trabalho é compreendido enquanto a categoria fundante porque é a única relação que existe entre o ser vivo e a natureza que é capaz de produzir permanentemente o novo. Para Lukács, não significa que o trabalho é cronologicamente anterior, e sim, enquanto categoria que faz parte do ser

13 Para compreender como Lukács apresenta as três esferas ontológicas que estruturam as formas de ser e de vida no mundo em que vivemos a esfera inorgânica, orgânica ou biológica e a social, ler o trabalho de LESSA, S. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4. ed. Maceió: Coletivo Verdes, 2016. e FORTUNATO; CHIOZI, A *Gênese do Ser Social Através do Trabalho*. *Revista Acadêmica: Ensino De Ciências e Tecnologias IFSP – Campus Cubatão*, n. 9, 2021.

social mais simples. A categoria Trabalho é a peça-chave do intercâmbio entre sujeito/natureza, ela possui o conjunto de qualidades pelas quais pode-se compreender as especificidades do ser social desde um ponto de vista ontológico.

Qualquer outra relação de ser vivo com a natureza é o resultado da sua história biológica. Obviamente, o ser social, mediante a consciência – que possui um papel fundamental nesse processo – possibilita aos sujeitos que reajam de maneira sempre nova às novas situações da vida. Um exemplo dessa afirmação da distinção fundamental entre o ser biológico e o ser social são os processos de reprodução dos seres biológicos possuindo algo que “está *‘programado’* para acontecer, que sempre se repete e que é marcado pela ausência da consciência”, ao passo que “na esfera social isso muda principalmente devido ao papel da consciência na manutenção e reprodução deste ser” (FORTUNATO; CHIOZI, p. 83, 2021).

na trajetória da goiabeira a sua reprodução apenas é possível na absoluta ausência da consciência. Apenas uma processualidade muda (isto é, incapaz de se elevar à consciência do seu em-si) pode se consubstanciar numa incessante reprodução do mesmo (LESSA, 2016, p.15)

O ser humano, por sempre produzir algo novo, ao relacionar-se com a natureza promove outra interferência: as mediações sociais. Nessas relações, objetivam-se no processo histórico modos de produções distintos. Sobre a complexa concretude do ser social, Lukács ([1984] 2013) responde de forma clara e objetiva sobre o porquê de a categoria trabalho ser colocada em um lugar tão especial no processo da gênese do ser social:

A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que se possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em sua essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica um claro caráter de transição: ele é essencialmente uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria prima, objeto de trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar os pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 44)

Como se pode compreender a partir da colocação de Lukács, todas as outras relações sociais já são relações entre sujeito e sociedade. A categoria que faz a mediação com a natureza orgânica, a natureza inorgânica e o ser social é a categoria trabalho, fundamental para o desenvolvimento dos meios de sobrevivência, dos meios de produção e da sociedade. Com razão, Marx ([1867] 2013), direciona ao trabalho enquanto “uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, [1867] 2013, p. 120). Na perspectiva de Marx, o trabalho se delinea na qualidade de um processo entre o sujeito e a natureza, pois, é por intervenção no mundo que o envolve, que o sujeito interfere, medeia, regula e controla seu metabolismo, sua corporalidade, a sua subjetivação na relação com a natureza:

Ele se confronta com a matéria natural de uma forma útil para a sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (MARX, [1867] 2013, p. 255)

O trabalho pode ser compreendido como atividade direcionada a uma determinada finalidade, a um objeto ou a seus meios. Essa ação, por meio da objetivação da atividade direciona, propõe ou determina situações e ações aos

indivíduos, promovendo experiências e condicionando possibilidades de vivências por meio de movimentos corporais e processos cognitivos. Como Marx e Engels ([1932] 2007) bem afirmam em *A Ideologia Alemã*, para compreender os pressupostos reais do processo histórico dos sujeitos, deve-se compreender que “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza” (p. 87).

A vida genérica, tanto dos animais quanto da humanidade consiste, corporalmente, na dependência da natureza inorgânica para que seja possível sobreviver. Fisicamente, sobrevive-se por conta desses produtos da natureza, sejam eles por formas de alimentação, habitação, aquecimento, vestuário etc. Nesse sentido, quanto mais universalizada é a humanidade, mais universalizado será o domínio sobre a natureza e, portanto, universaliza-se a natureza enquanto corpo inorgânico. Nas palavras de Marx ([1844] 2010):

A natureza é o corpo *inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, [1844] 2010, p. 84).

Marx ([1867] 2013) compreende o trabalho como conformação que diz respeito unicamente ao ser social. Para apresentar a singularidade da categoria trabalho ao ser humano ele diferencia o trabalho do ser social do trabalho do animal. Para tanto, Marx compara o trabalho do pior arquiteto com o trabalho das abelhas. Compreende que, mesmo sendo o pior dos arquitetos, esse sujeito chega a resultados que já estavam presentes em sua representação no início do processo, portanto idealmente; ao passo que a produção animal é orientada pelos instintos naturais mais primitivos. Os sujeitos empreendem suas ações de forma deliberada e consciente. A partir desse pensamento, o que difere dos animais é que o ser humano introduz no determinismo natural uma ordem nova, diferente do animal, que produz para

satisfazer suas necessidades imediatas e biológicas. Os seres humanos, possuem uma ideia antecipada daquilo que pretendem interferir na natureza. Em outras palavras, ao finalizar uma atividade, chega-se a um resultado que já estava presente em sua representação no início do processo, que já existia idealmente. Assim, é anunciado o caráter essencial do trabalho “através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 47). Com essa exposição pode-se compreender que o pensamento prévio acerca de uma ação, no formato de ideia, percebe a realidade, reflete sobre as etapas que culminarão no produto previamente visualizado, atuando sobre o mundo. Essa é uma característica somente humana.

O sujeito, antes de realizar alguma ação na realidade efetiva, projeta em seu pensamento aquilo que deseja produzir. A ação concreta não ocorre antes que aconteça a prévia concepção de etapas, ferramentas, materiais necessários à sua execução com eficiência. Essa ação laborativa, na qual o trabalho é realizado no âmbito do ser material, na intenção de objetivar algo, de pôr um fim a alguma coisa que foi previamente idealizado, Lukács ([1984] 2013) chamará de *pôr teleológico*. Assim, para Lukács ([1984] 2013), “o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que por meio de mediações às vezes complexas –, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material” (p. 47). *Pôr teleológico* é a ideia que dirige um determinado processo, isto é, que cumpre a função social de dirigir uma determinada conduta humana. O processo de trabalho é um processo teleológico. Inicia com uma ideia e a partir dela direciona as ações para agir sobre algo para produzir/materializar o que foi idealizado anteriormente.

Para Marx não existe processo teleológico fora do trabalho, da *práxis* humana. Lukács ([1984] 2013) evidencia o pensamento de Marx ao compreender que “só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de pores teleológicos” (p. 51). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx ([1844] 2010) assinala a especificidade da atividade vital realizada por sujeitos:

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz de sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem uma atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade [*Bestimmtheit*] com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal (MARX, [1844] 2010, p. 84).

Por isso o ser humano tem em sua própria vida seu objeto. Neste sentido, a vida como objeto, consciência de ser, a atividade, sua atividade é atividade livre. Logo na sequência Marx observa o que distingue a atividade humana da atividade animal:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem produz a natureza inteira; [no animal], o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto, (MARX, [1844] 2010, p. 85).

O trabalho humano extrapola a competência biológica e de sobrevivência, e pode ser compreendido na distinção do trabalho animal, não somente pela execução, produção, fabricação ou invenção de um produto, mas enquanto atividade consciente, e, por essa via de pensamento, o trabalho deixa de ser algo de mera reprodução biológica. Como sabe-se, a consciência é produto dos processos históricos e dos condicionamentos dos modos de produção e reprodução da vida material. Este caráter consciente da atividade produtiva da vida expõe a capacidade de antecipar na própria mente o resultado da ação que havia sido previamente pensado para executar. Antecipar na mente o resultado pretendido por uma ação é a consciência em movimento. É nessa conciliação entre consciência, inteligibilidade e movimento – aqui pode-se pensar movimento enquanto ação ou operatividade – que somente o ser humano tem a capacidade de agir de forma teleológica.

O processo teleológico demanda o conhecimento do mundo real, compreendendo os elementos da realidade e os processos objetivos cujo andamento pode dirigir a alcançar o fim posto. Entretanto, nesse processo ideal, o pensamento não pode produzir algo novo enquanto a realidade permanecer apenas no ato imaginativo do sujeito. Para Lukács ([1984] 2013) essa percepção possui uma dupla função, pois, “de um lado evidencia aquilo que em si governa os objetos em questão, independentemente de toda consciência; de outro, descobre neles aquelas novas conexões, aquelas novas possibilidades de funções através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto” (p. 54).

O processo de objetivação é a materialização da ideia em um objeto que está fora do sujeito. Por exemplo, a produção de uma mesa é a síntese da teleologia da ideia, da subjetividade com a madeira que foi produzida pela natureza, e as possíveis ferramentas e materiais que foram construídos historicamente por sociedades. Toda vez que o sujeito age sobre a realidade, dirigido por uma consciência, é um processo de objetivação.

No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 54).

Como já apresentado, a ideia de *pôr teleológico* é a concepção de *pôr do fim* em algo, é quando uma ideia alcança a realização material. O pôr pensado de um fim transforma a realidade material, objetiva algo material na realidade, que, em confronto com a natureza e o contexto no qual o sujeito está inserido, representa algo qualitativamente novo. No trabalho, o ato de pensar e produzir – o pôr teleológico – é a operação de dois atos, o de pôr dos fins (teleologia) e a investigação dos meios (causalidade). Efetivamente, a análise dos meios para a objetivação de um *pôr do fim* em algo, necessita do conhecimento prévio e objetivo das especificidades do contexto, que é um contexto causal, em que o sujeito está inserido, para que possa compreender as objetividades e os processos cuja realidade pode conduzir para alcançar o

fim posto. Lukács exemplifica este processo ao descrever a construção de um machado:

[...] quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexo entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem causal – e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 54).

Quando o sujeito planeja produzir algo, ele se depara com o mundo real que o cerca, e tem que compreender as possibilidades desse contexto para a produção de algo previamente idealizado. Ao compreender e produzir algo ele esbarra em processos causais.

Desse modo, Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas; esse seu caráter de terem sido postas é a mediação da sua subordinação ao pôr teleológico determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 55).

Para Lukács ([1984] 2013), a causalidade é um princípio de auto movimento que repousa em si. O sujeito, ao produzir algo, compreende as determinações do meio exterior, transformando a teleologia em causalidade, que passa a ser posta. Teleologia e causalidade possuem na categoria trabalho um elemento mediador, provido pela capacidade humana em identificar as propriedades e as especificidades presentes na natureza. O trabalho torna-se a unidade entre a objetividade e atividade ideal prévia, consciência, portanto subjetiva, mediada por uma realidade específica. Nesse movimento entre sujeito e natureza, o corpo é a única pulsão da natureza sobre a qual a consciência tem controle imediato. Ele é a única parte da natureza que os

indivíduos, enquanto consciência, comandam – considerando seus limites biológicos, físicos e sociais que estabelecem pressões e repousos nas subjetividades –, as transformações da natureza, por objetivar uma ideia que passa a existir fora da consciência.

A teleologia está na experiência do indivíduo. Ela é subjetividade, dimensão da própria consciência. Quando o sujeito objetifica algo, este resultado passa a ser parte de uma concepção de mundo, inserindo no mundo objetivo algo que não havia antes.

Pode-se retomar a ideia de mesa como exemplo. Quando o sujeito produz uma mesa, objetifica algo, a ideia de sua necessidade, a objetificação passa pelo processo de generalização, deixando de ser algo singular aos sujeitos e, imediatamente, ocorrendo a generalização para a comunidade próxima a esse sujeito. A partir daí, cria-se a necessidade da ideia de mesa. Em todo processo de objetivação ocorre a generalização, porque passa a ser patrimônio de uma relação social, de uma sociedade, pois, ao objetivar algo, o sujeito interfere na realidade objetiva e promove um período de seguimentos que faz com que os resultados não se limitem à existência imediata do próprio sujeito. A objetivação, o ato individual, tem consequência com todas as mediações possíveis. Esse processo deixa de ser individual e passa a ter consequência para a história. Nesse sentido, a objetivação se generaliza porque passa a ser patrimônio de uma sociedade e porque tem consequências que vão além da construção e da produção do objeto imediato¹⁴.

Os sujeitos são capazes de extrair os conhecimentos gerais que servem para os casos futuros. O desenvolvimento das forças produtivas ocorre mediante a capacidade de acumular o conhecimento de cada experiência. Nesse processo de generalização, ao ter um processo de objetivação, o sujeito produz algo que gera consequências por toda história humana, e do ponto de vista individual, gera um conhecimento genérico, conhecimento este que não se restringe ao caso específico singular.

14 Aqui, cabe recordar brevemente, como exposto no início deste capítulo, que o processo histórico da humanidade não está somente relacionado aos processos sociais, mas também na relação, na organização e na disposição da história da natureza, pois nessa cadeia de relações, os materiais que são necessários para a produção, como exemplo a ideia mesa, ao se tornarem importantes passam a ser incorporados na organização social. O modo de produção em alguma escala altera a história da própria natureza.

Ao objetivar, a consciência confronta aquilo que o mundo é. Esse movimento possibilita a apreensão acerca da realidade, confrontando com o que é verdadeiro/falso, válido ou não, acerca daquilo que se pensa sobre o que o mundo é. A humanidade se transforma no processo de transformação da realidade. Ao transformar o mundo, o sujeito se transforma.

O processo de objetivação provoca a exteriorização¹⁵ do sujeito. Essa atividade é o processo de como o indivíduo efetiva seu movimento no mundo – que ele tem que realizar para sobreviver –, imprimindo no mundo suas características e experiências, a realidade posta. Esse sujeito dialoga com a realidade, compreende o que para si é verdadeiro, falso, importante, efetivando o seu desenvolvimento. Esse processo promove a consciência na experiência da realidade na ação do sujeito. O pôr teleológico é uma experiência elementar da vida cotidiana e limitada ao ato laboral, é um componente imprescindível a qualquer pensamento desde a cotidianidade até estruturas superiores da sociedade, como a arte, a política ou a filosofia. É mediante a tendência intrínseca de análise dos meios para a preparação e objetivação da ação no mundo que se desenvolve o pensamento cientificamente orientado e que se diferencia em distintas ciências.

Só se pode compreender o ser social por meio da sua gênese, no seu distinguir-se da especificidade enquanto gênero, e na autonomia baseada em pores teleológicos, ou seja, mediante a atividade laboral. O delineamento acerca do que é central na categoria trabalho desenvolvida até aqui, pôr teleológico, é compreendido por Lukács ([1984] 2013) como categoria qualitativamente nova em relação às precedentes formas, tanto inorgânica como orgânica.

Essa novidade consiste na realização do pôr teleológico como resultado adequado, ideado e desejado. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro. De modo que é precisamente a teoria marxiana, segundo a qual o trabalho é a única existente de um ente teleologicamente produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social. (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 61).

15 Logo à frente, no subcapítulo 1.3 *A relação sujeito objeto: autorrealização e estranhamento*, o conceito de exteriorização será abordado.

Podem-se observar as conexões do que é central na categoria trabalho e as relações universais, abstratas, que existem no trabalho. Sabe-se que o trabalho é independente da relação social no qual está inserido. O que foi construído até aqui sobre a categoria trabalho é válido para os distintos modos de produção. Obviamente, este não é um movimento simples, de transpor e empregar essas categorias a uma determinada organização social, e sim ponto de partida para compreender as complexas relações inerentes à produção e à reprodução da sociedade.

O modo de produção de uma sociedade demonstra sua própria forma de existência, sua organização, produção e reprodução social. O corpo é construído historicamente por forças sociais, e consequentemente individuais, atendendo ao processo histórico das forças de produção, relacionadas aos interesses de classe. Assim, um corpo se torna um corpo, humano, a partir de sua atividade produtiva.

A objetivação da singularidade se dá de formas distintas a partir do movimento singular de cada sujeito. Ser objetivo, para Marx, é ter sentido fora de si. Um ser não objetivo é um não ser, “um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo” (MARX, [1844] 2010, p. 127). O conjunto de objetivações da humanidade promovem um rico campo de objetivações que “*podem*” ser apropriadas pelos sujeitos.

Por este pensamento, a riqueza do sujeito está na pluralidade de experiências e apropriações das objetivações disponíveis no campo histórico da humanidade. No entanto, pode-se realizar a seguinte reflexão: você já teve a experiência de assistir presencialmente a um concerto dos meninos cantores de Viena? Ou, quem pôde assistir a algum espetáculo da Companhia de Dança Teatro Wuppertal Pina Baush? Ou até mesmo encontrar alguns dos bailarinos que dançam nessa companhia no camarim, depois do espetáculo? Esse conjunto de objetivações, que a princípio está disponível para a apropriação dos sujeitos, isto é, para a subjetivação do indivíduo, passa pela posição de classe, que em larga medida determina relações e possibilidades sociais, das quais o ser humano só existe como sujeito na escala, na qual se objetiva.

Aqui poderia surgir um questionamento sobre as inquietações que envolvem esta tese. Pois, uma vez que a subjetivação do indivíduo passa pela objetivação na posição de classe, conseqüentemente, a partir das ferramentas e experiências inseridas em tal contexto, não seria interessante oportunizar e proporcionar o acesso a outras manifestações sonoras, corporais aos sujeitos que não dialogam com esses contextos? Ou, facilitar e ampliar esses contextos a distintos locais? Não seria relevante promover uma prática coral, a partir do processo histórico dessa prática, e promover experiências estéticas, por meio de conteúdos e formas, que são resultantes de determinada manifestação cultural?

É importante, em nosso contexto brasileiro, latino-americano, refletir acerca da complexa fronteira em que essa prática se efetiva. É importante também identificar conteúdo, forma, som, corpo, para considerar como esse espaço é organizado para que os sujeitos possam atuar. Indiscutivelmente, o canto coral em contexto latino-americano é uma prática de origem colonial. Estar atento ao processo histórico para compreender o percurso da organização social, subjetiva, corpórea na relação sonora auxilia no entendimento das práticas que emergem, dialogam e se efetivam em nossa sociedade. Portanto, é fundamental atentar-se ao processo constitutivo, histórico, de sujeitos e culturas em diálogo no contexto latino-americano para aproximar, compreender e acolher o cotidiano sonoro e corporal para a atividade performática do canto coral em contexto brasileiro.

1.2 Corpo, a subjetivação da materialidade do ser social

Como delineado no decorrer deste capítulo, é com o surgimento de uma nova função em termos ontológicos que a consciência humana deixa de ser apenas um fenômeno biológico e passa à importante função consciente, de portadora na práxis de pores teleológicos. É importante ressaltar que esse movimento não suprime o corpo biológico. O sujeito, enquanto movimento de suas transformações e de seus movimentos progressivos, conserva em sentido biológico um organismo ineliminavelmente natural, visto que:

sua consciência, em sentido biológico – apesar de todas as decisivas mudanças de função no plano ontológico –, está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica do seu corpo; considerando o fato universal dessa ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. [...] A relação entre ser biológico/social, ou seja, o vínculo do sistema superior mais complexo com a existência, a reprodução, daquilo que o funda “desde baixo” permanece um fato ontológico imodificável (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 130).

É por intermédio da categoria trabalho que ocorre o deslocamento da consciência à função de portadora de pores teleológicos na práxis. Esse movimento promove um ininterrupto distanciamento do ser social da barreira natural. Assim, há dois fatos acerca da consciência: 1) a objetividade ontológica, na qual a existência e a ação da consciência estão ligadas ao curso biológico do organismo vivo, por isso cada consciência, que é individual, nasce e morre junto com seu corpo (LUKÁCS, [1984] 2013); e 2) na função dirigente, determinante, que provém do processo de trabalho, da consciência diante de si. Essa consciência, associada ao movimento corporal, é a conexão que nos é apresentada enquanto órgão executivo a serviço dos pores teleológicos, que “só podem provir de ser determinados pela consciência” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 131).

O homem que trabalha deve planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos e verificar continuamente, conscientemente, a realização do seu plano, se quer obter o melhor resultado concreto possível. Esse domínio da consciência do homem sobre o seu corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos é uma exigência elementar do trabalho mais primitivo e deve, pois, marcar profundamente as representações que o homem faz de si mesmo, uma vez que exige, para consigo mesmo, uma relação qualitativamente diferente, inteiramente heterogênea daquela que corresponde à condição animal, e uma vez que tais exigências são postas por todo tipo de trabalho. (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 129).

Aqui surge uma nova constituição acerca da consciência humana, a qual deixa de ser um epifenômeno biológico e se torna um momento essencial do ser social. O que Lukács apresenta é o contínuo afastamento do ser social à barreira natural, não deixando de ser um corpo, organismo e consciência no

sentido biológico, pois “está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica de seu corpo, considerando o fato universal desta ligação” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 129). Neste sentido, a base biológica permanece intacta na sociedade, uma vez que a expansão da consciência do ser social corpóreo em nada pode alterar essa vinculação ontológica em última instância da consciência com o processo vital do corpo.

O que ocorre é o vínculo do sistema de complexos superiores com a reprodução e com a existência daquilo que existe enquanto base de forma ontologicamente imodificável. Encontra-se aqui uma possível dificuldade diante à relação da categoria biológico/social, da qual vivemos enquanto cultura e concepção de humanidade, via pensamento ocidental, acerca do distanciamento entre corpo e mente, uma vez que se pode compreender a existência e a ação da consciência sobre a corporalidade enquanto função dirigente, de guia, determinante – proveniente do trabalho – e enquanto elemento executivo à atividade de *pores* teleológicos. Ao deter-se em questões de comportamento humano, de pensamentos superiores abstratos, pode-se ter a falsa ideia de que existe a relação de autonomia da consciência sobre o corpo.

No pensamento de Lukács ([1984] 2013), essa autonomia é compreendida enquanto autonomia de funções que estão inseridas em um complexo, que é o ser social. Este conjunto de complexos, o ser social, é considerado em sua unidade enquanto indivíduo, e não isoladamente, por seu corpo ou por sua consciência. Ele refere-se a uma unidade ontológica objetiva, na qual não se elimina, pois não existe um ser consciente sem o ser simultâneo: corpo. Não existe consciência sem base biológica, entretanto, em consequência de uma possível doença, até pode-se dizer sobre a possibilidade da existência de um corpo sem a consciência. Contudo, importante delinear que isso não contradiz o papel de autonomia em funções da consciência sobre o corpo. Obviamente, não é intenção aqui fortalecer a clássica separação entre corpo e mente, e para esta pesquisa a relação é justamente oposta a esse pensamento. Isso posto, é o espelhamento, sensível, imediato, entre sujeito corpóreo diante ao fenômeno, a sua realidade posta, que possibilita o desenvolvimento enquanto ser.

E, se nós insistimos em dizer que através do próprio trabalho surgiu a independência objetivamente operante, mas ontologicamente relativa, da consciência em relação ao corpo, juntamente com a sua plena autonomia – no plano fenomênico – e seu espelhamento nas vivências do sujeito, como “alma”, estamos muito longe de querer deduzir diretamente disso as sucessivas e mais complicadas concepções que dizem respeito a esse complexo. O que afirmamos, baseados na ontologia do processo de trabalho, é simplesmente a situação por nós descritas. **Se em estágios diferentes de desenvolvimento, em situações diferentes de classe, esse estado se expressa de maneira muito diversificada, tais diferenciações de conteúdo, muitas vezes contrapostas, derivam da respectiva estrutura, da respectiva formação social.** (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 135, *grifo nosso*).

É na contradição entre fenômeno e essência que se pode compreender de forma imediata a consciência enquanto autônoma em relação ao corpo. Essa separação da consciência – muitas vezes compreendida enquanto alma – separada em relação ao corpo se apoia em uma concepção abstrata, isolada de um processo em seu conjunto. A ideia de autonomia da consciência na correlação dos pores teleológicos, isto é, o controle consciente sobre a execução, possibilita à consciência a verdade autônoma em relação ao corpo. Este distanciamento entre corpo e consciência nos proporciona a compreensão do quão amplo é o campo do processo de humanização do ser social. A imagem de domínio da consciência, que dispõe de finalidades sobre o próprio sujeito, sobre o corpo e sobre o comportamento crítico e distanciado, é obtida da consciência que o sujeito possui de si, e é genérica da categoria trabalho. O agir autônomo da consciência e o correlativo caráter dos pores teleológicos, do controle consciente sobre a sua execução, são fatos objetivos da ontologia do ser social.

Diante disso, qual ideia, ou melhor, quais as ideias sobre o conceito de corpo que a sociedade dispõe? Em quais dimensões comportamentais e corporais o contexto sociocultural com suas estruturas e instituições conduzem? Em uma sociedade em que o período escravista já passou, mas que ainda é presente, talvez de uma forma lapidada para alguns, enquanto para outros, reproduz de forma incontestável, pode-se perguntar: quais contradições, subversões que o ser social, corporal, cria e se subjetiva enquanto resistência, significado ou silenciamento? Quais condições de ser são destinadas às sociedades que vivem à margem, e, quando inclusas, como

são organizados seus corpos para tal inclusão social? Compreender a corporalidade após falar da categoria trabalho é um esforço na intenção de localizar e especificar a partir de um fenômeno que é de escala mundial. Obviamente, entende-se que a subjetivação/corporalidade possui suas particularidades, e são reconhecidas as distintas possibilidades socioculturais de se viver, de ser em contexto brasileiro e latino-americano. São seres multiculturais. Seres individuais. Partem de si e das relações com os outros. São corpos materializados, que refletem a dinâmica transformadora interna em meio as relações externas. Esses corpos, localizados em uma estrutura social, que, por meio de sua superestrutura busca reproduzir e produzir silenciamento, também são resistência, subversão dos processos estruturais de acumulação.

Nesta seção é abordado o trabalho como atividade humana. Esta categoria dispõe da intenção ideal prévia para objetivar algo. No centro dessa categoria é possível encontrar o pôr teleológico, que possibilita a objetificação do sujeito no mundo, enquanto ação mediante o movimento cognitivo/corporal na busca de satisfazer alguma necessidade. Mesmo sem Marx e Engels terem objetivado analisar especificamente o corpo sob a categoria trabalho, esses pensadores trazem a relação do corpo para a mediação sujeito natureza/sociedade. Para exemplificar, pode-se retomar a citação em que Marx ([1867] 2013) fala sobre a relação do sujeito com a matéria natural, por incidir sobre a matéria “forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos” (p. 255).

Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, [1867] 2013, p. 255).

Nessa citação pode-se observar como Marx aborda a corporalidade na relação com a atividade laboral, ocorrendo um prolongamento do corpo humano e transformando-o. Nesse movimento de transformação do sujeito com o contexto que o circunda, há dois momentos: o primeiro é a objetividade encontrada, disposta pela realidade que o circunda, a realidade social, da qual,

deriva a necessidade de novos arranjos materiais, cognitivos e estruturais. Outro ponto é a capacidade do sujeito autodisciplinar-se, ou seja, de adaptar seus movimentos, comportamentos, para efetivar sua compreensão acerca do mundo. Esses, por sua vez, demandam a transformação do próprio ser humano, inclusive disposições corpóreas distintas da precedente. Assim, o corpo é central no processo do trabalho. O corpo não aparece como uma dimensão que isola o ser social do mundo, mas como elo que o inscreve como parte desse (PETO, 2015).

Para Marx ([1844] 2010), o ser social é um ser corpóreo, objetivo, vivo, dotado de forças naturais, que possui sensibilidade. Isso significa que o ser humano possui objetos efetivos, sensíveis enquanto objeto de seu ser. O movimento realizado pelo sujeito é sempre em relação a algo, na mediação com a natureza e em relação ao objeto, pois, “a manifestação de vida dos seres humanos é igual à sua relação com objetos efetivos” (PETO, 2015, p. 305). Pode-se atribuir à subjetivação, ao ser corporal, a ideia de relações e, na relação com as percepções que surgem com sua exteriorização no mundo, sua compreensão de possibilidades, necessidades e fragilidades. Nesse sentido, o caráter do ser social é o do ser em relação. Ser de experiência, linguagem, historicidade, de contextos que colocam limites, possibilidades e tensões. Corpo mediador, perceptivo e simbólico¹⁶.

O estudo do trabalho e a amplificação de seus resultados na subjetivação e na corporalidade surgem como possibilidades de considerar a formação da corporalidade humana pelo prisma do materialismo histórico-dialético. Seres humanos são constituídos e se organizam corporalmente por intermédio da criação dos meios de vida e por meio das atividades empregadas para satisfazer suas necessidades materiais, físicas e espirituais. Na perspectiva materialista histórica dialética, para que se possa compreender a forma, as circunstâncias, os procedimentos pelos quais os sujeitos produzem seus meios de vida, deve-se refletir previamente acerca da própria constituição

16 Os estudos sobre a ideia de corpo podem causar desconforto por se relacionar com análises das correntes pós-modernas e “pós-classista que se escondem na intensidade do corpo para fugir a questões exageradamente ‘globais’” (EAGLETON, 1993, p. 11). Nesse sentido, é possível guiar as reflexões acerca da corporalidade para as questões inerentes aos processos de transformação social, na busca de compreender a nossa realidade efetiva e do campo do objeto de estudo tanto coral em contexto latinoamericano.

dos meios de vida já encontrados por esses sujeitos. Sujeitos que produzem e se constituem a partir dos meios de produção já existentes.

Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar a sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também como o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 87).

O educador da dança criativa moderna Rudolf Laban, ao analisar trabalhadores de uma fábrica de cigarro em Londres no início do século XX, constatou que a estrutura de produção industrial, por meio de sua divisão de produção, organizava e direcionava determinados movimentos corporais distanciando de outras possibilidades de movimentos corporais – cognitivo –, até então inerentes no cotidiano desses trabalhadores (LABAN, 1990). Nessa nova organização do modo de produção, os trabalhadores, passam a reorganizar sua vida de outra maneira. Laban (1990) evidenciou, no período pré-industrial, que os trabalhadores possuíam uma vida de intenso movimento. Nas relações de produção, todo o corpo era empregado para a execução de diferentes tarefas em diversos momentos da vida e da produção.

Sabemos hoje que os hábitos dos trabalhadores modernos criam, com frequência, estados mentais prejudiciais, que nossa civilização está inevitavelmente destinada a sofrer, sem encontrar nenhuma forma de compensação. As compensações mais evidentes são, certamente, aqueles movimentos capazes de equilibrar a desastrosa influência dos hábitos dos movimentos desequilibrados que se originam nos métodos contemporâneos de trabalho (LABAN, 1990, p. 13).

Em sua análise, os trabalhadores do contexto industrial não só se especializam em uma determinada atividade, como em uma função específica dentro da própria atividade – divisão social do trabalho. Isso mostra que as mudanças da organização do trabalho trarão necessidades de reorganização

das estruturas da sociedade para a formação humana. A educação, a formação corporal, cognitiva, as relações com as artes, os espaços, as linguagens, ou seja, as estruturas da sociedade são organizadas e adequadas às demandas do capital. A formação humana do ponto dessa estrutura consiste em formar para um novo padrão de ser produtivo.

O corpo, enquanto materialidade do ser social, é o esquema subjetivo que, diante da percepção, da sensibilidade, promove a experiência via pensamento, e redefine a todo momento o ponto de vista acerca do mundo. É um corpo que se move para a satisfação das necessidades básicas e necessidades constituídas subjetivamente, que se move e se afeta diante do contexto histórico-cultural, mediante as brincadeiras, conceitos sobre infância, adolescência, afetividades, nas relações de classe, diante das atividades acerca do trabalho. É um corpo que se materializa e se condiciona no processo histórico do sujeito. Todo movimento corporal é ligado a um esquema motor¹⁷. Em qualquer intenção de movimento corporal encontram-se qualidades de movimento que revelam as atitudes interiores de uma pessoa em relação ao mundo concreto/abstrato.

Aqui, para abordar acerca de movimentação corporal, com o propósito de construir o reconhecimento e respeito à história de vida, de corpo, de cada sujeito, ou seja, da constituição histórico-sócio-cultural dos indivíduos inseridos em contextos específicos de relações de atividades, trabalho, classe social, gênero, enfim, das particularidades que formam o todo do ser social, é possível fazer uma aproximação do que Laban apresenta enquanto qualidades de movimento, que são os elementos/fatores inerentes em qualquer ação corporal.

Laban apresenta quatro fatores inerentes à qualidade de movimento: Peso, Tempo, Espaço e Fluxo¹⁸. Em qualquer ação humana encontram-se a

17 Os estudos acerca dos padrões motores manifestam-se com a intenção de entender o desenvolvimento cognitivo a partir do movimento. O desenvolvimento motor ocorre no decorrer da vida, principalmente na infância e caracteriza-se pela aquisição de um amplo espectro de habilidades motoras, que possibilita ao indivíduo um amplo domínio do seu corpo a diferentes movimentos corporais, possibilitando a locomoção pelo espaço de variadas formas com diferentes qualidades de movimentos e a manipular objetos e instrumentos diversos. Essas habilidades básicas são necessárias para a condução de rotinas diárias dos contextos sociais.

18 Para um estudo mais amplo acerca do trabalho de Rudolf Laban, acessar a dissertação de mestrado, produzida em 2017 na Universidade Federal do Paraná com o título *Processo Criativo e Movimento Corporal como Ferramentas Pedagógicas no Canto Coral Infantil* (GÓES, 2017).

convergência dessas quatro qualidades. Brevemente passando por estas qualidades: a qualidade *peso* refere-se à intenção. Ela é a sensação de força ou pressão exercida em um movimento, é um caráter ligado à vontade e ao sistema gravitacional, pode-se pensar em peso suave/leve, firme/forte (GÓES, 2017). A ideia de *tempo* diz acerca do ato de tomar decisões. Ela oscila entre as qualidades súbita – rápida ou sustentado – lento. O *espaço* é a maneira como se move em relação ao contexto que se está inserido. Está direcionado à intenção que o sujeito coloca no seu ambiente ao se mover. É a capacidade que afeta o foco do movimento, “por meio dessa focalização e consequente movimentação em direção à objetos e pessoas, as ações podem ser exploradas de diversas maneiras, percorrendo trajetos curvos, retilíneos, angulares, sinuosos, dentre outros” (GÓES, 2017, p. 44). O fluxo resulta do controle muscular como desdobramento normal do movimento, podendo ser mais ou menos controlado. Suas propriedades são evidenciadas como livre ou contida. A fluência do movimento para Laban (1978) é influenciada pela ordem em que são acionadas diferentes partes do corpo.

Para evidenciar como estas qualidades de movimento (peso, tempo, espaço e fluxo) são percebidas em uma ação qualquer, podemos compreender que o peso inerente ao corpo, ou parte dele, ou até mesmo na intenção de seu movimento, permanece suspenso ou conduzido a um determinado espaço. Neste movimento no espaço, existe um tempo com certo fluxo, que irá estabelecer as qualidades do movimento. Na proposta “Laban, olhar para estas propriedades do movimento, por meio de atividades que visam vivências conscientes dessas ações, pode acarretar o desenvolvimento de atenção, intenção e decisão” (GÓES, 2017, p. 44). O pensamento de Laban auxilia na compreensão das conexões das atitudes internas, mediante a objetivação do movimento corporal, tornado visível em atitude externa a relação do sujeito ao contexto em que está inserido. Perceber como os indivíduos se organizam e como são organizados corporalmente é buscar a compreensão de como espaços – localizados em processos históricos-socioculturais – promovem experiências cognitivas, corporais, portanto, sociais enquanto atividades corporais performativas.

Relações de classe, de acumulação¹⁹, de raça, de gênero, de conteúdo, de forma e de uma multiplicidade de outros aspectos da nossa estrutura social promovem relações corporais. Cabe ressaltar que essa percepção não conduz à ideia de corpo enquanto produto passivo de processos externos, e sim enquanto processo relativo às percepções, sensações, informações, pressões, moldando – mediante a experiência – a relação eu/outro.

Pensar o corpo na relação de trabalho, no qual o trabalhador vende sua força de trabalho para o capitalista, é reconhecer as estruturas que a sociedade dispõe para a constituição da corporalidade, direcionando corpos, especificando e moldando sua organização e disposição para que se possa realizar atividades específicas. Para que o capitalista possa se apropriar da força de trabalho do sujeito ocorre um propósito definido pelo capital para mobilizar os instintos animais, impulsos sexuais, dos afetos e das forças criadoras do sujeito. Para Harvey (2000) essa disposição significa submeter as forças humanas básicas à organização do mundo do trabalho, organização corporal, das tarefas, ritmos, espaços, disposições. A organização do mundo do trabalho organiza a sociedade, a política e a noção de Estado.

Nessa sociedade, as condições de existência, os condicionamentos e as limitações individuais submetem os indivíduos à divisão do trabalho e às relações de dependência em relação aos outros. Esse contexto promove a ideia de força produtiva enquanto independente e separadas dos próprios indivíduos. Diante das condições de trabalho surge a divisão das circunstâncias

19 No período histórico, onde se origina o capitalismo, Marx discute a ideia de acumulação com o termo acumulação primitiva. Em *O Capital*, livro I, capítulo XXIV, na “assim chamada acumulação primitiva” Marx realiza uma crítica sobre as ideias acerca da acumulação que eram tidas enquanto herança ou organização dos indivíduos para os processos de acumulação, neste pensamento, e por isso o tema “a assim chamada...” era construída a ideia de que os sujeitos tivessem acumulado capital e propriedade justamente por economizar, pensar no futuro. No entanto, Marx materializa o processo histórico evidenciando que esse processo tirou do trabalhador a possibilidades de prover seus meios de subsistências. Esse processo de expropriação dos mecanismos de trabalho e de terras ocorreu de forma violenta, direcionou para a constituição da propriedade privada capitalista, à aplicação consciente da ciência de tecnologias na produção, o desenvolvimento da divisão do trabalho e a transformação dos meios de trabalho em contextos que só poderiam trabalhar coletivamente. A assim chamada acumulação primitiva é a expropriação do trabalhador direto e a conversão dos meios de vida dos trabalhadores em capital. A produção desse trabalhador não está mais voltada para a sua vida, e sim para a valorização valores, da mercadoria. A expansão do capitalismo envolve o aprofundamento dessas expropriações, das conversões dos meios de vida em capital. Isto significa que a categoria acumulação não é apenas um processo histórico e sim um fenômeno em processo.

de trabalho e dos meios: ferramentas, materiais etc. Quanto mais se aperfeiçoam a divisão de trabalho e o aumento de acumulação, de expropriação, da espoliação²⁰ e da exploração, mais ocorre a fragmentação da relação sujeito/trabalho.

Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, e não do indivíduo “puro” no sentido dos ideólogos. Mas no decorrer do desenvolvimento histórico, e justamente devido à inevitável autonomização das relações sociais no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na vida de cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 64).

Por compreender que os indivíduos são a força real de trabalho, e que esse processo só ocorre mediante as trocas e nas conexões entre sujeitos, Marx e Engels ([1932] 2007) consideram este um processo disperso, desigual e que promove a oposição nas relações entre os sujeitos. Essas forças produtivas se apresentam aos indivíduos como independentes e separadas dos mesmos.

Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma força objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados. [...] De outro lado, confronta-se com essas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais essas forças se separam e que, por isso, privados de todo conteúdo real de vida, se tornaram indivíduos abstratos, mas que somente assim são colocados em condições de estabelecer relações uns com os outros *na qualidade de indivíduos*. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 72).

Assim, os indivíduos podem se apropriar da totalidade das forças produtivas, mas não alcançam sua autoatividade. O conjunto de intercâmbio material dos indivíduos diante da ideia de propriedade é entendida por Marx e Engels ([1932] 2007) enquanto poder de disposição da força alheia. Essa, por

²⁰ Espoliação significa privar o sujeito de algo de forma violenta, ilegítima. Esses mecanismos espoliativos negam o direito à posse. Ao passo que a ideia de exploração está direcionada aos procedimentos que buscam se apropriar do lucro, mediante a sujeição da posse e do domínio da propriedade privada.

sua vez, promove a divisão do trabalho. Marx e Engels ([1932] 2007), ao construir o processo histórico da propriedade, se direcionam ao conceito de família como a primeira forma de organização correspondente a propriedade. A aproximação entre propriedade e divisão de trabalho é vista como expressões idênticas, visto que a divisão do trabalho diz sobre a própria atividade, ao passo que a propriedade direciona ao produto da atividade.

Com a divisão do trabalho, na qual todas as contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativamente quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 36).

Aqui, é interessante compreender e refletir sobre a ideia de universalização do modo de produção e, conseqüentemente, de determinadas estruturas sociais. A universalização do domínio sobre a natureza e sobre outros sujeitos para a expansão de uma estrutura específica de produção acarreta interferências nas organizações de (outros) corpos, (outros) movimentos, disposições, determinando as estruturas de diferentes sociedades. Na divisão de trabalho é possível encontrar a contradição de interesses individuais e coletivos, interesses com os quais os indivíduos se relacionam mutuamente. Essas relações não são puramente representações idealizadas e, sim, interesses enquanto realidade, na dependência recíproca de indivíduos localizados na divisão do trabalho.

A divisão do trabalho na qual as contradições estão dadas é uma das principais forças da história. Ela se expressa mediante o controle da classe dominante, como divisão entre trabalho espiritual e material. Para Marx e Engels ([1932] 2007), a divisão do trabalho em espiritual e material pode entrar em contradição em três momentos: a força de produção, o estado social e a consciência produzem a realidade de que o trabalho e a posse, produção e consumo, pertençam a indivíduos diferentes. No interior dessa organização, o

processo social e cultural, e aqui em específico a cultura ocidentalizada, promove os pensadores da classe dominante, como seus criadores de conceitos.

É nesse movimento, enquanto classe dominante, que essa organização social necessita efetivar, sobre a sociedade, a constituição de ferramentas para atingir suas finalidades, apresentar seus interesses como necessidades comuns a todos os sujeitos da sociedade, fundamentando suas ideias, estruturas, organizações corporais e ideias de forma universalizada, legitimando-as enquanto únicas e universalmente válidas.

Para Marx e Engels ([1932] 2007), é justamente nessa contradição de interesse individual e coletivo que emerge a figura do Estado. O Estado, aparentemente desligado de interesses individuais e gerais, é apresentado enquanto autônomo e exteriorizado como essência de uma determinada comunidade. Mas o Estado é, sobretudo, fundamentado na base da realidade.

O Estado não é um poder imposto de fora da sociedade, tão pouco é a realidade da ideia moral, ele se caracteriza enquanto produto da sociedade em determinada etapa de desenvolvimento, no qual, corresponde a admissão de que a sociedade se envolveu em uma contradição indissolúvel consigo mesma. Se inseriu em contrários inconciliáveis, e ele é impotente para banir. Mas para que estes contrários, classes com interesses econômicos em conflitos, não se devorem, e levem a sociedade em uma luta infrutífera, tornou-se necessário um poder que aparentemente está acima da sociedade, que abarque o conflito e o mantenha dentro dos limites, da ordem. Este poder, nascido da sociedade, mas, que se coloca acima dela, nós chamamos de Estado. (ENGELS, 2002, p. 203).

Marx e Engels ([1932] 2007) compreendem o Estado como produto das contradições de classe, e observam que a figura do Estado é a prova de que as contradições de classe são inconciliáveis. Portanto, o Estado não concilia os conflitos das classes, ele é a expressão do antagonismo de uma classe sobre a outra. Ele legaliza a exploração do trabalho pelo capital, promove a constituição de corpos para estas práticas, pois “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material*

dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p.47).

Como já elucidado, as ações, ideias, movimentos dos indivíduos são expressões das relações de produção material. Relações materiais apreendidas como consciência. Estas mudanças do mundo do trabalho alteram a organização das estruturas da sociedade para a formação humana. Para exemplificar de forma breve, a relação entre Estado, modos de produção e relações de classe, para nossa subjetivação e constituição corporal, pode-se fazer uma aproximação do processo histórico do final do século XIX, em que, após a formação do capitalismo industrial na Europa, que ampliou a industrialização para outros continentes e promoveu à população um cenário caótico de miséria, fome, alastramento de doenças e crescimento da violência nos grandes centros, além da desigualdade social, este contexto exigiu dos trabalhadores fabris grandes jornadas de trabalho, o não direito ao descanso remunerado e a não remuneração satisfatória.

No começo do século XX²¹, como modelo de produção, o taylorismo²², fordismo²³, que depois passou para a reestruturação produtiva flexível ou toyotismo²⁴, acrescido a este cenário, o caos deixado pela Segunda Guerra Mundial e o esgotamento dos modelos sociais-econômicos da Europa promoveram a criação de um modelo de Estado chamado de Estado de bem-estar social. Este modelo buscou incluir os trabalhadores na economia, por compreender que trabalhadores não tinham acesso aos bens de consumo. Nessa estrutura, o Estado passou a assumir benefícios de ordem social, como saúde, educação pública, além de alguns benefícios para a classe

21 Considera-se que os modos de organização de produção taylorismo, fordismo e toyotismo possuem diferentes momentos e, a depender as condições objetivas da organização das forças produtivas, diferentes modos de organizar essas forças.

22 Nesta organização de produção ocorreu a serialização dos processos, fragmentando ao máximo o trabalho, o controle do tempo, o aumento das produtividades e o aumento dos salários, gerando grande nível de subordinação.

23 Este modelo veio para aprimorar o modelo de Taylor, visava alcançar maiores índices de produção: organização vertical, isto é, a indústria fabricava todos os processos desde o parafuso até o produto final, os produtos em massa eram iguais, a produção em grande escala, padronização de fabricação, ritmo de trabalho dinâmico, divisão do trabalho em pequenas tarefas.

24 Este modelo alterou o modelo de produção até então predominante, nele os funcionários passam a assumir tarefas diferentes, a organização do trabalho é horizontal, isto é, a indústria não produz mais todos os processos, ela terceiriza a produção dos materiais. A produção deixa de ser em massa e em larga escala, e passa a ser produzida diante as demandas de consumo. O crescimento ocorre pelo fluxo, a fábrica produz apenas o que será consumido.

trabalhadora, como férias, seguro-desemprego, aposentadoria, entre outros. Retornando à afirmação anterior de que o Estado surge enquanto relação das contradições de classes, o Estado de bem-estar social surge para ajudar o modelo de produção vigente, de contexto industrial, para auxiliar a fábrica a empregar um número maior de pessoas. A partir desse movimento, pode-se compreender essa organização pelo viés educacional, ao promover conteúdos e espaços para a racionalização de operações e serialização de atividades cognitivas associados a condicionamentos corporais.

As mudanças do mundo do trabalho reordenam as formas estruturais das sociedades. No movimento histórico de mudanças do mundo do trabalho encontram-se três fenômenos que coexistem enquanto manifestações deste universo: a mundialização da economia, isto é, a globalização²⁵, o neoliberalismo e a reestruturação produtiva. Para Harvey (2000), a globalização é um processo que possui um tipo específico de projeto político, no qual o capitalismo tem recorrido à reorganização geográfica (enquanto expansão ou intensificação) como solução parcial de sua crise. Importante evidenciar o aspecto da reorganização geográfica para a compreensão de que o capitalismo reconstrói um espaço de semelhanças à própria imagem, um espaço de produção de comunicações, transportes, infraestruturas organizações temporais, dos quais promovem a acumulação de capital em uma determinada fase de sua história (HARVEY, 2000).

O neoliberalismo é compreendido enquanto prática político-econômica que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido “liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio” (HARVEY, 2008, p. 12). Nesse sentido o Estado assume o papel de criar e manter uma estrutura institucional para essas práticas, pois, deve manter “as estruturas e funções militares, de defesa, da política e legais requeridas para garantir direitos de propriedades individuais e para assegurar, se necessário pela força, o funcionamento apropriado dos mercados” (HARVEY, 2008, p. 12).

25 A ideia de globalização surge enquanto expansão do capitalismo para produzir trabalhadores e expropriar esses trabalhadores para converter os meios de vida em capital.

As profundas reformas no aparelho do Estado e nas relações capital/trabalho são justificadas às noções de globalização, de Estado mínimo, de reengenharia, de reestruturação produtiva, para a ideia de sociedade pós-industrial. A forma que assume a globalização no fim de século XX tem uma especificidade que é, em sua essência, o desbloqueio dos limites sociais impostos ao capital pelas políticas de Estado de bem-estar social. É também, nesse sentido, uma revanche contra as conquistas sociais da classe trabalhadora. Para Frigotto (2003), o ideário da globalização, em sua aparente neutralidade, cumpre um papel ideológico de encobrir os processos de dominação e de desregulamentação do capital e, como consequência, a extraordinária ampliação do desemprego estrutural, trabalho precário e aumento da exclusão social.

Essas reformas vêm demarcadas por um sentido inverso às experiências do socialismo real e das políticas do Estado de bem-estar social do após a Segunda Guerra Mundial, lidas pelos intelectuais orgânicos do sistema capital como responsáveis por um desvio dos mecanismos naturais do mercado e, portanto, pela crise. Trata-se, então, de retomar os mecanismos de mercado aceitando e tendo como base a tese de Hayek (1987) de que as políticas sociais conduzem à escravidão e a liberdade do mercado à prosperidade. O documento produzido pelos representantes dos países do capitalismo central, conhecido como *Consenso de Washington*, balizou a doutrina do neoliberalismo ou neoconservadorismo que viria a orientar as reformas sociais nos anos de 1990. É neste cenário que emerge a noção de globalização carregada, ideologicamente, por um sentido positivo. (FRIGOTTO; CIAVATTA, 2003, p. 95).

Com essa breve contextualização, pode-se compreender que a classe dominante, quando tem à sua disposição os meios de produção material, também disponibilizará os meios de produção espiritual, organizando as estruturas da sociedade. As condições sob as quais as determinadas forças de produção se organizam são as condições estabelecidas por uma classe da sociedade. Essa condição serve de base à dominação de uma determinada classe, cuja produção de riquezas possui expressão prática e ideológica sob a forma de Estado.

Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão. Portanto, entre outras coisas que eles dominam, também como pensadores, como produtores ideais, em que, regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; por conseguinte, suas ideias são as ideias dominantes da época. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 47).

As ideias dominantes são abstrações que possuem cada vez mais a forma de universalidade²⁶, pois, para que possam dominar outros sujeitos, eles necessitam que suas expressões sejam ideias comuns a todos os membros da sociedade: “é obrigado a dar às suas ideias a forma de universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas.” (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 48). Importante refletir acerca destas universalizações de conceitos, corpos, subjetividades, que surgem enquanto ideias naturalizadas e organizam os indivíduos enquanto sociedade, enquanto seres conscientes. Estes, por sua vez, são produtos de um dado momento histórico, dos meios de produção e das relações de classe. Para compreender como o processo histórico se efetiva e atentar-se para as relações entre as classes e suas produções materiais, é preciso conceber cada período de sua constituição como resultado material. Essa relação não ocorre de maneira isolada, mas no processo histórico, como abordado anteriormente, em que cada geração recebe da geração passada organizações e disposições de forças produtivas, capitais. Todo esse engendramento promove qualidades subjetivas/corporais.

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores, portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 40).

26 Para Marx e Engels, a universalidade condiz a 6 pontos: 1) à classe dominante contra organizações sociais; 2) à promoção da concorrência ao mercado mundial; 3) para a grande quantidade de indivíduos à classe dominante; 4) para a promoção ilusória de um interesse comum; 5) ao equívoco promovido pelos ideólogos; e 6) à divisão do trabalho.

Importante atentar para a constituição histórica mundial de dominação e do processo de colonização enquanto processo de “destruição” de sociedades distintas e de povos originários para o desenvolvimento do capital e para o aprimoramento da divisão de trabalho em direção ao intercâmbio das diferentes nações, sob o domínio de países localizados no centro do capitalismo.

Na história, que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cujas opressão eles também representavam como um artilho do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como mercado mundial. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 40).

E aqui, quanto mais se ampliam os ambientes de atuação de uns sobre outros, maior a promoção da expropriação da força de trabalho, de subjetividades, organizações sociais, corporais. Isso mostra não apenas uma diferença quantitativa de processos, com os quais o indivíduo terá que lidar em seu cotidiano, mas também mudanças qualitativas de relacionamento, conduzindo a outras formas de organização cognitiva.

[...] tanto mais a história torna-se mundial, de modo que, por exemplo, se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um fato histórico mundial. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 40).

O movimento histórico mundial conduz à compreensão de que esse processo da totalidade social enquanto processos abstratos são reflexos de condições e ações materiais. A atividade da qual cada indivíduo faz parte, na medida em que se movimenta, produz e satisfaz suas necessidades e se objetiva neste mundo, promove a constituição e organização individual e social. A ideia de constituição de ser único, individual de auto constituição, que se estabelece nas relações entre indivíduos em conexão ao contexto social, econômico, cultural e histórico, não se dá no sentido único, em que os indivíduos fazem a si mesmos, mas na compreensão de que os indivíduos fazem uns aos outros, corpórea e subjetivamente. Nessa concepção, o

processo histórico não ocorre de maneira a dissolver como autoconsciência, pelo contrário, esse movimento objetiva determinadas produções materiais e relações estabelecidas historicamente entre indivíduos e natureza/sociedade. A relação que cada sociedade e geração recebe das organizações sociais anteriores, uma massa de forças produtivas em contextos próprios, gera movimentos específicos, aos quais, por meio da experiência, modificam as próprias condições de vida e proporcionam um determinado processo de desenvolvimento.

O corpo é a materialidade manifestada em qualidades de movimentos corpóreos, cognitivos, que enquanto manifestação histórica e em sua contínua transformação, dialoga e manifesta as condições sociais e materiais das quais transversa o próprio sujeito. Ele é a sua relação com a historicidade dos sujeitos e da organização social que o rodeia, experienciando em suas condições físicas, afetivas, as relações sociais, históricas, culturais e econômicas²⁷. As estruturas da sociedade promovem a organização geográfica, política e institucional, e legitimam conteúdos e formas para o processo de organização cognitivo/corporal, mediante espaços de atividade performática, de interação, de experiência, promovendo relações de cuidado, vigilância, opressão, produção, disciplina, resistência, subversões, entre outras perspectivas de compreensão da realidade material.

1.3 A relação sujeito/objeto: autorrealização e estranhamento

Como elucidado na seção anterior, o trabalho como mediador do sujeito com a natureza para a satisfação de suas necessidades físicas e espirituais também modifica a natureza do sujeito que o efetiva. A transformação interna do ser social está fundamentada no domínio consciente sobre si mesmo. A direção para a qual assume esse movimento está dada pelo pôr teleológico diante a objetividade encontrada na relação com a realidade concreta, e pela sua efetivação.

²⁷ Convém grifar as relações químicas que a indústria farmacêutica incide nos aspectos sociais, econômicos e culturais, proporcionando ao indivíduo relações com seu corpo e o seu entorno social.

Conforme apontado anteriormente, o sujeito, ao realizar o pôr teleológico na categoria trabalho, planeja antecipadamente cada um dos seus movimentos e constata continuamente, conscientemente, a realização do seu plano. Este, por sua vez, promove o domínio consciente do sujeito acerca de seu próprio corpo. Domínio que também se estende à consciência, aos hábitos, aos instintos e aos afetos, incorporando e tornando exigência elementar para sobreviver. Para Lukács ([1984] 2013), além de exigência, esses aspectos do desenvolvimento do ser social marcam profundamente as representações que a pessoa faz de si mesma, “uma vez que exige, para consigo mesmo, uma relação qualitativamente diferente, inteiramente heterogênea daquela que corresponde à condição animal, e uma vez que tais exigências são postas por todo tipo de trabalho” (p. 129). Com isso, não somente a finalidade existe na consciência antes da prática, mas a estrutura dinâmica do trabalho se estende a cada movimento do sujeito.

Foi apresentado também, em Marx e Engels, que a base do ser e da formação da consciência está na realidade concreta. É a materialidade enquanto base para o ser. Essa materialidade possui, no contexto de sociedade capitalista, relações de classe, de universalização de conceitos, comportamentos, pensamentos, e estão em movimento junto às complexas relações entre sujeito/sociedade. Materialidade que é inicialmente posta por aquilo que é exterior ao sujeito. Este, por sua vez, tem uma consciência sensível à exterioridade. O ser social objetiva e realiza movimentos recorrendo à atividade sensível denominada trabalho, promove por intermédio da atividade a autoprodução humana, a complexificação de sua própria consciência.

A autoatividade permite a compreensão consciente de um corpo, ela não apenas permite a compreensão, mas a constituição de um corpo especificamente humano. Corpo esse que é pertencente ao reino físico, o qual possui especificidades. Essas especificidades promovem a singularidade e colocam em movimento formas de sociabilidades de um novo tipo de ser. Lukács ([1984] 2013) compreende que independe “da consciência que o executor do trabalho tenha, ele nesse processo, produz a si mesmo como membro do gênero humano e, desse modo, o próprio gênero humano” (LUKÁCS, [1984] 2013 p. 155). A pessoa que realiza uma prática musical não

apenas produz e organiza sons efetivando a expressão musical, mas também, a partir do contexto no qual está inserida, dos conteúdos, formas, signos, ferramentas, fenômenos, materiais, disposições corporais, enfim, uma série de objetivações encontradas em determinado contexto que estão dispostos ao sujeito pelo movimento histórico-cultural, também o moldam enquanto sujeito, que está sempre em relação.

Apresenta-se aqui uma citação que poderia finalizar esta seção. Compreende-se esta passagem importante por sintetizar o pensamento que será empregado neste texto para a relação sujeito/objeto no processo de estranhamento do próprio sujeito/corpo na atividade. Marx (2013) aponta acerca do contexto da propriedade privada, em que o sujeito, por intermédio dos refinamentos de suas carências e dos seus meios de sobrevivência é distanciado das carências básicas do corpo biológico.

[...] Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém, infectada pelo mefítico [ar] pestilento da civilização, e que ele apenas habita muito precariamente, como um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso, se não pagar. Tem de pagar esta casa mortuária (MARX, [1844] 2010, p. 140).

Enquanto ser, em contexto de sociedade de trocas, os meios de sobrevivência deixam de existir para os sujeitos que não objetivam no contexto de produção de sociedade capitalista. O ser social não possui mais a necessidade de caçar para comer, de tecer para produzir um casaco, e suas carências físicas não são primárias diante da divisão social do trabalho na medida em que produz e refina suas carências e seus meios. Estes, por sua vez, degradam o sujeito conduzindo à miséria da subsistência da vida física diante sua atividade. Continua Marx:

A habitação-luz que Prometeu, em Ésquilo²⁸, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza animal cessa de ser, para o homem, uma carência. A imundice, esta corrupção, apodrecimento do homem, o fluxo de esgoto (isto compreendido à risca) da civilização torna-se um elemento vital. O completo abandono não natural, a natureza apodrecida, tornam-se seu elemento vital. Nenhum de seus sentidos existem mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal (MARX, [1844] 2010, p. 140).

A relação do sujeito com sua atividade em contexto de sociedade capitalista, diante das estruturas que são resultados do desenvolvimento da práxi humana, promove ao sujeito o aumento de suas carências e dos seus meios e, com isso, também propicia um ambiente no qual o sujeito se depara com meios, nos quais a carência do trabalhador é reduzida à subsistência da vida física. Sua atividade, então, é reduzida a movimentos mecânicos, serializados, abstratos.

Para compreender como ocorre o estranhamento do sujeito em sua efetivação no mundo, debruça-se, neste primeiro momento, na relação do pôr teleológico no contexto do complexo social. Sempre que se trabalha, há a incidência de uma ação na natureza, há uma objetivação humana. Ao objetivar algo, o sujeito exterioriza, imprime seus traços na atividade. Nessa relação, a objetivação predomina sobre a exteriorização. No entanto, a exteriorização não é redutível à objetificação. Quando se objetiva algo, o pensamento, ao ser exteriorizado, entra em confronto com o mundo objetivo. É a partir da compreensão das objetividades encontradas no meio que o sujeito objetivará sua exteriorização enquanto ser. Neste caso, novos conhecimentos, sensibilidades e habilidades são produzidas, e ocorre a transformação da própria natureza do sujeito. Assim, a exteriorização em Marx é o momento pelo qual, ao transformar a natureza, o indivíduo transforma sua própria natureza.

Conforme apresentado anteriormente, no trabalho, no mesmo momento em que o sujeito produz alguma coisa material, ele termina por produzir também sua própria subjetividade. Quando produz algum objeto, o sujeito imprime os traços de sua personalidade, o modo de fazer, suas

28 Ésquilo (c.526 – c.456 a. C.) foi dramaturgo grego criador da tragédia grega. Aqui Marx cita o personagem da mitologia Grega *Prometeu*, descrito por Ésquilo.

características, suas técnicas desenvolvidas. Ao materializar algo, os traços peculiares do indivíduo são exteriorizados na objetivação. Enquanto músico, regente, materializo, dou forma, seleciono conteúdos e reajo ao contexto e me expresso a partir de minha subjetividade em simultânea relação com o meio. Nesse sentido, imprimem-se os próprios traços de personalidade. No momento da ação, toda atividade do sujeito tem a dupla dimensão: produz alguma coisa objetiva no mundo, mas, ao produzir, o sujeito também se coloca para fora de si. Seus atos, comportamentos, também se tornam alguma coisa no mundo. Em todas as ações humanas – na arte, na ciência etc. –, sempre a dimensão da subjetividade guarda uma forte relação com a objetividade.

Não há como separar a atividade humana objetiva da vida vivida, da constituição da subjetividade. Um trabalhador, cujo contexto está reduzido a movimentos restritos, terá sua atividade resvalada também em sua subjetividade. O sujeito, diante da objetividade encontrada na realidade, pode se efetivar de formas distintas. A objetivação do sujeito pode implicar na construção de um desenvolvimento tecnológico, de uma ampliação de uma capacidade humana e, ao mesmo tempo, pode significar, do ponto de vista do desenvolvimento humano, aquilo que o indivíduo envolve sua subjetividade em seus atos.

O ser social, ao materializar e desenvolver as forças produtivas, promove o gênero, a sociabilidade, a legalidade social, que é produzida pelos próprios indivíduos pelos atos singulares. Esse movimento, posteriormente, passa a dominar os próprios indivíduos. Aqui encontram-se dois pontos: de um lado, os atos singulares criam sociabilidades – as leis que determinam a vida desses indivíduos –, e por outro, aquilo que é constituído incide sobre os próprios indivíduos. A dimensão do gênero é criada pelo conjunto dos atos das individualidades. Quando produzida, ela adquire uma objetividade, uma autonomia relativa sobre os indivíduos, que incide sobre as próprias individualidades.

Nesse sentido, o pôr teleológico, delineado até então na relação sujeito/objeto, em que o sujeito põe em movimento sua intenção, interfere na realidade concreta, objetiva algo, e a partir de sua objetivação, analisa, percebe, compreende e toma a decisão de qual ação empregar na realidade a

partir das alternativas encontradas na realidade concreta, que será compreendida enquanto complexidade inseparável entre ideal e realidade. Como já tratado na seção 1.1 *Trabalho: ontologia*, o pôr teleológico, quando assentado, propicia o surgimento da relação sujeito/objeto, em que o processo de objetivação, enquanto materialização de uma ideia em um objeto/fenômeno, é exteriorizado pelo sujeito na relação dialética entre realidade/ideia. Tal aspecto de distanciamento cria uma base, propiciando o desenvolvimento da linguagem. A linguagem aparece quase como um órgão semi-autônomo, com potencial de ação sobre os sujeitos:

Desse modo, a reprodução realizada através do signo linguístico se separa dos objetos designados por ele e, por conseguinte, também do sujeito que o expressa, tornando-se expressão intelectual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser aplicados de maneira similar por sujeitos inteiramente diferentes em contextos inteiramente diferentes (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 127).

Essa comunicação surge enquanto necessidade de dizer algo, comunicar algo que é determinante. O sujeito sempre se comunica acerca de algo que é determinado, extraído de sua existência imediata. Para Engels (LUKÁCS, [1984] 2013), essa comunicação possui um duplo sentido, pois por um lado a realidade surge enquanto objeto que existe de maneira independente, diante do contexto e, por outro, ocorre um movimento para detalhar cada vez mais a concretude do objeto, promovendo um distanciamento ainda maior entre sujeito/objeto.

A reprodução efetivada por intermédio dos signos linguísticos se distancia dos objetos identificados pelo sujeito, assim como do sujeito que o expressa. Essa realização se materializa enquanto expressão intelectual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, e podem ser expressos por sujeitos distintos, em contextos diversos. O pôr sincrônico do sujeito e do objeto, através da linguagem e do trabalho – que também é decorrente deste processo –, promove o afastamento do sujeito da concretude do conceito do objeto de forma mútua. Dessa maneira, ocorre a compreensão acerca do objeto.

O distanciamento que ocorre entre sujeito/objeto alcança uma distinção que sempre está em movimento. Como pontua Lukács ([1984] 2013), mesmo

no ato laborativo mais simples ocorre a dialética entre fim e meio. Uma relação imediata e mediada. Isso ocorre pelo fato de que toda satisfação de uma necessidade – que é promovida pelo trabalho –, é, por sua natureza, uma satisfação mediada. E a produção efetivada pelo sujeito passa a ser uma nova imediatidade que não é mais natural. O trabalho, portanto, promove séries de mediações entre o sujeito e o fim imediato.

Com a realidade acerca das finalidades mediadas e imediatas, surge o distanciamento que, por intermédio da linguagem, possibilita o distanciamento intelectual dos objetos. A linguagem é expressão e patrimônio de uma sociedade acerca do distanciamento real que surge no trabalho. Posto isso, o pensamento de Lukács ([1984] 2013) se desloca para a gênese do fenômeno liberdade, encontrado na atividade laboral. A partir da estrutura metodológica empregada na categoria trabalho – com o intuito de evidenciar a estrutura originária que se constitui no ponto de partida para as formas posteriores, e possibilitar a compreensão das diferenças qualitativas do fenômeno aos quais se apresentam de forma inevitável e modificam a estrutura originária do fenômeno –, Lukács estabelece o conceito de liberdade na centralidade da categoria trabalho, enquanto ato da consciência que dá origem a um novo ser posto pelo sujeito.

Na base da realidade concreta do fenômeno da liberdade, encontra-se o fundamento de uma decisão concreta entre possibilidades concretas e em um querer transformar a realidade. O conceito de liberdade enquanto característica do sujeito que vive na sociedade e age socialmente jamais se encontra sem determinação. Para refletir sobre esse ponto, é possível aproximar-se do fato de que até na ação mais simples aparecem certos pontos de entrelaçamento, dos quais as decisões se delineiam para um caminho em vez de outro. Essa situação pode acarretar espaços limitados para decisões ou ações. Outro aspecto da existência objetiva dos pontos de entrelaçamento na cadeia das decisões é o desconhecimento sobre as consequências ou parte das consequências na determinidade da alternativa:

Essa estrutura reside, até certo grau, em toda alternativa; no entanto, sua constituição quantitativa acaba por retroagir qualitativamente sobre a própria alternativa. É fácil ver como a própria vida cotidiana coloca ininterruptamente alternativas que aparecem de forma inesperada e, com frequência, têm que ser respondidas de imediato sob pena de ruína; uma determinação essencial da própria alternativa consiste em que a decisão deve ser tomada sem que se conheçam a maioria dos componentes, a situação, as consequências etc. No entanto, mesmo assim permanece contido um mínimo de liberdade na decisão; também nesse caso – como caso-limite – trata-se sempre de uma alternativa, e não de um fato natural determinado por uma causalidade puramente espontânea. (LUKÁCS, [1984] 2013, p.139).

A análise acerca do fenômeno da liberdade na categoria trabalho indica que quanto mais apropriado o conhecimento acerca das alternativas, dos objetos que o sujeito adquire a respeito dos nexos causais de cada momento, maior será a sua possibilidade de alternativas para que possa realizar determinados movimentos sobre a matéria. Uma vez que o trabalho tem o seu fim concreto e precisamente delineado no pensamento, as alternativas encontradas pelo sujeito correspondem muitas vezes a finalidades imprecisas. O sujeito que põe as alternativas na relação sua com a realidade é determinado apenas pelas suas necessidades e pelos conhecimentos que possui acerca dos dados naturais do seu objeto. Portanto, o conhecimento objetivo acerca dos procedimentos, do objeto, é relevante para o êxito da atividade. Neste sentido, Lukács define o conteúdo da liberdade da seguinte forma: “quanto maior for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 140).

Como bem menciona Engels, em seu livro *Anti-Dühring*, “a liberdade não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins” (ENGELS, [1878] 2015, p. 145). O pensamento de Engels se aproxima do que havia sido mencionado anteriormente acerca da dualidade entre corpo e consciência, uma vez que a liberdade vale como referência às leis da natureza externa e àquelas

que regulam a existência corporal e espiritual. A dualidade que aparece enquanto autônoma, a princípio, não é separada na realidade. A liberdade consiste, portanto, “no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza exterior baseado no conhecimento das necessidades naturais; desse modo, é necessariamente um produto do desenvolvimento histórico” (ENGELS, [1878] 2015, p. 146).

Lukács faz um breve apontamento sobre o pensamento de Engels acerca da liberdade. Engels compreende a liberdade enquanto movimento livre sobre a matéria, acerca do conhecimento de causa e da capacidade de tomar decisões. Conforme aborda Lukács, a partir de Engels ([1984] 2013), “em consequência, liberdade da vontade nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa” (p. 148). Para Lukács, essa compreensão evidencia uma problemática ao pensamento de Engels, quando a liberdade é compreendida enquanto capacidade de decidir com conhecimento de causa. O problema para Lukács reside em conhecer para onde está a intenção do conhecimento de causa, e não unicamente ter a capacidade de decidir com conhecimento de causa. Isso significa que o fim, a intenção, deve ser buscado na relação com a realidade, uma vez que o desenvolvimento superior da compreensão possibilitada mediante o trabalho pode vir a ser uma apreensão do mundo ou uma manipulação de conhecimento.

Cremos, pois, que a tradicional definição da liberdade como necessidade reconhecida deve ser entendida deste modo: o movimento livre na matéria – referimo-nos aqui apenas ao trabalho – só é possível quando a realidade em questão é corretamente conhecida sob todas as formas que assumem as categorias modais e é corretamente convertida em práxis (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 147).

Todo esse movimento nos evidencia a dualidade do complexo social, uma vez que toda decisão diante das alternativas constitui em uma determinidade e liberdade de seus componentes dinâmicos. A liberdade é diretamente determinada pela própria necessidade e mediada por relações sociais que produzem a sua qualidade e efetivação. O pensamento acerca do fenômeno da liberdade a partir da categoria trabalho aqui descrita evidencia o seu campo no interior de um complexo social concreto. Essa análise realizada

por Lukács conduz à compreensão de que a alternativa é, em sua essência, ontológica, resultado de um contexto concreto. Ela representa um determinado campo de decisões inserido em um complexo social. Essa análise realizada por Lukács é empregada para questionar o lugar que a liberdade é direcionada para o âmbito de um processo lógico e abstrato.

Para exemplificar a indissolúvel relação entre liberdade e determinidade no trabalho, Lukács ([1984] 2013) afirma que na atividade o sujeito se depara com a realidade na qual está inserido. Realidade essa de possíveis disposições corporais, relações sociais, demandas, intenções; “devendo ser lembrado que a realidade nunca deve ser entendida apenas como uma das categorias modais, mas como quintessência ontológica da totalidade real destas” ([1984] 2013, p. 145). Assim, encontramos nas conexões mais gerais em relação às respectivas legalidades concretas um caráter de intenção do sujeito, com a expressão “se... *então*” histórico-social.

A realidade do sujeito, as circunstâncias materiais, as espirituais e as possibilidades não esgotam a necessidade de determinados nexos, promovendo oportunidades, pois o pôr teleológico pressupõe que o sujeito saiba as conexões necessárias, o reconhecimento do objeto para as finalidades adequadas. Esse reconhecimento da realidade, do objeto, permite ao sujeito transformar essas possibilidades que estão inerentes no objeto em questão, em realidade.

Somente mediante o trabalho esses movimentos se transformam de meras possibilidades em habilidades que, num desenvolvimento contínuo, permitem que possibilidades sempre novas amadureçam no homem até converterem-se em realidade (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 146).

Assim, o pôr teleológico está voltado para a realidade. Sua efetivação não é apenas uma objetivação, enquanto resultado real do sujeito exteriorizado no trabalho com a própria realidade, mas também é o ontologicamente novo do ser social em contraposição ao tornar-se outro dos objetos em relação (LUKÁCS, [1984] 2013).

Antes de aprofundar o conceito de liberdade encontrado na gênese da categoria trabalho, é necessário compreender como o pôr teleológico se efetiva

em sua complexidade nas estruturas da sociedade. No decorrer da história da práxis humana ocorrem mudanças qualitativas, que possuem sua essência na estrutura originária do trabalho. O pôr teleológico, descrito até então na relação sujeito/natureza, em que o sujeito põe em movimento pores teleológicos direcionados exclusivamente à transformação da matéria, será delineado de forma complexa no decorrer do desenvolvimento das práxis humanas. Os pores teleológicos, ao serem postos na realidade objetiva, ao tornarem causalidades postas, promovem outra relação sujeito/realidade. Essa nova qualidade de efetivação no mundo real desloca o ser social para a centralidade do objeto de um pôr teleológico. Tal mudança qualitativa se evidencia no modo de comportamento, na própria interioridade do sujeito. Portanto, esse direcionamento do trabalho para intenções sociais deixa de ser exclusivo à natureza, e, com isso, ocorre o distanciamento da base natural do ser social.

O sujeito que age, encontra diante de si uma segunda natureza. Ao efetivar uma série de sequências causais, estas, por sua vez, se movem de forma independente dos propósitos posto pelo sujeito. Mudanças qualitativas que conduziram para o momento predominante em que a transformação da natureza não são mais o objeto de finalidade. Agora, a transformação está orientada à transformação dos indivíduos. Para que o trabalho chegue ao resultado, para que isso funcione, são necessários pores teleológicos de outro tipo, cuja finalidade e objetivo são orientar o comportamento do outro.

A diferença entre o pôr teleológico primário – encontrado na forma mais simples de trabalho – e o pôr teleológico secundário – encontrado na complexidade do trabalho – está no fato de que o pôr teleológico coloca em movimento indefinitivo não uma cadeia causal, mas um novo por teleológico. Ao trabalhar, o sujeito mobiliza cadeias causais. Em seu cotidiano, os pores teleológicos, o objetivo e o objeto são outro por teleológico. Assim, o objeto desse pôr já não é algo puramente natural, como encontrado no pôr primário, mas, é a consciência de um grupo social.

Quanto mais ocorre a complexidade das relações sociais, tanto mais serão as mediações necessárias para manter o processo de produção. Dentro dessa disposição, no contexto da sociedade, das práticas sociais, a atividade não apenas lida com situações, com causalidades naturais, mas também com

causalidades que são abstrações e realidades sociais. Nesse sentido, os pores teleológicos encontrados na atividade econômica, abstrata, não são apenas o resultado do trabalho. Os atos teleológicos têm como objeto modificar e intervir no comportamento de outras pessoas. Esses pores práticos, mediados de forma bastante complexa, produzidos pela divisão do trabalho, possuem um caráter causal-teleológico diferente na atividade simples do trabalho.

Nesse caso, o “material” do pôr do fim é o homem, do qual se pretende que ele tome uma decisão alternativa; a rejeição da decisão desejada tem, por isso, uma estrutura ontológica diferente daquela do material natural do trabalho, na qual só entra em cogitação uma apreensão correta ou incorreta de conexões ontológicas da natureza; o “material” é qualitativamente mais oscilante, mais “suave”, mais imprevisível, do que era naquele caso. Quanto mais mediados forem tais pores quando se deparam com o trabalho visado no final, tanto mais claramente se evidencia esse seu caráter (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 358).

Os fins são realizados com a intenção de influenciar outras pessoas para que elas possam efetivar o trabalho desejado pela pessoa que o propõe. Dizem respeito a outro tipo de objetividade. O objeto sobre o qual recaem os pores teleológicos é o comportamento humano. É como o outro pensa. Como o outro se comporta.

As relações de pores teleológicos sempre estão inseridas em complexos sociais contraditórios. Neste constante movimento, o sujeito desempenha a função de estabelecer se sua ação é adequada ou não, diante das alternativas encontradas na realidade concreta, para a realização de um fim. Podem-se conhecer as circunstâncias nas quais os sujeitos agem, mas não é possível conhecer todas as circunstâncias. Não se pode conhecer a realidade em sua totalidade, apenas saber se houve um acerto ou um erro após a efetivação.

[...] no trabalho trata-se ainda apenas de uma simples questão de finalidade; ele pode ter sucesso, pode produzir valores de uso, algo de útil, somente na medida em que se completa, durante o processo de trabalho, esse permanente autocontrole do sujeito; e isso vale também para qualquer outro pôr prático de um fim. [...] (LUKÁCS, [1984] 2013 p. 155).

No contexto social, a relação econômica possui uma base de alternativa. Essa alternativa se modifica diante da complexidade da sociedade, pois, “quanto mais desenvolvida a economia (...) tanto mais complexa se torna essa alternativa, tanto mais irrevogável se torna a casualidade, a relação heterogênea entre compra e venda” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 363). A divisão social do trabalho se efetiva enquanto um organismo natural e espontâneo. Para o trabalhador, seu movimento é delineado de forma unilateral diante das necessidades multifacetadas. Nesse sentido, para o produtor singular, sua produção é resultado de pores teleológicos diante da necessidade social a ser satisfeita, e em relação aos trabalhos que são socialmente necessários à produção.

Os complexos de representações, enquanto pensamento, ideia, determinando os pores teleológicos, promovem o momento de iniciativa – relação dialética com a realidade – e formulam os critérios da realizabilidade. Esse momento não suprime a legalidade objetiva. Os pores teleológico irão pôr cadeias causais reais.

O trabalho, o processo teleológico que o constitui, está inserido em uma complexidade que, segundo Lukács ([1984] 2013), é inseparável. Não são dois atos autônomos: um ideal e outro material. Esses dois momentos, por mais que tenham vínculo e que possam preservar sua essência, encaminham “a possibilidade do ser de cada ato, que só pode ser isolado no pensamento, está ligada por necessidade ontológica ao ser do outro” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 356). A ideia não existe separada do mundo objetivo. É na objetivação que o pôr teleológico se efetiva. No entanto, Lukács ([1984] 2013) observa que:

a cadeia causal peculiar que perfaz a parte material do trabalho, a qual é posta teleologicamente em movimento, não tem como surgir por si mesma, a partir da causalidade do ser natural agindo por conta própria, embora nela possam se tornar ativos exclusivamente momentos causais naturais, existentes em si (p. 356).

Mesmo que seja possível compreender as particularidades no pensamento, na realidade esse fato não está dado, uma vez que está ligado à necessidade ontológica ao ser do outro. Isso acontece na complexidade inseparável entre material e ideal. Toda a esfera econômica é uma dialética à determinação da reflexão que se constitui e se determina entre real e ideal. A própria categoria trabalho é histórica,

Por essa razão, Marx chamou a atenção, por um lado, para o fato de que determinadas categorias simples, por exemplo trabalho concreto como produtor de valores de uso, necessariamente estão presentes em toda formação, mas, por outro lado, ele mostrou igualmente que as relações das categorias umas com as outras, suas funções no processo global, não só estão sujeitas a uma mudança histórica, mas que esta também é constituída de tal forma que só num estágio mais avançado lhes designa o lugar que lhes é apropriado na totalidade do processo e que elas só podem adquirir mediante a constituição que lhes é apropriada; assim, o dinheiro já existiu em sociedades relativamente primitivas, mas só no capitalismo veio a assumir a função correspondente à sua essência no processo global, assim o trabalho é uma categoria muito antiga, mas, compreendida nessa simplicidade economicamente pura, ele é “uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa simples abstração”. Essa historicidade das categorias econômicas em seu efeito sobre sua constituição e estrutura, sua dinâmica e seu modo de agir elimina da esfera econômica corretamente concebida em termos ontológicos todas as reificações que o pensamento burguesamente fetichizado introduz nela (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 361).

As categorias não estão dadas desde a criação do universo. Algumas categorias aparecem em determinados processos históricos. O trabalho é uma categoria muito antiga, compreendida nessa simplicidade economicamente pura, uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa abstração. Essa estrutura que ganha expressão na polaridade dialética ideia/realidade, impregnada por relações econômicas, exerce influência decisiva sobre conteúdos, formas, fenômenos de suas realizações. Como Lukács ([1984] 2013) bem expressa, este é “um processo histórico levado a cabo pelos próprios homens que dele participam, o que constitui a sua própria

história, a história feita por eles mesmos” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 365). No fundamento material acerca da economia surge o copertencimento dialético das atividades humanas, desencadeadas de forma ideal, e as legalidades materialmente econômicas que delas se originam.

Como anteriormente posto, a causalidade sem o pôr teleológico influencia a dinâmica do ser natural, ao passo que a causalidade com teleologia é a característica ontológica do ser social. No ser social não existe nenhuma teleologia enquanto categoria que seja desprovida de uma causalidade que a realize. Entretanto, os eventos que envolvem o ser social são resultados de cadeias causais postas teleologicamente em movimento.

Naturalmente, há eventos causais não postos teleologicamente, como tempestade, terremoto, vento, entre outros. Esses promovem grande alcance no ser social concreto, tanto positivo, como negativo. Por exemplo, quando um pescador, em seu barco a vela em alto-mar, se depara com a força do vento em distintas direções, e este, por sua vez direciona a força da natureza e adapta a estrutura de seu barco para aproveitar a força do vento à direção para a qual deseja navegar, mostra que o domínio sobre a natureza, “a origem teleológica posta dos ventos e das objetividades perfaz o ontologicamente específico do ser social” (LUKÁCS, [1984] 2013, 366). A concretização ontológica da interrelação ideal/real, na objetividade descrita nesse exemplo, é que o que se defronta com a causalidade natural não é mais um por teleológico humano, mas o ser social composto de atividades humanas e posto em movimento por – e com – elas.

A possibilidade de realização da troca de mercadorias é um processo que se efetua diretamente no terreno do ser social, sendo que o fundamento irrevogável naturalmente é constituído – não importando o quanto seja mediado – pelo impacto teleológico sobre a causalidade natural; isso, porém, de modo algum suprime o caráter essencialmente social do intercâmbio de mercadorias, a índole social de suas categorias (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 367).

O momento no qual o sujeito efetiva sua atividade e põe em movimento o pôr teleológico, em diálogo com a economia, propicia a ele o contato com a

totalidade do ser social. Quanto mais for mediado economicamente – e, com o passar do tempo, das relações, do desenvolvimento de mediações e ferramentas –, a relação sujeito/objeto será ainda mais mediada. Assim, o que se encontra no momento ideal, é o momento real. É o caráter social, que possui as bases ancoradas pelas mediações e promove possibilidades de alternativas reais e concretas para o processo ideal.

Naturalmente a decisão alternativa dos homens não se detém no nível do simples trabalho, pois pudemos ver justamente que os pores teleológicos que não servem ao metabolismo com a natureza, mas estão direcionados para a consciência de outras pessoas, revelam nesse tocante a mesma estrutura e dinâmica (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 372).

Nesse sentido, as decisões alternativas encontradas no trabalho simples continuam funcionando como fundamento geral nas complexidades manifestadas pela divisão social do trabalho. Como já visto anteriormente, na gênese do trabalho encontra-se a relação entre liberdade e necessidade, que possui sua forma germinal na categoria trabalho, entretanto, as disposições de relações de pores teleológicos passam a não ser mais a relação sujeito/objeto natural, e sim, relações de pores teleológicos e causalidades sociais. Essa disposição social promove e concretiza outras particularidades entre liberdade e pôr fim em algo.

Como anteriormente sinalizado, o antagonismo entre a não liberdade e liberdade absoluta não existe no âmbito do ser social. Essa disposição existe diante dos estágios de desenvolvimento da práxis humana, elas são dialeticamente determinadas, sociais e históricas. Marx já expôs, ao tratar sobre o ser humano, que não existe nenhum ato humano que não tenha por base uma alternativa. Entretanto, é necessário pontuar que a ideia de liberdade, ao ser delineada por pores teleológicos sociais, também promove entidades que não efetivam ou não disponibilizam ao sujeito a escolha entre alternativas. Essas alternativas que são encontradas no complexo das relações sociais, no percurso do desenvolvimento da práxis humana, dispõem de sujeitos que produzem, desenvolvem e problematizam questões do plano social mediante as alternativas encontradas. Essas alternativas, por sua vez,

são ancoradas no plano da realidade, possuem suas condições, exigências, se materializando em distintos fenômenos, com distintas formas e conteúdos. Esse delineamento possibilita que as intenções dos pores teleológicos, encontradas nas causalidades, se distanciem da pessoa que o propõe. Assim, os traços ontológicos do ser social são construídos em cima de pores teleológicos da práxis humana.

Conforme posto, os nexos encontrados nas causas existem independentemente do sujeito. No entanto, quando o sujeito põe em movimento um pôr teleológico, ele se depara com causalidades determinantes. A interrelação ideia/realidade, pôr teleológico e selecionar os meios que em um primeiro momento está na relação sujeito/objeto, ao ser posta em movimento, propicia uma análise imediata da realidade. Essa realidade posta, materializada em um novo objeto, ação, comportamento é a determinante para uma análise retrospectiva. Com isso, o pôr fim em algo possui sua gênese nas funções sociais que são concretas.

A realidade na qual o sujeito se efetiva é compreendida e conduzida diante de suas necessidades universais, em sua totalidade do ser social, como também por desejos particulares e satisfações que são concretas. É diante das circunstâncias com as quais o sujeito se depara que encontramos os meios e possibilidades que são socialmente disponíveis para que o sujeito possa pôr fim em algo. Portanto, é perante as possibilidades e limitações que fazem parte das circunstâncias concretas que o sujeito atua no mundo.

Aqui surge uma particularidade sobre a possibilidade de tomar decisões no cotidiano. Quando o planejamento ideal, encontrado no pôr teleológico, que possui uma série de soluções dentro de um campo de ação concreto do planejamento global, se depara com o cotidiano, a função de valorar, decidir e escolher pode nem sempre ser apresentada para as pessoas, uma vez que as operações singulares, que foram de certa forma aprovadas no decorrer da história do desenvolvimento das forças produtivas, passam a ser fixadas enquanto reflexos, condicionamentos e tornam-se inconscientes²⁹. Esse fato não anula o processo causal enquanto efeito do pôr teleológico. O que

29 Como bem ressalta Lukács (2013), elas são inconscientes do ponto de vista genético, mas de certa forma, todo reflexo condicionado em algum momento foi objeto de decisões alternativas.

ocorre é que o processo causal é posto em movimento não por um pôr teleológico, mas por vários pores, nos quais as decisões singulares da realização promovem diferenças, melhorias ou pioram ininterruptamente. Como bem pontua Lukács ([1984] 2013) nesta passagem: “pode-se até ter previamente uma intenção geral, que se quer alcançar com o auxílio do diálogo, mas cada frase dita, seu efeito ou a ausência de efeito, a réplica, eventualmente o silêncio do interlocutor etc. produzem forçosamente uma série de novas decisões alternativas” (p. 371).

A relação de liberdade é encontrada no desenvolvimento social da práxis humana, na qual é evidenciada em sua concretude, em formas e conteúdos com distintas estruturas. Assim, a pluralidade com a qual o sujeito se depara no plano real/ideal ocorre em decorrência de diferentes corporificações, as quais se deslocam de uma para outra, mesmo não fundindo em relação de liberdade enquanto unidade total. As alternativas dentre as quais o sujeito analisa e compreende qual melhor, ou adequada a ser empregado, passam pela relação de valorar algo. Sua efetivação no mundo, as transformações e resultados no mundo objetivo são sempre medidos no processo social de reprodução, no decurso e no resultado de sua atividade.

A valoração do sujeito possui caráter objetivo, “e o desenvolvimento social consiste justamente em que, na práxis, o objetivamente valioso tendencialmente se impõe” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 374). O fenômeno da liberdade, no qual encontram-se as alternativas no trabalho, promoverá o movimento ao ato, as objetivações, propiciando a transformação da realidade do sujeito. Essa transformação não é uma simples transformação espontânea. Quando o sujeito objetiva algo, ele produz o novo, imprime uma nova realidade concreta e objetiva uma mudança no objeto de um pôr humano.

Pôde-se ver, até aqui, como a relação sujeito/objeto ocorre por intermédio da categoria trabalho. Foi abordado também como o pôr teleológico, em sua manifestação primária, na relação sujeito/natureza, se delineia em pôr teleológico secundário junto às práticas sociais, impulsionando o distanciamento do sujeito de sua base natural. O pensamento de Lukács auxilia com a compreensão do objeto de pesquisa acerca do desenvolvimento do ser social, e as práticas resultantes dessa relação sujeito/sociedade são

apresentadas, muitas vezes, por realidades abstratas enquanto demandas sociais. Isso permite considerar o seguinte ponto: para que os sujeitos possam realizar uma ação na realidade, o seu comportamento, isto é, a realidade social do comportamento ao qual o sujeito se organiza, depende das possíveis compreensões que ele possui acerca do mundo, para então decidir diante dos valores emergentes do desenvolvimento social ao qual se encontra. Diante dessa possibilidade de decidir sobre – e a partir da – realidade concreta, há o direcionamento de como o sujeito se relaciona com a manutenção, a duração, ou até o distanciamento desses valores. Importante aqui não cair em termos subjetivistas à compreensão de que as decisões são apenas subjetivas ou reflexos subjetivos dos processos objetivos. Esse é um fenômeno social. É considerável a compreensão de que as valorações que fazem parte do processo histórico de constituição do sujeito, e que são fundamentais para tomada de decisões, estão ancoradas na objetividade social. Assim, o ser social atua de forma objetiva no mundo.

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivadas e efetivadas como objetos estranhos mediante a sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também de ser *objetiva*. **O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não tivesse posto em sua determinação essencial.** Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (MARX, [1844] 2010, p. 126/127, *grifo nosso*).

Essa força natural e vital encontrada no ser existe enquanto capacidades e possibilidades. No entanto, o ser também sofre limitações e dependências que são objetos de suas pulsões que existem fora do sujeito, pois, “que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos sensíveis efetivos” (MARX, [1844] 2010, p. 127). Sujeito que é objetivo, sensível, que possui fora de si

objetos efetivos e sensíveis, como também o é, objeto e sentido para um terceiro. Ser que é corpóreo, que se relaciona com o mundo que o cerca – natureza e sociedade –, e em específico as relações de produção capitalista. Essa organização social, mediante sua estrutura de produção e reprodução, disponibilizará relações de produção, nas quais os produtos do trabalho não são mais compreendidos em sua totalidade. Os sujeitos estão inseridos em um contexto de produção, no qual o trabalho e o resultado dessa atividade passam a ser estranhos a si mesmos. Esse contexto determina as objetividades, essas podendo atuar de forma objetiva. O sujeito não cria mais a partir de sua “atividade pura”. Produz objetos, mas ele próprio é posto por objetos. Em vista disso, a efetivação no mundo mediante a produção, que é objetiva, não passa de uma confirmação acerca da atividade objetiva na qual os sujeitos estão inseridos.

Marx, ao considerar a linguagem e as leis da economia a partir da propriedade privada, compreende que o trabalhador, diante da divisão social do trabalho, da relação de capital/terra, da concorrência, do valor de troca, declina para a condição de mercadoria. O resultado necessário da concorrência é o acúmulo de capital em poucas mãos, o que direciona o trabalhador à condição de mais miserável mercadoria, pois “a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e à grandeza de sua produção” (MARX, [1844] 2010, p. 79). Essa disposição da organização social promove a divisão da sociedade em duas classes, a dos proprietários e a dos trabalhadores; obviamente considerando a pluralidade e as distinções inseridas nesses dois grupos.

A interconexão entre propriedade privada, divisão do trabalho, troca, concorrência, monopólio, valor e desvalorização do sujeito propicia o estranhamento do sujeito com o sistema dinheiro. Nesse contexto, Marx expõe que quanto mais o trabalhador produz, mais se torna pobre. É na valorização do mundo das coisas que ocorre a desvalorização direta do mundo dos seres humanos, “o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria” (MARX, [1844] 2010, p. 80).

No modo de produção capitalista, o trabalhador produz e objetifica algo. Esse produto se torna estranho ao trabalhador e passa a ter um poder

independente ao sujeito. Como já apontado ao longo desta tese, ao produzir, o sujeito não apenas produz objeto, mercadoria, mas, produz a si mesmo, como também a si próprio como mercadoria (MARX, [1844] 2010). Com isso, a organização corporal, cognitiva, nos moldes da sociedade capitalista – que segue possíveis caminhos distintos – molda os indivíduos enquanto sociedade, orientando a uma possível unidade de desenvolvimento de subjetividade, corpo, sujeito enquanto mercadoria, valor de troca e valor de força de trabalho.

Sabe-se que a objetivação do sujeito ocorre por intermédio de pores teleológicos no diálogo com realidades concretas. Essas são delineadas a partir de demandas sociais e individuais, que possuem suas particularidades diante o processo histórico. Para Marx ([1844] 2010), esta efetivação, diante ao estado nacional-econômico, propicia a não efetivação do sujeito. Nesse contexto de produção, o trabalhador não se reconhece no objeto produzido, não se compreende e não se vê na própria atividade. Ele é estranho a si mesmo. Com isso, o sujeito se torna estranho ao próprio gênero, enquanto membro de uma espécie humana, o que acarretará no estranhamento de si e no estranhamento na relação com o outro.

A objetivação, neste contexto, é a servidão do sujeito ao objeto produzido, é o estranhamento do sujeito em sua efetivação no mundo real. O trabalhador se torna um objeto e “encerra a sua vida no objeto” (MARX, [1844] 2010, p. 81). Diante desse movimento, sua vida, seu corpo, sua subjetividade, sua vitalidade, não lhe pertencem mais, e sim ao objeto. Quanto mais o sujeito esgota sua vitalidade no trabalho, tanto mais o produto se torna poderoso no mundo. Nessa produção, o produto, quanto mais bem formado, mais o deforma enquanto ser. Sua objetivação se apresenta como perda do objeto. Nesse decurso, os trabalhadores são desapropriados dos meios que são necessários à manutenção de sua existência.

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio de seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida*, segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* de seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador (MARX, [1844] 2010, p. 81).

Nesse duplo sentido, o trabalhador é destituído dos meios de sobrevivência ao não ter mais a realidade objetiva enquanto objeto de sua sobrevivência. A divisão social do trabalho produz, cada vez mais, o distanciamento do confronto imediato do ser social com o ser natural. Essa complexidade social direciona o sujeito ao papel decisivo enquanto mediador. Assim, o mundo exterior sensível deixa de ser meio de vida no sentido imediato. Nesse contexto em que o sujeito se relaciona com um produto que lhe é estranho, em que o mundo objetivado é cada vez mais poderoso, o trabalhador se torna mais pobre em seu mundo interior, pertencendo cada vez menos a si próprio. O sujeito na relação social de produção do capital produz a sua desumanização, assim como o capital, ao produzir o trabalhador proletariado, produz também o próprio sujeito estranhado de si mesmo.

A exteriorização (Entäusserung) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (äussern), mas, bem além disso [que se torna uma existência] que existe fora dele (ausser ihm), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (Macht) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, [1844] 2010, p. 81).

Nessa relação, o sujeito encerra sua vida em um objeto que não pertencerá a ele. Sua relação com o mundo imediato é a relação com os objetos da sua produção. Sua servidão se estabelece na qualidade de se manter enquanto sujeito físico, como bem expressa Marx ([1844] 2010), “apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (p. 82). O trabalho é concebido enquanto objeto à medida que os meios de vida lhe são oferecidos enquanto meios de subsistência³⁰.

³⁰ Para que possa existir em primeiro lugar como trabalhador, e, em segundo, como sujeito físico, o auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador.

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico o espírito do trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, [1844] 2010, p. 82).

Esse aspecto expressa o estranhamento do sujeito na relação com o meio exterior. Marx afirma que o sujeito nada pode produzir sem a natureza. Sua própria constituição, enquanto ser objetivo e vivente, exige uma contínua interação com a natureza, possibilitada pela mediação do trabalho. No trabalho o sujeito se autoproduz e se humaniza. Entretanto, diante da estrutura de produção na qual o sujeito não se compreende no objeto exteriorizado, promove a desumanização humana. O sujeito se relaciona com o produto do seu trabalho como algo hostil, no qual ele não se reconhece e, ademais, em um objeto que se volta contra o próprio criador e o domina. Nessa relação em que o sujeito se defronta com um produto que lhe é alheio, ocorre um estranhamento de si. O sujeito não apenas não se reconhece diante do produto, assim como o produto, enquanto resultado da atividade, é a síntese da própria atividade do sujeito.

Posto que o produto é a exteriorização da atividade do sujeito, nesse segmento, o estranhamento do sujeito no objeto e de si é a exteriorização na própria atividade do sujeito. Uma vez que o produto é a exteriorização da atividade do sujeito, o estranhamento do objeto do trabalho é a exteriorização na atividade do sujeito. Sobre o estranhamento no ato da produção, Marx assinala:

Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. (MARX, [1844] 2010, p. 82-83).

Enquanto a primeira característica do estranhamento do sujeito é exteriorizada no produto do trabalho, a segunda é compreendida pelo estranhamento do sujeito na própria atividade, na qual não se compreendem, não desenvolvem suas capacidades humanas no processo de trabalho. Esse ato fundamental na produção da vida humana e na constituição da sua sociabilidade aparece como uma fonte de desumanização. A atividade para a qual o sujeito é constituído ou direcionado a executar não proporciona qualquer satisfação ou engrandecimento ao sujeito. A atividade é orientada para satisfazer as necessidades que são genuínas. A abstração da força de trabalho e sua transformação em mercadoria conduzem o sujeito à possibilidade de vender sua força de trabalho para satisfazer suas carências.

Ao compreender que o trabalho é, em sua característica ontológica, a mediação do sujeito com a natureza para a satisfação de uma carência ou necessidade, e que ao longo do desenvolvimento das sociedades o trabalho se delineou enquanto algo que não nos é mais voluntário, o trabalho passou a ser aos indivíduos atividade que é obrigatória para a sobrevivência na sociedade. Nesse sentido, em Marx (2010), a exteriorização do trabalho consiste em algo que não pertence ao trabalhador, isto é, o trabalho é externo ao sujeito, nessa relação, o sujeito não se afirma no trabalho, contrariamente, ocorre a sua própria negação. O sujeito não se sente no conforto por não desenvolver sua energia física e espiritual livre.

O trabalho, no qual o sujeito se exterioriza dentro da sociedade capitalista, é uma atividade forçada e de autossacrifício. A externalização surge para o trabalhador como uma finalidade que não é de si próprio, que não lhe

pertence. Neste pensamento, Marx ([1844] 2010) se aproxima do pensamento religioso, no qual a religião se torna autônoma em relação aos sujeitos, enquanto algo divino, independente, assim, o trabalho não é enquanto autoatividade, e sim pertencente a outro.

Sobre a relação do corpo no processo da atividade de produção, Marx (2010) examina o estranhamento do trabalhador no processo de exteriorização de seu próprio trabalho e o não reconhecimento na relação com os produtos e com seu corpo, seu ser, em sua própria atividade de trabalho. Marx (2010) evidencia que não se encontra o estranhamento apenas no resultado da produção, mas também no ato do trabalho.

O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer suas necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, [1844] 2010, p. 83).

Aqui pode-se ver que o trabalho, aquilo que torna os indivíduos pertencentes ao gênero humano, atividade de autodesenvolvimento, diante do estranhamento da atividade, na presença do não reconhecimento dos aspectos do ser humano na atividade, reduz o sujeito à satisfação das finalidades exclusivas dos animais. Pois, como bem observa Marx ([1844] 2010), o animal é a sua atividade vital, não se distingue dela.

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais. (MARX, [1844] 2010, p. 83).

O ser social, enquanto ser genérico, faz do gênero seu objeto, no qual se relaciona consigo como ser universal, um ser livre. Diante desse pensamento, na medida em que o trabalho estranhado faz com que os

indivíduos não se reconheçam na própria natureza e completa com a realização do movimento de estranhamento de si mesmo, o trabalhador estranha sua própria função vital, do gênero, ou seja, faz da vida genérica apenas recurso da vida individual (MARX, [1844] 2010).

A ideia de atividade enquanto função vital é compreendida por Marx por ser objeto de vontade e de consciência. É na atividade vital consciente – como já pontuado – que ocorre a distinção dos indivíduos em relação aos animais. Por serem seres conscientes, por sua vida ser objeto, que a atividade se torna atividade livre. Como atividade vital, o animal produz apenas sob a carência física imediata, enquanto o ser humano produz livre da carência física (MARX, [1844] 2010). No entanto, quando ocorre, o trabalho estranhado inverte essa relação, porque o fazem de sua atividade vital, que é a essência, um meio para a própria existência.

Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*. (MARX, [1844] 2010, p. 84).

Justamente por ser considerados seres *genéricos*, de atividade livre, por defrontar livremente com o produto, com a natureza, que os indivíduos se efetivam enquanto sujeitos. Os seres humanos produzem segundo a medida de qualquer espécie e objeto, dão formas e produzem expressões artísticas (MARX, [1844] 2010). É nesta relação de objetivação na vida genérica que o trabalho consiste na efetiva duplicação dos processos de consciência, intelectual, operativa, corporal, ou seja, é por meio da experiência, ao poder contemplar a própria ação nesse novo mundo objetivado por si mesmos que os sujeitos se constituem subjetivamente.

O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definindo-a. [...] a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho, [...] aparece como meio. (MARX; ENGELS, [1932] 2007, p. 72).

O trabalho estranhado reduz a autoatividade, a atividade livre, consciente apenas a um meio, ele faz da vida genérica um meio de existência “quando arranca do homem o objeto e sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe a sua vida *genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza” (MARX, [1844] 2010, p. 85). O trabalho estranhado faz dos indivíduos apenas um meio para sua própria existência, sendo eles estranhos a si mesmos, aos seus próprios corpos, isto é, “estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana” (MARX, [1844] 2010, p. 85). Nesse sentido, o trabalho estranhado propicia ao ser social o estranhamento do sujeito à natureza; do sujeito de si próprio, de sua função ativa, estranha o ser de sua própria corporalidade e, por fim, do estranhamento de sua produção, de sua atividade vital e, com isso, o estranhamento dos indivíduos pelos próprios sujeitos.

Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2010, p. 85-86).

O trabalhador, ao se deparar com um produto de sua atividade, que lhe é estranho, ao não se reconhecer no próprio processo de produção em sua atividade efetiva no mundo, se relacionará com outros sujeitos que também lhe serão estranhos. Marx ([1844] 2010), observa que o autoestranhamento do sujeito diante de si e da natureza se efetiva na relação com outros sujeitos que também se encontram diferenciados de si mesmos. É na efetividade do mundo prático que se estabelece essa relação.

O sujeito produz o capital, assim como o capital produz o trabalhador, “o trabalhador produz, [portanto], a si mesmo, e o *homem* enquanto trabalhador, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total” (MARX [1844] 2010, p. 91). Nesse movimento o sujeito produz a si mesmo, em que suas propriedades humanas o são apenas na medida em que são para o capital. Portanto, enquanto capital vivo, o sujeito quando não trabalha, perde sua *produção*, capital e deixa de existir. Enquanto necessidade de vender sua força de trabalho, o sujeito é compreendido na qualidade de mercadoria, sua corporalidade, suas habilidades, as propriedades humanas, o são apenas na medida em que são para o capital. Uma vez que o trabalhador é compreendido não enquanto ser, e sim enquanto força de trabalho, quando ele não possui trabalho, ele não é mais para o capital. Dessa maneira o trabalhador não é mais para si porque sua existência se efetiva enquanto capital, “e só é, como capital, assim que um *capital é para ele*” (MARX, 2010, p. 91). Nesse sentido, o capital é a sua existência e determina o conteúdo de sua vida.

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela produz, nesta determinação respectiva, precisamente um ser *desumanizado* (*entmensches Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. (MARX, [1844] 2010, p. 92).

Diante dessa estrutura social, o sujeito é para o estado econômico-nacional na medida em que trabalha e não é reconhecido fora da relação de trabalho. O sujeito que trabalha é reconhecido apenas em suas carências a partir das necessidades que o conserva no trabalho. O estranhamento do sujeito diante de sua vida, diante a consciência de sua atividade, o constitui enquanto existência abstrata, sujeito que trabalha e que diariamente se efetiva em sua não existência.

Importante ressaltar que apesar dos sujeitos serem sacrificados no contexto da produção capitalista por intermédio da divisão social das forças produtivas, esse mesmo contexto promove o desenvolvimento das capacidades humanas que são direcionadas às habilidades e conhecimentos socialmente importantes para a produção. O que em última instância é um

pressuposto para o desenvolvimento das individualidades, sua efetivação ocorre de forma a destruir subjetividades. Ocorre um descompasso entre o que é desenvolvimento do indivíduo e o que é desenvolvimento da capacidade do gênero humano. O capitalismo, ao desenvolver forças produtivas, amplia a capacidade do gênero. No entanto, se efetiva mediante a desumanização dos indivíduos, pois, ao mesmo tempo em que engendra a potência do gênero humano, estabelece a impotência do indivíduo.

O estranhamento é a construção de uma unidade em seu conjunto dinâmico, que diz respeito às individualidades e a suas determinações sociais. Existe uma transitividade em que os sujeitos são determinados pela legalidade social, ao passo que também interagem e dão movimento à legalidade social. O estranhamento se dá na própria vida. Os sujeitos elaboram problemas e buscam caminhos para respostas, e nesse contínuo, sintetizam as experiências e formulam sua subjetividade. Ao longo da vida, essas repostas formam os princípios que vão dar os traços mais elementares da subjetividade. A subjetividade, corporalidade que é social, que é de cada sujeito, confronta a realidade e o modo como reage frente esta realidade. O estranhamento está exatamente em como que essa subjetividade se constitui no mundo, e como a legalidade social determina esse indivíduo. O estranhamento é a base material pela qual a transitividade sujeito/realidade interfere na subjetividade que precisa responder a ela. Não é algo inerente ao ser social, é um fenômeno histórico, possui uma base material que repercute e tem influência na subjetividade dos indivíduos.

Assim sendo, Marx pode dizer com razão: “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”. Portanto, o desenvolvimento do homem até chegar a uma autêntica genericidade de modo algum é, como descrevem a maioria das religiões e quase todas as filosofias idealistas, meramente um simples desenvolvimento das assim chamadas capacidades “superiores” dos homens [pensamento etc] com a simultânea repressão da sensibilidade “inferior”, mas precisa expressar-se no complexo total da existência humana, portanto também – no plano imediato até: antes de tudo – em sua sensibilidade. (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 592).

Com essa passagem, na qual Lukács ([1984] 2013) expõe o pensamento de Marx, pode-se compreender que o sujeito, enquanto ser

natural, possui um corpo biológico do qual não se esvai, e é diante do conjunto social que essas qualidades humanas (biológicas) tornam-se qualidades subjetivas e objetivas. Os sujeitos são seres em relação, relacionam-se com o mundo objetivo, que é o comportamento humano objetivo diante de si e diante do outro. Com isso, o estranhamento do sujeito em seu ser em si, em sua corporalidade, propicia ao sujeito o desenvolvimento e os possíveis desdobramentos de suas capacidades na formação de sua personalidade.

Importante ressaltar que o estranhamento que conduz o sujeito ao não reconhecimento de si na produção, na atividade, no gênero humano, não é alguma coisa que desapropria o sujeito da ascensão aos padrões de uma dita, com muitas aspas, “alta” cultura. Até porque, é justamente sobre a universalização de concepções estéticas derivada de uma organização unilateral, que disponibiliza organizações corporais, sonoras específicas que é importante refletir para compreender distintas possibilidades de se expressar. Quando o sujeito não se compreende enquanto ser, em sua vitalidade, não se reconhece enquanto gênero, e a dimensão do estranhamento se efetiva na individualidade do sujeito por inteiro, inclusive em sua corporalidade. Nessa dimensão, o estranhamento e o desenvolvimento das individualidades se efetivam na vida cotidiana, no próprio corpo, no não reconhecimento da corporalidade, da sensibilidade ao contexto. E aqui, em contexto latino-americano, na possível não compreensão do próprio processo de interação cultural, na complexidade social e suas fronteiras, experiencia-se no cotidiano a estrutura da sociedade, que é efetiva e real. Esse estranhamento alicerçado às estruturas da sociedade em forma de instituições, em continuidade ao percurso histórico inserido no capitalismo, produz e reproduz possibilidades corporais, relações de tempo, fluxo e espaço que conduzem a pores teleológicos que estão relacionados a realidades, em que o pensamento e a abstração se tornam materialidade, causalidades postas, realidade na qual o por teleológico se confrontará.

Relativo ao que foi construído até aqui, sobre a ontologia do ser social, categoria trabalho, relação sujeito/objeto na complexidade da constituição social e o estranhamento ao qual a estrutura social propicia ao sujeito sua efetivação na realidade, pode-se refletir sobre como a prática coral dialoga,

reflete, produz e é produzida a partir dessa disposição. Considerando a totalidade social e as particularidades nas quais cada contexto se relaciona com o processo histórico-social, como o canto coral se objetiva para possíveis subjetivações? As atividades estão em quais direções? São universalizadas disposições corporais, subjetivas e sonoras? Importante atentar ao contexto que se cria nos ensaios e refletir sobre como esse campo de atuação, com possíveis universalizações de conceitos, dialoga com o contexto no qual a sociedade está inserida. Com essa perspectiva teórica, podem ser considerados os fenômenos da vida humana em sua totalidade no diálogo com as particularidades do desenvolvimento humano. A complexidade da relação entre a totalidade social e suas particularidades tornarão base para a efetivação do canto coral. A partir do processo histórico, das estruturas da sociedade, da ideia sobre o estético, conteúdos e formas no diálogo com as subjetividades, o fazer artístico é a síntese da universalidade dos dramas da vida humana manifestada de forma particular. É mediação entre o sujeito ao que é universal do gênero. Este contexto reproduz relações, comportamentos, percepções como também se objetiva enquanto produto dessas relações.

2. ARTE, CULTURA E SOCIEDADE

O ser social³¹ sempre se defrontará com conflitos e individualidades com o que seria seu momento histórico. A arte está neste campo, em que o centro da reflexão é o indivíduo. Ela atinge o sujeito, não somente via pensamento abstrato, conceito, mas em sua inteireza: corporalidade, relações e sentidos. Essa peculiaridade atribuída à arte promove a evocação do sujeito ao que lhe é o gênero humano. O que seria a dimensão da arte enquanto produtora e reprodutora da vida humana no processo histórico? Esse movimento, sobre os conteúdos acerca da realidade, não ocorre somente na qualidade de uma reprodução imediata da vida.

A partir da peculiaridade do ato expressivo e criativo, os sujeitos identificam as questões e os conteúdos existentes em sua realidade e expressam – desde suas bases materiais e imateriais encontradas na realidade objetiva –, sua relação sujeito/objeto. Nessa dinâmica, o sujeito é contraposto às determinações e especificidades da realidade objetiva – aqui, neste caso, temos as demandas da realidade, e as especificidades da organização artística, que não são separadas das determinações da realidade –, a qual possibilitará a apreensão de conteúdos e fenômenos inseridos na realidade. A arte conduz o ser social às vivências de mundo. Sua especificidade possibilita ao sujeito exteriorizar e se efetivar enquanto individualidade frente às demandas sociais.

Na experiência artística, a realidade objetiva é apresentada para o sujeito enquanto possibilidade de atuação. A organização dos meios abstratos e concretos é revelada na qualidade de orientações objetivas. As especificidades que caracterizarão um determinado modo de fazer artístico são manifestações das complexas relações sociais. É a partir das determinações encontradas no meio que os sujeitos encontram a possibilidade para expressar uma intenção. Ela se impõe ao sujeito enquanto objetividade para a expressão

31 Importante ressaltar que ao tratar do ser social, considera-se o processo histórico das relações sociais, dos modos de produção objetivados no percurso histórico da sociedade, como também, as condições estruturais que emergem das complexas relações para a efetivação e manutenção de uma dada organização social.

subjetiva. Nesse sentido, o próprio meio coloca as possibilidades para que o sujeito possa se expressar.

As determinações, especificidades e possibilidades encontradas na realidade objetiva em determinada organização artística são apreendidas pelo sujeito a partir do conhecimento e análise sobre a realidade. As escolhas que o sujeito fará frente às alternativas encontradas na realidade objetiva possibilitarão o desenvolvimento e/ou condicionamento de comportamentos, habilidades, percepções, compreensão de mundo, como também o ato criativo. A arte é expressada a partir do próprio sujeito, em função de suas relações com o meio. Ela provoca emoções, direciona o sujeito à sua integridade, enquanto ser, corporalidade e sentido. O que é voltado à arte são as preferências dos sujeitos frente às questões do gênero. Nesse sentido, ela é parte do “espírito” do ser.

Parte-se, então, do entendimento de que a arte é estabelecida a partir de condições materiais, nas quais as complexidades da práxis social – abstrata e concreta – possibilitam a mobilidade e conservação de sua objetivação. A partir dessa realidade, considerando o percurso histórico, encontram-se nas possíveis formas de objetivações artísticas legalidades que são objetivas. As leis que regem determinada organização artística possibilitam ao sujeito o direcionamento, a adaptação, a compreensão e a apreensão de conteúdos, formas e fenômenos, e medeiam a singularidade para a universalidade – e vice-versa – de seu contexto³². Essas instruções ou indicações cumprem a função de definir as particularidades de um modo específico de fazer artístico. Sua manifestação é a materialização concreta e abstrata da relação sujeito/objeto inserida em determinada realidade social. Com tal característica, a arte produz e reproduz demandas que são encontradas na própria humanidade. Conforme posto, o ser social, no decorrer de seu desenvolvimento, é imerso em uma realidade que é histórica e social, a qual disponibilizará as bases materiais e imateriais para o seu desenvolvimento e para sua atuação na realidade objetiva. A arte constitui o sujeito, como também é constituída e transformada a partir da relação do sujeito com seu meio. Nesse sentido, a realidade histórico-social, que é marcada por relações de

³² Importante recordar que o contexto social possui processo histórico de relações.

opressões, resistências, dominações e exploração racial, por formas específicas de trabalho, pela propriedade privada, atravessada pelo apagamento concreto e abstrato de distintas formas de ser, promoveu e ainda promove – diante sua complexa realidade histórico-social – representações e relações sociais que manifestam, refletem, produzem e reproduzem no cotidiano estruturas que conservam, legitimam e deslegitimam possíveis compreensões acerca da relação sujeito/objeto. Esse terreno de conflito, na qualidade de realidade objetiva, estrutura relações e determinações que naturalizam formas específicas de construção social acerca da subjetividade, em que os conteúdos e demandas desse meio se farão presentes na própria relação com a arte.

Por essa compreensão, para que seja possível refletir sobre os possíveis delineamentos na prática musical no cotidiano, mediada pela atividade coral, tomam-se como fundamentos as obras de George Lukács, *Estética: la peculiaridad de los estetico* (1967) e *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética* (2018), para compreender as categorias singular, particular e universal e suas especificidades no processo artístico. Após essa exposição, o subcapítulo 2.2 *Arte, cultura e religião* é fundamentado no estudo de Terry Eagleton, na obra *A morte de Deus na cultura* (2018), para a construção do pensamento acerca da arte como possibilidade de coesão social, e então seguindo para o subcapítulo 2.3 *A polissemia no conceito de cultura*, a partir das reflexões de Raymond Williams encontradas nas obras *Palavras-chaves* (2007) e *Cultura e materialismo* (2011), como também de Terry Eagleton *A ideia de cultura* (2011), como base para o delineamento da realidade histórico-social e os sentidos atribuídos ao conceito de cultura como campo de possibilidade de experiências específicas. Esse movimento auxilia a captar as conexões encontradas na realidade efetiva – diante do delineamento histórico-social – para não cair em termos naturalistas, subjetivistas ou classistas acerca da prática musical como unidade objetiva para o ser social. Para iniciar, é possível perguntar: o que se pode definir como arte?

2.1 Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte

Conforme visto em Marx ([1844] 2010), no capítulo *Trabalho, corpo e a relação sujeito/objeto*, o ser social é um ser natural, corporal, sensível e objetivo, e os objetos de seus estímulos são encontrados fora dele. Esses são objetos de suas carências, pulsões e são fundamentais para suas forças essenciais. A peculiaridade encontrada em uma força essencial é exatamente a sua essência peculiar, assim como a forma peculiar de sua objetivação (MARX, [1844] 2010). Aqui, ao tratar do ser objetivo-efetivo, Marx ([1844] 2010) aponta que na essencialidade encontra-se sua forma específica de objetivação, como também de sua particularidade, que é sua essência. Sobre esse assunto, Marx ([1844] 2010) esclarece da seguinte forma: “ao *olho* um objeto se torna diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é um outro do que do *ouvido*” (p. 110). Por outro lado, ao tratar da essência para o campo do conhecimento científico da realidade, Marx ([1867] 2017) observa que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas se coincidissem diretamente” (p. 880). Lukács (2018), ao refletir sobre a afirmação de Marx ([1867] 2017), reitera que o sujeito que está na base desta realidade é o mesmo do cotidiano, e essa relação entre fenômeno e essência encontrada na ciência deve valer igualmente para a arte.

O sujeito possui objetos efetivos e sensíveis “como objetos de seu ser” (MARX, [1844] 2010, p. 127). Marx ([1844] 2010) expõe que o sujeito só se perde em seu objeto quando o objeto se torna social, quando vem a ser objeto humano ou sujeito objetivo. Em vista disso, o sujeito que vive em sociedade se depara com a efetividade objetiva na forma de efetividade de forças essenciais humanas e, por isso, toda a efetividade se torna para o sujeito as próprias forças essenciais humanas. Os objetos são para o sujeito objetivação de si mesmo. Esses objetos confirmam a individualidade do sujeito enquanto ser objetivo, que firma seus sentidos no mundo, sendo também seres subjetivamente apreendidos:

Assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, por causa disso é que os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que não os do não social (MARX, [1844] 2010, p. 110).

Aqui, Marx ([1844] 2010) apresenta de forma clara que as experiências, os sentidos, são formados por mediações sociais que promovem delineamento enquanto subjetividade para a relação sujeito/objeto, provocando o desenvolvimento das forças essenciais e possibilitando apreender, dialogar e mergulhar nos sentidos humanos encontrados no mundo objetivo. Portanto, a objetivação da essência humana consiste em tornar humanos os sentidos dos sujeitos, criando sentidos humanos correspondentes às abundâncias do ser social e natural.

Na vida cotidiana é possível se deparar com contextos que desempenham o papel de pôr em prática as questões que são emergentes – do processo histórico – na realidade social, contextos que formam subjetividades/corporalidades para a manutenção e demanda social pelo viés sistematizado sob olhar da universalidade. Nesse sentido, a estrutura social, materializada em formas particulares de produção e reprodução da vida social, evidencia a contradição da realidade objetiva. Em consequência, o entendimento e o desvelamento das características que compõem as particularidades da prática musical – manifestadas via conteúdos, formas, organizações e disposições –, enquanto mediadora do singular a uma universalidade “*específica*”, possibilita refletir sobre as desigualdades encontradas na estrutura social.

Vive-se no cotidiano e não se pode sair dessa realidade. A arte, para Lukács (1967; 2018), atua nesse contexto, possibilitando ao indivíduo – no cotidiano –, acessar um mundo qualitativamente distinto de sua vida imediata, mesmo que de forma momentânea. Ela oportuniza ao ser a inclinação à sua totalidade enquanto ser/gênero.

Lukács (1967; 2018) realiza um complexo e intenso estudo acerca da estética. Em sua análise, o autor constrói a gênese da arte a partir das necessidades e capacidades do sujeito em evolução enquanto humanidade (LUKÁCS, 1967). A arte possibilita ao ser social objetivar, em um quadro de sistemas encontrados no campo da arte, questões que são do próprio gênero. A exteriorização do sujeito, por meio de possibilidades reais, permite o acesso ao que é mais íntimo em sua constituição enquanto subjetividade e o seu delineamento e entendimento diante da compreensão acerca do mundo. Esse movimento possibilita ao ser a autoconsciência. Lukács (2018) compreende que a arte, em suas possíveis manifestações, é o acesso às questões que fazem parte de um determinado desenvolvimento social, como também ao desenvolvimento da humanidade.

O sujeito, quando cria uma obra de arte, objetiva na realidade efetiva sua percepção acerca do mundo que experiencia. Por considerar o produto da arte enquanto síntese das questões da singularidade frente ao contexto histórico-social, Lukács (1967; 2018) trata do estético a partir do conceito de obra de arte para construir e analisar a relação singular, particular e universal. Os estudos de Lukács (1967; 2018) sobre o estético não restringem a arte a uma forma específica de objetivação. Sua compreensão sobre a arte não é fixa e determinada. Isso possibilita tratar da arte a partir do próprio contexto social.

Para esta pesquisa, considera-se que o entendimento sobre a produção artística a partir da ideia de um autor, compositor, na figura do indivíduo, é resultado do processo histórico da sociedade, da qual estamos inseridos. Nesse sentido, cabe dialogar e refletir e partir da própria realidade, de sujeitos inseridos no processo histórico e social latino-americano, no qual as possibilidades de se compreender a arte não necessariamente passam pela ideia de produção de um autor, compositor, enquanto materialização apenas da/na singularidade. Outro ponto fundamental para essa reflexão é considerar a prática coral para o contexto latino-americano a partir do processo histórico-social, no qual é apresentada como herança de uma estrutura que possui sua base na concepção de sociedades europeias com representações e organizações que carregam a compreensão de sujeito/objeto de uma sociedade enraizada no decurso do período colonial.

Para que a análise incorpore o contexto histórico-social latino-americano, e para que seja possível dialogar com as questões encontradas nesta pesquisa, é importante de reiterar que o pensamento construído no contexto de exploração colonial, capitalista e imperialista com o viés do pensamento ocidental construiu, e ainda constrói, a falsa ideia de desenvolvimento social quase que linear acerca das questões da humanidade. A dominação sociocultural acerca das estruturas da sociedade viabilizou e construiu a imagem dos considerados grandes clássicos, que conduzem a história da arte e promovem, diante de sua produção artística, o pensamento de uma humanidade universal. As sociedades que estão à margem deste desenvolvimento humano devem buscar nessas produções – para as suas reproduções – os atributos que são da universalidade de um ser e de uma sociedade específica. Por esse motivo, trata-se, aqui, de manifestações artísticas, por compreender que essa definição engloba processos de pores teleológicos e causalidades postas, dispondo de objetividades e especificidades para a relação sujeito/objeto de forma ampla. Esse esclarecimento é necessário para que seja possível compreender a manifestação artística com cuidado para não eliminar outras possíveis formas de arte enquanto autoconsciência, compreensão de mundo, sujeito/objeto, portanto, humanidade.

No pensamento de Lukács (2018), a arte toca o sujeito em sua individualidade. Ela direciona o singular à individualização e afeta o que é da interioridade do sujeito enquanto totalidade corpórea, na qualidade de ser social em relação com o cotidiano e imerso em uma sociedade. Por meio de suas estruturas – formas, técnicas e conteúdos –, a arte envolve o afetivo, o sentimento, a sensação, a percepção, e com isso, propicia ao sujeito o mergulho sensível em seu íntimo.

A relação entre o que é peculiar na manifestação artística passa pela forma e o modo em que as dimensões da singularidade, em diálogo com as particularidades encontradas em seu contexto – que são determinadas, potencializadas e movimentadas –, direcionam o sujeito à universalidade. Nesse sentido, ao serem objetivadas, elas –manifestações artísticas – operam na causalidade natural, como também na causalidade social (LUKÁCS, 2018).

Com o desenvolvimento da humanidade, encontram-se possíveis formas para refletir, representar, desvelar e dar significado à realidade objetiva. Para Lukács (2018), é na vida cotidiana, na arte e na ciência que podem ser experienciadas essas distintas formas de reflexo da realidade. É a partir do cotidiano que são desenvolvidas arte e ciência. É dessa realidade, e nela, que são lançados os seus efeitos. No entanto, a compreensão de uma ação imediata não basta para desvelar a essência dos fenômenos que tais práticas estabelecem, assim como não possibilita compreender com clareza o papel da evocação da vida cotidiana na representação artística.

No dia a dia é possível se deparar com a realidade objetiva, que é imediata. Lukács (1966) compreende que o sujeito reage ao que é específico do imediatismo da vida cotidiana de maneira espontaneamente materialista³³. Este fato decorre da essência encontrada na categoria trabalho. Conforme posto na categoria trabalho, o sujeito se depara com complexos de objetos, leis que determinam seu gênero, seus movimentos, operações, permitindo que a consciência humana aja de forma espontânea. Nesse imediatismo da vida cotidiana, o ser humano supera, via pensamento, o reflexo da realidade, a prática e a interpretação mental. Tal superação possibilita ao sujeito inserir conscientemente uma série de mediações entre prática e pensamento.

Em um primeiro momento, pode-se compreender que, em sua constituição enquanto sujeitos, esses adquirem conhecimento e se desenvolvem a partir da realidade imediata. Como visto no capítulo anterior, o ser social apreende a realidade por meio de suas experiências³⁴, e por realizar pores teleológicos, prevê idealmente as possibilidades, as necessidades, os meios e realiza decisões entre as alternativas encontradas no meio, interferindo

³³ Por materialismo espontâneo, Lukács (1966) compreende que o sujeito tem de buscar compreender e dominar um mundo que lhe é externo tanto quanto possível com o pensamento. Por exemplo, em uma situação de perigo é demonstrado ao sujeito um mundo que lhe é externo, isso ocorre independente da consciência. O materialismo espontâneo atua neste lugar, onde o sujeito é dirigido aos objetos imediatos de sua prática. Lukács, ao criticar o pensamento dos idealistas, expõe o seguinte exemplo: “se ele atravessa a rua, não atua como se os automóveis fossem apenas suas representações mentais” (LUKÁCS, 2018, p. 111), nesse sentido, Lukács conclui que os idealistas atuam no mundo como materialistas.

³⁴ Considera-se que a experiência é adquirida na relação com o meio. É na realidade objetiva que o sujeito experiencia o mundo concreto e abstrato. Nesse sentido, é possível experienciar a realidade a partir do pensamento abstrato, onde a imaginação – a partir da experiência concreta – possibilita construir realidades abstratas viabilizando a apreensão e experiência de possíveis outras realidades. Com a peculiaridade do ato imaginativo, criam-se realidades, das quais se pode vivenciar, experienciar e adquirir conhecimento. O ser social não precisa passar por todas as experiências vividas pela humanidade.

no mundo de forma objetiva enquanto percepção imediata. A relação com o cotidiano, no que diz respeito a imediaticidade, é compreendida como uma complexidade de motivos determinados que direcionam o ser social a um conjunto de sistemas que partem de toda a experiência do ser com sua vida passada, presente e futura. A compreensão acerca das determinações e características encontradas no objeto da realidade possibilita uma objetivação no mundo enquanto ser social e singular. Imprimem-se na realidade aspectos da própria subjetividade. Isso não se efetiva de forma rígida, uma vez que não se responde à realidade de forma reativa, e sim, age no mundo por meio de conexões, relações e possibilidades que são encontradas nas determinações da realidade imediata.

Seres sociais se deparam com a realidade, identificam fenômenos/objetos, analisam suas características, categorizam e generalizam. Esse movimento, via consciência, é orientado pela categoria de totalidade. Cabe ressaltar que, para que o sujeito conheça aspectos da realidade, não é necessário apreender tudo. A ideia de totalidade não direciona, necessariamente, para o que é o todo, consistindo em captar as interconexões fundamentais entre os fenômenos. Os fenômenos e objetos encontrados na realidade objetiva estão interligados entre si, compõem e integram uma mesma totalidade em um sistema de mediações e múltiplas relações. Esses atravessamentos, encontrados na complexidade da realidade histórico-social evidenciam fenômenos, pensamentos e, realidades que aparentemente em sua imediaticidade nos revelam os sujeitos enquanto independentes. É mediante a análise dos nexos encontrados na realidade que é possível obter os elementos relacionados entre si de uma mesma totalidade, de uma mesma relação ou conexão de dependência e/ou determinação. Assim, para compreendermos um fenômeno – singular – em sua totalidade – universal –, é necessário apreender as particularidades encontradas no sistema de mediações e determinações, no qual ele se integra.

Tendo como ponto de partida o cotidiano – por emergir questões de um grupo social, de uma singularidade que está na realidade social –, as práticas artísticas, assim como a ciência, não se limitam a esse fenômeno. Elas também são desenvolvidas diante de necessidades que são históricas e

sociais. Elas partem da realidade social, em diálogo com o processo histórico-social³⁵ e, ao serem objetivadas e mediadas, promovem experiências aos indivíduos desse contexto. Nesse movimento, as manifestações artísticas retornam para o cotidiano compondo com esse contexto os elementos que se apresentam essenciais para os sujeitos na relação com seu gênero e com sua história.

O expressar artisticamente, dentro da concepção de Lukács (1967; 2018), se constitui em uma autoconsciência fundamental para o desenvolvimento da humanidade. Esse pensamento decorre por Lukács (2018) considerar que a relação com o que é o estético possui fundamento objetivo no próprio sujeito. A arte se manifesta a partir do que é próprio da relação humana – das questões, das possíveis organizações corporais, pensamentos –, evidenciando a relação de sujeito/objeto. Como bem apontado, “a arte opera diretamente sobre o sujeito humano” (LUKÁCS, 2018, p. 268). Em uma manifestação artística encontra-se o que os sujeitos compreendem na qualidade de relações sociais. É a partir dos elementos estruturantes da forma artística, que são indispensáveis para a transformação da realidade objetiva em uma realidade do campo da arte, que é possível se deparar com o produto da arte enquanto representações da realidade objetiva de um determinado contexto histórico-social.

A partir da compreensão do campo da arte fundamentada em Lukács, é importante ressaltar o processo de ensino/aprendizagem na construção dessa realidade, em que: a) o meio envolverá as particularidades de determinada forma artística enquanto realidade objetivada para o sujeito – que está sempre em relação; b) as representações sociais encontradas nas manifestações artísticas são apresentadas como produto e modo de expressar artisticamente para o desenvolvimento de capacidade e habilidades do sujeito em seu contexto; c) a apreensão de signos e a construção de significados, os quais possibilitarão o desenvolvimento e a compreensão do sujeito acerca de si, do

35 Retomando o que tem sido construído ao longo desta tese, o ser humano parte de suas experiências na realidade objetiva, como também parte da experiência pregressa de outros sujeitos, que, ao objetivarem, propiciam às relações sociais um conhecimento que fica impresso e em constante movimento nas trocas de experiências. Por mais que se parta de uma obra coral do século XIX, e consequentemente, das relações históricas sociais para a objetivação de determinada peça, parte-se sempre do presente, da própria realidade, das ferramentas, possibilidades e necessidades disponíveis na realidade social em diálogo com o próprio processo de vida, dentro de um contexto particular.

mundo e para si. A arte não apenas expressa sentidos, significados, representações e formas de relações, como também os produz. Como pontuado no subcapítulo *1.1 Trabalho: ontologia*, o ser social é um ser objetivo, um ser em relação. A arte se constitui enquanto elemento que faz a mediação do sujeito e sua singularidade, com o que é universal de seu contexto.

Na manifestação artística encontra-se a exteriorização de sujeitos inseridos em determinado momento e contexto histórico-social, no qual, por meio de signos, fenômenos, formas e conteúdos, expressam seus dilemas frente à sociedade. A objetivação da arte ocorre mediante as possibilidades encontradas no meio, as quais organizam, sintetizam, dão sentidos e significados às intenções expressivas do sujeito. Por outro lado, há a relação do sujeito – singular – frente à manifestação artística enquanto receptor. Nesse sentido, o que a arte proporciona? O que exatamente ela cumpre? Para que se possa entender a peculiaridade da arte na constituição de singularidades e, enquanto realidade objetivada como campo de possibilidades para expressão de sujeitos inseridos no cotidiano, parte-se para o conceito de singularidade, particularidade e universalidade.

O singular diz respeito às realidades singulares e irrepetíveis, tomando como exemplo, o ser humano. Ele possui sua especificidade, uma história de vida, questões, que são únicas. No entanto, esse ser singular também faz parte de uma classificação, na qual suas características compõem uma totalidade que o direciona a uma específica universalidade, o gênero humano. Pode-se, então, considerar que o universal possui uma quantia de singularidades com suas especificidades. Elas se diferenciam em infinito sentido, mas ainda possuem o fato que todas as singularidades pertencem a algo que os aproximam – por características em comum – e as unificam no universal. De um lado o singular, do outro o universal. Para compreender a relação singular/universal, é possível se valer do seguinte exemplo: na vida cotidiana, quando o sujeito se depara com algum objeto/fenômeno, ele se limita a comprovar espontaneamente as características que são comuns a outros objetos/fenômenos. Essas especificidades que unem tal objeto/fenômeno os tornam similares em algum aspecto e formam uma totalidade ou uma aproximação fragmentada de uma totalidade. Essa conexão entre as coisas

possibilita compreender que esses objetos/fenômenos fazem parte de um mesmo grupo. Tal processo faz parte do cotidiano, da linguagem, das representações acerca do mundo objetivo. Para esclarecer as conexões acerca da universalidade aos casos singulares, Lukács (2018) cita uma passagem em que Lenin explica:

[...] as folhas da árvore estão verdes; Ivã é um homem; Zhuchka é um cachorro etc. Já aqui (como Hegel o assinalava genialmente) há *dialética*: o *singular é o universal*... Desta forma, os opostos (o singular é o oposto do universal) são idênticos: o singular não existe senão em sua relação com o universal. O universal só existe no singular, através do singular. Todo singular é (de um modo ou de outro) universal. Todo universal é (partícula ou aspecto, ou essência) singular. Todo universal abarca apenas de modo aproximado todos os objetos singulares. Todo singular faz parte incompletamente do universal, etc. Todo singular está ligado, por meio de milhares de transições, aos singulares de um outro gênero (objetos, fenômenos, processos), etc... (LUKÁCS, 2018, p. 110).

A categoria universal é o conjunto de fenômenos comuns a um grande número. A universalidade é expressa por legalidades, características, fenômenos, pensamentos, compreensão que se conectam em sua essência. O universal possui particularidades e diversidades. A legalidade, encontrada na realidade objetiva, possui o caráter de universalidade para o ser social. Este momento se expressa em cada complexo de modo particular. Neste ponto, a universalidade apresenta as determinações e leis tendenciais de um dado complexo. No contexto social, a singularidade se depara com essas determinações e legalidades manifestadas na imediatez da realidade de forma oculta.

É a partir dos conhecimentos e desvelamento das conexões destes extremos – singular/universal – que é possível delinear as leis que regem a universalidade de circunstâncias singulares, assim como definir no singular as características e as especificidades da atividade das leis universais (LUKÁCS, 2018). Lukács apresenta que “o movimento do singular ao universal – e vice-versa – é sempre mediatizado pelo particular; é um membro intermediário real, tanto na realidade objetiva quanto no pensamento, o qual reflete de um modo aproximativamente adequado” (LUKÁCS, 2018, p. 112).

É na particularidade que se encontra a determinação mais próxima e concreta do fenômeno ou de uma legalidade. Ela possibilita encontrar o elemento da crítica, pois “os momentos particulares mediadores têm frequentemente, na natureza como na sociedade, uma existência relativamente bem delimitada, uma figura própria” (LUKÁCS, 2018, p. 117). A particularidade é compreendida como expressões de categorias que realizam a mediação entre a singularidade e a universalidade. No entanto, a mediação é mais do que um momento formalmente necessário. Lukács (2018) observa que na mediação “[...] estão em jogo conexões reais da realidade, da natureza e da sociedade, que recebem na lógica seu mais abstrato reflexo, mas um reflexo que corresponde tendencialmente à realidade” (LUKÁCS, 2018, p. 78). Nesse sentido, a particularidade não são formas lógicas que se apliquem à realidade, ela é reflexo de situações objetivas na sociedade/natureza. Esses reflexos devem ser confirmados na práxis humana, para então retornarem como categorias lógicas. Para exemplificar o processo dialético do singular, particular e universal, Lukács (2018) descreve a passagem em que Engels evidencia o movimento do singular para o universal mediado pelo particular:

Podemos conceber o primeiro juízo como juízo singular: registra-se o fato singular (o fato de que o atrito gera calor). O segundo juízo como particular: uma particular forma de movimento, a mecânica, mostrou a propriedade de transformar-se, em particulares circunstâncias (por atrito), em uma outra particular forma de movimento, o calor. O terceiro juízo é o universal: toda forma de movimento revela-se apta, aliás obrigada, a se transformar em qualquer outra forma de movimento (ENGELS, *apud* LUKÁCS, 2018, p. 103-104).

Essa passagem de Engels exposta por Lukács (2018) aponta que o conhecimento efetivo ocorre quando os sujeitos, com o pensamento, elevam a singularidade por meio da particularidade a um pensamento universal. Engels (*apud* LUKÁCS, 2018) ressalta que a forma da universalidade “é forma fechada em si, isto é, infinitude; é a síntese dos muitos finitos do infinito” (p. 104). O conhecimento, a consciência, o pensamento abstrato, a constituição do ser social se efetivam a partir da realidade concreta, aliás, já várias vezes foi referido a isso. Marx (*apud* LUKÁCS, 2018) considera que a universalidade surge enquanto abstração realizada pela própria realidade, jamais sendo um

caminho autônomo do pensamento. Ela se efetiva enquanto ideia, “quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções” (LUKÁCS, 2018, p. 91). Assim, uma abstração da realidade ocorre quando as diferenças particulares caracterizam e especificam o que é essencial em tal fenômeno, circunstância ou objeto.

Para aplicar de forma simples e direta a relação da realidade na construção do pensamento abstrato, Marx (*apud* LUKÁCS, 2018) expõe a abstração do conceito “fruta”. A noção de “fruta” são conjuntos de categorias que caracterizam o que é e o que não é fruta. Nelas encontram-se as qualidades que orientam que a manga, a maçã, a pêra, entre outras frutas, fazem parte do modo dessa substância. Realiza-se, então, a abstração do conceito “fruta” a partir de frutas reais, e não o oposto, frutas reais construídas a partir do pensamento abstrato. Esse entendimento acerca da universalidade compreende que a abstração ocorre a partir da realidade e não de forma oposta.

Abordar as categorias singular, particular e universal é uma tarefa que tem relação com o problema de conhecer a realidade. Para compreender a realidade concreta, as relações determinadas, abstratas e universais, não se pode permanecer na realidade imediata, uma vez que a realidade concreta é a unidade de muitas determinações. Por outro lado, essas determinações são objetivações encontradas na realidade efetiva e, nesta conjuntura, as categorias – singular, particular e universal – estão presentes, em relações recíprocas umas com as outras, transitando na complexidade das relações da realidade.

Em cada compreensão sobre o singular é preciso a conexão com o que é universal. Para que ocorra o conhecimento de uma singularidade por meio do pensamento dialético, é necessário que as múltiplas conexões encontradas na singularidade com a particularidade e com a universalidade sejam compreendidas em suas relações. Lukács (2018) observa que essas relações já estão contidas no dado imediatamente sensível de cada singularidade. Portanto, a realidade e a essência de determinado objeto/fenômeno podem ser evidenciadas quando as mediações, que são apresentadas na imediatez

de forma velada, são postas à luz. Nessa direção, a clareza teórica acerca da singularidade ocorre quando as leis que regem tal situação são especificadas no caso em questão. Para Lukács (2018), “o singular, precisamente como singular, é conhecido tão mais seguramente e de um modo tão mais conforme à verdade (diagnóstico exato na medicina) quanto mais rica e profundamente forem iluminadas as suas mediações com o universal e o particular” (p. 108). Assim, para compreender a realidade, é necessário explorar a tensão e a confluência encontradas entre os polos universal/singular e averiguar as determinações e os elementos que são intermediários no processo de mediação.

Sem esta tensão dos polos, constantemente em ato, sem a constante conversão dialética recíproca das determinações e dos membros intermediários que têm função mediadora, sem esta união dos próprios polos, tão rica de contradições, não pode existir uma autêntica e verdadeira aproximação à compreensão adequada da realidade, nenhuma ação guiada corretamente pela teoria. Daí decorre, igualmente, a relação dialética entre teoria e prática. Por um lado, a estrutura elementar destes nexos apresenta-se muito antes na prática, é aí aplicada muito antes de ser compreendida e formulada adequadamente na teoria (LUKÁCS, 2018, p. 111).

Com essa exposição pode-se compreender que as categorias não são separadas da realidade efetiva. Elas surgem da realidade, podem se manifestar de forma abstrata, porém são reais. Elas não são perspectivas em que o sujeito pode observar e contemplar a realidade, também não são simplesmente distinguidas pela natureza objetiva do mundo. As categorias são encontradas na base das relações humanas, são impressões das práticas sociais e fundamentam pensamentos e percepções sobre a realidade. Com isso é possível inferir que há uma complexa relação entre as categorias, elas emergem do cotidiano, distanciam da realidade, desaguam na realidade objetiva e compõem o quadro de relações do sujeito para com a sociedade. Esta compreensão da realidade é fundamental para que o sujeito possa conhecer o mundo que o cerca, dominá-lo e submetê-lo ao controle (LUKÁCS, 1967).

É no cotidiano que se encontram as estruturas e os nexos que dão movimento à realidade objetiva. Para Lukács (2018), “o movimento dialético da

realidade, tal como se reflete no pensamento humano, é assim um incontornável impulso do singular para o universal e deste, novamente, para aquele” (p. 110). A relação entre as categorias não é um esquema simples a ser reproduzido, muito menos relações unilaterais e estagnadas, elas possuem movimento e podem ser deslocadas de uma categoria para outra.

o processo do conhecimento transforma ininterruptamente leis que até aquele momento valiam como as mais altas universalidades em particulares modos de apresentação de uma universalidade superior, cuja concretização conduz muito frequentemente, ao mesmo tempo, à descoberta de novas formas da particularidade como mais próximas determinações, limitações e especificações da nova universalidade tornada mais concreta (LUKÁCS, 2018, p. 105).

Para o pensamento dialético, as especificações encontradas nessa nova universalidade não podem se fixar enquanto conhecimento definitivo, por outro lado, evidenciam sempre uma estimativa ao mais alto grau de generalização daquele desenvolvimento social. Isso ocorre, como já apresentado no subcapítulo *1.1 Trabalho: ontologia*, em consequência do ser social sempre produzir o novo e, ao interferir no mundo objetivo o processo de desenvolvimento do pensamento, do conhecimento e dos meios, transformam ininterruptamente as legalidades retiradas da realidade social. Nesse movimento, a universalidade percorre a realidade concreta da singularidade dos fenômenos à sua mais alta abstração e volta para a realidade.

É na complexidade da vida cotidiana que é possível se deparar com as distintas possibilidades de experienciar o mundo, seja na realidade imediata com materialismo espontâneo ou por intermédio da experiência artística enquanto realidade sensível, ou então via pensamento científico. O real é o ponto de partida. Dele se experiencia e objetiva sua própria ação no mundo. Sobre o estudo do cotidiano para a arte e a ciência, Lukács diz: “se quisermos estudar o reflexo da vida cotidiana, na ciência e na arte, nos interessando por suas diferenças, teremos que recordar sempre claramente que as formas [ciência, arte e cotidiano] refletem a mesma realidade” (LUKÁCS, 1966, v.1, p. 35). A vida cotidiana é sempre uma existência na imediatez em que é preciso responder às questões que são cometidas no dia a dia, não permitindo, por vezes, que o sujeito se distancie dessa própria cotidianidade para perceber

as questões frente ao contexto histórico do seu tempo. Nessa direção, Lukács (2018) assinala que na ciência e na arte encontra-se uma forma particular de reflexo da realidade objetiva, que possibilita distanciar – não a todo momento – do cotidiano.

Para compreender o movimento que a arte realiza, e de que forma ela conduz o ser social ao quadro de concepções sobre o que é humanidade, é necessário distinguir o que é específico na arte e na ciência. Lukács compreende que a peculiaridade encontrada na ciência é expressa da seguinte forma: “o reflexo científico transforma em algo para nós, com a máxima aproximação possível, o que é em si na realidade, na sua objetividade, na sua essência, nas suas leis” (LUKÁCS, [1984] 2013, p. 268). A ciência busca encontrar a universalidade das coisas. Procura as legalidades da realidade sem a “*intervenção*” do ser humano. Obviamente, não há possibilidade do desenvolvimento das ciências sem o desenvolvimento do ser social, das relações resultantes do complexo social, das conexões e das categorias ontologicamente intencionadas e vinculadas ao ser social. Dito isso, a ciência parte da humanidade e da realidade efetiva para promover o distanciamento da realidade, compreender os fenômenos e suas particularidades em vista de captar o movimento da realidade em sua verdade objetiva.

A forma científica é tanto mais elevada quanto mais adequado for o reflexo da realidade objetiva que oferecer, quanto mais for universal e compreensiva, quanto mais superar ou deixar para trás a imediata forma fenomênica sensivelmente humana da realidade, tal como esta se apresenta cotidianamente (LUKÁCS, 2018, p. 170).

Para Lukács (2018), a ciência se vale da desantropomorfização enquanto critério concreto de superação da individualidade. Ela se dá em uma realização dialética entre o fenômeno – a singularidade – e a universalidade, assim como, “retornando ao fenômeno após ter extraído a essência, confirme conceitualmente a realidade” (LUKÁCS, 2018, p. 204). A compreensão científica da realidade propicia o conhecimento universal de dado fenômeno em sua concretude. Ela não é uma abstração da realidade, é uma generalização concreta acerca da realidade (LUKÁCS, 1967). Ela proporciona, por meio de sua particularidade, que o sujeito possa isolar algo, analisar as características

que compõem determinado fenômeno e buscar os meios para aplicar ou encontrar as legalidades para o caminho da universalidade/singularidade. É diante deste movimento da ciência do singular/universal que o sujeito se distancia do cotidiano.

Ainda que a matematização de toda a ciência seja uma utopia (em parte por razões de princípio, em parte por causa do estado atual do nosso conhecimento da realidade objetiva), neste ideal se expressa, porém, uma tendência relativamente legítima do pensamento científico: a aspiração a uma generalização que compreenda o máximo número possível de casos singulares, aparentemente heterogêneos, à mais compreensiva generalização possível. Isto significa que esta forma universal destrói, ou pelo menos supera, o inteiro conjunto das formas singulares e particulares, nas quais costuma aparecer a lei que nela se manifesta, a fim de poder expressar com adequação suficiente a própria lei, revelando os momentos essenciais e comuns ocultos na superfície da imediatez (LUKÁCS, 2018, p. 170).

Na ciência, a categoria ordenadora e central é a universalidade. Como visto, a ciência possui uma certa *anulação* da subjetividade como caminho para revelar as legalidades que regem as conexões da realidade. Sua efetividade sobre a subjetividade humana “consiste sobretudo na ampliação intensiva e extensiva, no alargamento e no aprofundamento da consciência, do saber consciente sobre a natureza, a sociedade e os homens” (LUKÁCS, [1986] 2013, 268). A ciência produz consciência. Em contrapartida, a arte conduz o sujeito ao centro da produção e representação da realidade. Ela conduz o sujeito à autoconsciência. Na arte se encontra o mundo expresso enquanto realidade dos sujeitos, na qualidade de “reproduções da realidade nas quais o ser em-si da objetividade é transformado em um ser para-nós do mundo representado na individualidade da obra de arte” (LUKÁCS, 2018, p. 268). A forma artística abraça o mundo como realidade do sujeito. Os traços fenomênicos sensíveis, os objetos do mundo, aparecem na arte necessariamente em relação aos sujeitos.

Na questão decisiva da relação entre fenômeno e essência, a especificidade da arte manifesta-se no fato de que a essência se dissolve completamente no fenômeno; e, na obra de arte, jamais pode ela assumir uma forma autônoma, separada do fenômeno, ao passo que na ciência pode estar separada dele – conceitualmente –, e as íntimas ligações lógicas, metodológicas e objetivas entre uma e outro não devem suprimir esta separação conceitual. A arte se revela, assim, mais próxima da vida do que a ciência (LUKÁCS, 2018, p. 204).

Neste sentido, Lukács (2018) aponta que a ciência e a arte podem captar a relação recíproca existente na realidade entre fenômeno e essência na relação *para-si*, e transformar em algo existente *para-nós*. Na ciência, ao serem desveladas legalidades que conduzem determinado fenômeno à universalidade, é possível definir conceitualmente e separar a essência do fenômeno, sendo que fenômeno e essência são inseparáveis, sendo o grande papel da ciência extrair conceitualmente a essência dessa unidade, tornando cognoscível. Na arte se encontra a conservação da estrutura da realidade materializada na particularidade – fenômeno da arte – em que o fenômeno dissolve a essência. Ela cria uma nova unidade entre fenômeno e essência, em que “a essência está contida e imersa no fenômeno, tal como na realidade, e ao mesmo tempo penetra todas as formas fenomênicas de tal modo que, em sua manifestação, o que não ocorre na realidade mesma, elas revelam imediata e claramente a sua essência”. (LUKÁCS, 2018, p. 204). Aqui, quando Lukács afirma que “ao mesmo tempo penetra todas as formas fenomênicas”, ele aborda sobre os fenômenos da arte, nos quais há a dissolução do fenômeno/essência encontrado na realidade manifestada no fenômeno da arte de forma clara e imediata. Essa é a especificidade da arte. Ela representa a relação recíproca entre fenômeno e essência encontrada na realidade e faz emergir um mundo aparentemente composto apenas por fenômenos, sem perder sua forma fenomênica – particularidade –, o que permite perceber a essencialidade intrínseca ao fenômeno da arte.

A particularidade, que como centro do reflexo artístico, como momento da síntese de universalidade e singularidade, supera estas em si, determina a forma específica de generalização do mundo fenomênico imediato, a qual conserva suas formas fenomênicas, mas as torna transparentes, propícias à ininterrupta revelação da essência. (LUKÁCS, 2018, p. 205).

As características encontradas na particularidade de determinada manifestação são componentes reais, tanto na realidade objetiva quanto no pensamento, intermediando, objetivando o singular para o universal – e vice-versa, refletindo um modo adequado para realizar o processo dialético na realidade social entre singular/universal. A arte, por representar o mundo dos indivíduos, ao ser objetivada, seus elementos constituintes das particularidades da forma artística desempenham o papel de mediadores das relações, dos sentimentos e das ações dos sujeitos. Diante dessa realidade objetiva, é possível se deparar com fenômenos – particulares – da arte, mediando as percepções humanas frente aos fenômenos/essências – singular/universal – encontrados na realidade. A arte é experienciada no cotidiano.

O reflexo da realidade no pensamento não é a realidade objetiva, é a imagem da realidade plasmada na consciência do sujeito. A realidade é apreensível ao humano, mas apenas por aproximação, ela jamais será apreendida em sua totalidade. Quando o sujeito experiencia uma manifestação artística, encontra nela uma realidade em si. Essa realidade não é uma idêntica reprodução da realidade objetiva. A realidade encontrada na arte é uma realidade sensível ao sujeito. Ao entrar em contato com a realidade que lhe é sensível, o sujeito deve encontrar a si mesmo enquanto parte da humanidade (LUKÁCS, 1967).

Como já apontado na citação anterior, é na categoria particularidade que se encontra o ponto central do reflexo estético da realidade. Em toda realização de um reflexo estético está o sujeito como elemento determinante. A forma estética abarca o máximo de abstração de dois extremos: por um lado, o sujeito não produz livremente da forma disponível, e por outro, o sujeito não se mantém preso ao nível da forma. Nesse sentido, a forma estética possui conteúdo determinado e possibilita a fixação desses extremos, em que:

[...] toda maneira consiste na elaboração de um modo de expressão abstratamente subjetivo (sobre a base de um modo abstratamente subjetivo de considerar a realidade) e, portanto, de um modo artístico de trabalhar no qual o sujeito criador aparece como indivíduo singular. Nasce assim a singular situação objetiva, mas de nenhum modo paradoxal, de que aquela subjetividade abstrata se contraponha ao eventual conteúdo concreto e determinado (particular) como universalidade abstrata da forma e, ao mesmo tempo, ultrapasse para cima e para baixo a sua essência realmente artística, a sua particularidade (LUKÁCS, 2018, p. 173).

Os meios encontrados na realidade objetiva de um determinado modo artístico atuam como mediadores entre o sujeito, os conteúdos e as estruturas da sociedade, e os conduzem a percepção, sensação, compreensão, repressão ou potencialização do que é sua inteireza diante das demandas da realidade objetiva. No processo de objetivação da arte, o sujeito se exterioriza a partir de relações que são múltiplas e intensas, a um mundo que lhe é externo e objetivado por fenômenos que são concretos e abstratos. Essas relações, que possuem desigualdades, resistências, opressões, explorações, classes sociais, racismo, fazem parte de uma nação e de leis que regem um Estado – se efetivam em um “microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade” (LUKÁCS, 2018, p. 268-269). Ao se relacionar com o que é artístico, o sujeito é colocado em confronto com as suas experiências, que são adquiridas em sua singularidade com o gênero. Essas experiências se efetivam no interior da própria personalidade de cada sujeito, que é uma personalidade socialmente construída. Esse movimento possibilita ao sujeito a profunda conexão com sua totalidade.

[...] o pensamento estético oscilava entre os dois polos, igualmente falsos, da universalidade e da singularidade; por isso, de um lado, acentuando-se demais a singularidade, caía-se em um falso subjetivismo, manifestando-se no mais das vezes como agnosticismo estético; e, do outro, acentuando-se muito a universalidade, caía-se no dogmatismo. [...] Apenas assumindo a particularidade como ponto central do reflexo estético da realidade pode-se estar em condições de explicar a específica unidade dialética entre fator subjetivo e fator objetivo como princípio animador contraditório da inteira esfera (LUKÁCS, 2018, p. 257-258).

Essa relação ocorre na dimensão com o que é o particular do ser social. O reflexo estético, materializado na particularidade da arte, enquanto mediação do sujeito/sociedade, cristaliza na manifestação da arte as condições fundamentais do desenvolvimento da humanidade. Já foi abordado no capítulo *Trabalho, corpo e a relação sujeito/objeto*, sobre os sujeitos que, ao se constituírem, herdaram, apropriaram e interferem na realidade objetiva a partir das bases materiais e estruturais encontradas em seu contexto, as quais são produzidas e reproduzidas por outros sujeitos no decorrer do processo histórico. Esse processo dinâmico da realidade, em que os sujeitos sempre produzem o novo, gera mobilidade na realidade social e desenvolvimento e aperfeiçoamento das mediações – que são determinações e especificações encontradas na realidade – entre o singular/universal. Esse movimento não resulta de forma fechada e evidenciada apenas na particularidade. Essa dinâmica possibilita a especialização das atividades, que não poderiam ser conquistadas “na práxis imediata da vida cotidiana” (LUKÁCS, 2018, p. 152). O processo de aprofundar, especializar, ampliar etc. gera movimento ao disponibilizar novas realidades. Realidade que possibilita experiências diversas aos indivíduos, permitindo aos órgãos receptores a adaptação aos meios encontrados e, com tal característica, propiciando a expansão, o aprimoramento perceptivo, criativo e imaginativo.

Não pensamos aqui tão somente em toda a técnica dos instrumentos surgidos com o desenvolvimento da produção econômica, da técnica e das ciências naturais, mas também no superior desenvolvimento dos órgãos receptivos naturais provocado pelas exigências cada vez mais diversificadas do trabalho e pelas fecundas relações recíprocas entre os estimulantes resultados oferecidos pela ciência e pela arte, pelo trabalho e pela prática cotidiana (LUKÁCS, 2018, p. 152).

É relevante refletir sobre quais tipos de experiências são objetivadas sob as legalidades do processo histórico da arte para conservação e validação de relações sociais. É na forma particular da arte, enquanto campo para a expressão subjetiva do reflexo da realidade objetiva, que se encontram as determinações e características que são peculiares às atividades sociais. O

movimento dialético das categorias singular, particular e universal possibilita compreender a unidade conteudista e formal do mundo refletido, como também observar o caráter não mecânico do reflexo estético.

Tal como o gnosiológico, o reflexo estético quer compreender, descobrir e reproduzir, com seus meios específicos, a totalidade da realidade em sua explicitada riqueza de conteúdos e formas. Modificando decisivamente o processo subjetivo, provoca modificações qualitativas na imagem reflexa do mundo. [...] O processo pelo qual as categorias se resolvem e se transformam uma na outra sofre uma alteração: tanto a singularidade quanto a universalidade aparecem sempre superadas na particularidade (LUKÁCS, 2018, p.153).

O que é interessante no pensamento de Lukács sobre particularidade encontrada na arte é o fato de que, no pensamento teórico – ciência –, a particularidade possui a função mediadora no movimento de dupla direção – singular/universal –, que vai de um extremo ao outro. Na arte, ela é o ponto do meio, isto é, ela realiza o movimento do particular/universal – vice-versa –, bem como particular/singular – vice-versa –, desempenhando o papel de mover e repousar os pontos que são convergentes entre a singularidade/universalidade em sua própria categoria, neste sentido, ela é o ponto conclusivo.

A realidade objetiva encontrada nas particularidades de um modo determinado de arte permite que o sujeito se exteriorize no objeto representado. Conforme já descrito na página 116, as particularidades, enquanto meio disposto e organizado para conduzir o singular à universalidade – e vice-versa – são fenômenos, situações, conteúdos e estruturas que refletem a relação da singularidade/universalidade inseridas em formas particulares de compreensão do mundo. Elas também são resultado do processo histórico da sociedade, são formas sociais de legitimar, de produzir e de reproduzir formas específicas de relação sujeito/objeto. Esse movimento amplia cada vez mais os limites entre singularidade/universalidade e propicia a expansão da produção artística. O desenvolvimento contínuo, a partir da “superação da universalidade e da singularidade na particularidade” (LUKÁCS, 2018, p. 153), estabelece em cada oportunidade um grau de desenvolvimento da consciência humana. Essa dinâmica ocorre de forma a produzir o novo, mas

também, por conservar aspectos que são encontrados na sociedade enquanto validade artística.

Na representação artística se encontra a determinação social da gênese, pois qualquer objeto a ser representado só pode ser em uma determinada etapa concreta. Sua manifestação desempenha a tarefa de representar indivíduos, seus modos de compreender e se relacionar no mundo, seus possíveis caminhos frente à vida. Nesse contexto, é possível deparar-se com sujeitos enquanto criadores, experienciando os processos artísticos e receptores. É na pluralidade de possibilidades de viver a arte – sentido, corpo, pensamento etc. – que se experiencia uma totalidade de mundo representado a partir dos meios de produção disponíveis. No que diz respeito à conservação e à validação de estruturas, como também à busca inatingível por modelos e normas artísticas resultantes de sociedades antigas, é possível se aproximar do pensamento de Lukács (2018) e Marx ([1857-1858] 2011) acerca de manifestações artísticas do passado. Considerando a gênese social como ponto de partida, Marx ([1857-1858] 2011) reflete sobre a conexão e a sensibilidade estética de sujeitos que vivem na sociedade moderna para os conteúdos e as formas desenvolvidas nos modelos de sociedades antigas,

Mas a dificuldade não está em entender que a arte e a epopeia gregas são ligadas a certas formas do desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de que elas continuem a provocar em nós um prazer estético e constituam, sob certo aspecto, uma norma e um modelo inatingíveis (MARX, [1857-1858] 2011, p. 92).

Nessa passagem, Marx ([1857-1858] 2011) aborda o prazer estético encontrado na arte da Grécia Antiga, mostrando que o encanto “não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu” (p. 92). Ele compreende que na arte das sociedades antigas – e neste caso, em uma sociedade que é a base do desenvolvimento do pensamento ocidental – podem-se encontrar expressões que estão ligadas à própria humanidade. Por outro lado, Marx ([1857-1858] 2011) observa que os modelos e normas que organizam e regem tal prática são estruturas que refletem o sentido daquela sociedade. Sobre este assunto, Marx ([1857-1858] 2011) apresenta um exemplo: “a arte grega pressupõe a mitologia grega, i.e., a natureza e as

próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística. Esse é seu material” (MARX, [1857-1858] 2011, p. 91).

É considerável retomar que, para que seja possível compreender sensivelmente elementos de uma dada realidade, é necessário dispor de ferramentas, signos e estruturas na sociedade para que possam ser desenvolvidos aspectos da sensibilidade humana para tal compreensão de mundo. À vista disso, é possível se deparar com elementos da sociedade antiga que ainda se fazem presentes, e ao mesmo tempo, se deparar com condições, elementos e fenômenos que são irreproduzíveis no contexto social. Sobre este assunto, Marx ([1857-1858] 2011) faz uma aproximação sobre a infância e desenvolvimento do ser social para traçar este problema. Ele observa:

Um homem não pode voltar a ser criança sem tornar-se infantil. Mas não o deleita a ingenuidade da criança, e não tem ele próprio novamente que aspirar a reproduzir a sua verdade em um nível superior? Não revive cada época, na natureza infantil, o seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais? (MARX, [1857-1858] 2011, p. 92).

Em um primeiro momento, relacionar arte e contexto social pode parecer um óbvio. No entanto, o que Lukács evidencia ao realizar um questionamento a partir da exposição de Marx ([1857-1858] 2011) é o seguinte: por que algumas formas artísticas continuam promovendo o prazer estético, mesmo quando aspectos de uma dada sociedade são diluídos³⁶? Para Lukács, esta manifestação representa um estágio específico do desenvolvimento da humanidade, no qual se pode encontrar na epopeia grega algo em comum com a ideia de humanidade para a sociedade. Importante compreender que não é

³⁶ Marx cita o exemplo da mitologia grega não apenas como arsenal da arte, mas também como o solo desta sociedade. Compreende que a concepção de natureza e das relações sociais são a base da imaginação grega. Nesse sentido, ele questiona sobre a produção da mitologia a partir de outro contexto: “é possível com máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos? [...] Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças. Neste sentido, a arte (mitologia) grega são as próprias formas sociais elaboradas pela imaginação.

uma linha de desenvolvimento da humanidade na qual é preciso desenvolver de forma linear e progressiva, mas essa relação se evidencia nas complexas – e desiguais – relações entre sociedades as questões encontradas na humanidade. Sobre a pergunta de Marx ([1857-1858] 2011) acerca dos gregos, Lukács (2018) afirma:

Se a questão é colocada desta maneira, surge naturalmente o problema do substrato comum. [...] Se se considera o processo histórico do ponto de vista do materialismo dialético, a resposta se apresenta sem muitas dificuldades: este substrato comum é a continuidade do desenvolvimento, a relação recíproca real de suas partes, o fato de que o desenvolvimento jamais começa do início, mas elabora sempre os resultados de etapas precedentes, tendo em vista as necessidades atuais, assimilando-os (LUKÁCS, 2018, p. 261).

O processo de conhecimento amplia cada vez mais os limites da universalidade e singularidade. Sem essa relação seria impossível uma história das artes, visto que as modificações da vida ocorrem constantemente, ampliam e transformam os limites do conhecido e os instrumentos de sua cognoscibilidade. Não obstante, Lukács (2018) aponta que esses movimentos se efetivam de formas distintas entre arte e ciência. Na arte, Lukács (2018) compreende que os desenvolvimentos que surgem na realidade não anulam os conhecimentos e os comportamentos construídos ao longo da história das artes.

A distinção empregada por Lukács acerca da ciência, para a arte, é que na ciência a abstração científica consiste em reconhecer a realidade. Ela se apropria da realidade enquanto ponto de partida e busca descobrir as leis para efetivar em contexto, defini-las com exatidão e, assim, confirmar conceitualmente a realidade. Essa especificidade possibilita à ciência que “a etapa superior não continua diretamente a precedente” (LUKÁCS, 2018, p. 153). Por este entendimento, quando a ciência desvela uma dada realidade, ela pode “abandonar”³⁷ uma certa legalidade e apropriar-se da outra. Na arte, a validação estética ocorre por meio das experiências acumuladas – cotidiano,

³⁷ O termo abandono é empregado no sentido figurativo. Compreende-se que o processo de desenvolvimento ocorre de forma dialética, em que, no novo, é o resultado da transformação do que é tido como velho, portanto, há nele a essência de seu processo evolutivo.

ciência e arte – no decorrer do desenvolvimento histórico das artes. Mesmo que os elementos estruturais de tal manifestação tenham sido superados no curso da evolução social, é por meio das experiências, condicionamentos e representações sociais encontrados na arte que ocorre sua validação artística.

Convém ressaltar que as representações objetivadas na obra de arte, enquanto captadora do movimento efetivo da realidade, se tornarão propriedade duradoura da humanidade. Essas manifestações em formas específicas de representação da realidade carregam o peso do que é reconhecido como forma, conteúdo, comportamento e relações validadas enquanto arte, ou obra de arte. Nelas são encontradas as formas sociais. Refletir sobre a arte a partir do Método Materialista Histórico-Dialético, permite considerar que se encontram nas particulares formas de arte as sínteses de comportamentos, relações e disposições sociais construídas historicamente, as quais produzem, reproduzem, transformam, conservam, anulam, legitimam e constroem por meio do reflexo sensível – abstrato, concreto e objetivo – a qualidade de totalidade social para sujeitos inseridos em determinado contexto social.

Nas considerações de Lukács (2018), o pensamento dialético possibilita deduzir o modo racional do processo do reflexo social encontrado na peculiaridade existente na arte. O autor também considera, no que diz respeito aos extremos singular/universal manifestados na particularidade, que ocorre a superação por meio da conservação (LUKÁCS, 2018). Nesse sentido, ao experimentar a arte o sujeito mergulha sua singularidade na particularidade artística, acessa sua totalidade diante das questões humanas representadas na arte, volta para si, supera a relação – singular, particular, universal – e conserva sua singularidade. Esse entendimento permite uma reflexão sobre a superação da universalidade na particularidade artística, a qual ocorre no processo histórico, junto ao gênero e aos sujeitos sob distintas formas. No que diz respeito à relação da particularidade e da singularidade, Lukács compreende que ocorre um eterno processo de superação, em que a acentuação é evidenciada de forma intensa em um determinado sentido do momento da conservação.

De fato, é indubitável que tanto os traços constantemente mutáveis da singularidade quanto os permanentes se equivalem, por um lado, em sua imediatez, enquanto, por outro, comportam-se de maneira extraordinariamente diversa em face das mediações que lhes servem de base, através das quais toda singularidade se encontra em relação com a particularidade e com a universalidade. Portanto, se o singular deve encontrar expressão em sua verdade, estas mediações – frequentemente muito ramificadas – devem ter o papel que merecem, devem ter valor de acordo com o seu peso interno (LUKÁCS, 2018, p. 155).

Para que um fenômeno possa expressar a sua essência, deve, enquanto fenômeno, expressar a essência que está em sua base, e isso só pode ocorrer se ele conservar sua singularidade (LUKÁCS, 2018). Por conseguinte, o sujeito, que tem como finalidade expressar sua singularidade, o fenômeno/essência encontrado na realidade efetiva, deve achar nos meios, ou então, partir desses meios para organizar e dispor de forma mais adequada os recursos que melhor acomodam sua essência. Esse deslocamento da estrutura no interior da singularidade “significa ao mesmo tempo a sua superação, a sua elevação ao particular” (LUKÁCS, 2018, p. 155).

Quanto maior for o conhecimento do sujeito diante de sua realidade, quanto maior forem as mediações para encontrar e acompanhar o universal, mais acentuada será a superação (LUKÁCS, 2018). O sujeito – singular – por compreender sua realidade e por identificar as questões inerentes em seu contexto – singular/particular/universal – pode, na particularidade disposta na realidade, interferir e modificar sensivelmente as mediações que já estão disponíveis, assim como pode descobrir, transformar e criar possibilidades diante dos meios dispostos, objetivando, assim, uma nova imediatez. Portanto, partindo da particularidade objetiva da arte, o sujeito pode exteriorizar uma nova forma particular de objetivar no mundo. Nesse sentido, é possível compreender que há uma mobilidade entre as categorias, em que a particularidade possui o ponto central, mas não enquanto determinação exata.

A arte possui a função social de tirar o sujeito da introspecção da vida cotidiana. Esse movimento se efetiva por impulsionar o sujeito às representações da vida, por acessar uma realidade que lhe é sensível na qual as abstrações e as representações do reflexo da realidade objetiva direcionam às questões das individualidades no interior de um determinado contexto

histórico. Esse movimento propicia aos indivíduos sair de si mesmos para perceber as questões que os atravessam frente um determinado contexto histórico-social.

Conforme já mencionado ao longo deste subcapítulo, é com base no que é particular em uma manifestação artística que se encontram seus meios. Elas se apresentam como causalidades postas e nelas o sujeito acaba por realizar pores teleológicos se apropriando da realidade, compreendendo e encontrando na realidade objetiva possibilidades de atuar, criar e experienciar sua subjetividade diante do contexto social. Ao se deparar com um mundo representado na realidade sensível da arte, o sujeito, a partir de suas experiências, mergulha sua subjetividade corpórea nos dilemas, possibilidades, expressividades, determinações, produção e reprodução da realidade objetiva. Assim, ocorre um aprofundamento – gradual – nas experiências desse sujeito, sobre a totalidade de sua conduta diante da possibilidade de se efetivar no mundo, seja ela atendendo a uma mudança ou a uma confirmação de compreensão do mundo, de si, de movimento, do fazer, do expressar. Essa elevação não se dá para fora de si mesmo, em um campo universal puramente subjetivo, ao contrário, ela se efetiva no aprofundamento da individualidade inserida no particular da arte, no prazer estético. Com isso, ela produz e reproduz possibilidades corporais, percepções e sentidos. Conforme assinalado anteriormente, o sujeito inserido em determinado contexto possui a liberdade³⁸ de ação diante dos dilemas, das determinações, das necessidades e das situações mais diversas, sendo essas possibilidades de trajetórias disponíveis aos indivíduos, encontradas na objetividade do social. Com tal característica, a determinação da estrutura social, em seu processo histórico, é colocado enquanto campo de possibilidades para que o sujeito possa atuar e se constituir enquanto ser que dialoga, apropria, produz e reproduz um tempo histórico, dentro de seus limites as complexidades e contradições. A partir do exposto, a atenção é direcionada para os aspectos formais e técnicos encontrados na estrutura musical, em específico na concepção de música erudita, em que perpassa a transitoriedade histórica – alterações e modificações sociais. Essas relações no processo histórico mantêm e

³⁸ Importante recordar que não há liberdade absoluta para o ser social, assim como não existe a total ausência de liberdade.

condicionam formas, comportamentos e disposições dos indivíduos inseridos em distintos contextos socioculturais e são apresentados como legalidades para que ocorra a expressão musical.

Compreende-se que as áreas de conhecimento não são isoladas e interferem umas nas outras. A ciência descobre as leis da realidade objetiva, enquanto a arte opera diretamente sobre o sujeito, porém caminhando próximas, cada uma com sua especificidade, mas na mesma realidade objetiva. Na particularidade da música é possível se deparar com leis – resultantes do cotidiano, ciência e arte – que orientam, organizam, estruturam e formam os meios concretos e abstratos para que seja possível se expressar musicalmente. Na particularidade da música erudita se encontra sua legalidade – forma, técnica, conteúdo – como universalidade de ser. A ideia de universalidade para a arte mantém estreita relação entre ideal e formal. No que é particular na música erudita enquanto meio, conteúdo, forma e legalidade, depara-se com comportamentos – social, corporal como também sonoro – de uma particular estrutura social apresentada na qualidade de técnica, disposição e organização corporal e, neste sentido, enquanto particularidade da manifestação musical – universal –, se universaliza no particular – de disposições sociais. Lukács (2018) considera que na vida cotidiana o particular se confunde, ora com universal, ora com singular. No que se refere ao ambiente coral, de práticas musicais que envolvem ensino/aprendizagem, considera-se que essas práticas se apresentam nas determinações do cotidiano entrelaçando os possíveis reflexos da realidade. Marx (*apud* LUKÁCS, 2018), ao observar o problema da particularidade e da universalidade para o problema histórico da essência do capitalismo, observa que “na particularidade, na determinação e na especificação, portanto, está contido um elemento de crítica, de determinação mais próxima e mais concreta de um fenômeno ou de uma lei” (LUKÁCS, 2018, p.117).

Na sociedade, são desconsiderados aspectos particulares da própria realidade histórico-social, na qual a esfera da particularidade, diante do que é universal, está entrelaçada com o modo de produção capitalista imperialista, fundamentada na opressão de classes, com suas especificidades de opressões

de raça, classe, gênero, corporalidades e subjetividades. O que é apresentado como particular direciona, constitui e toca.

Uma vez que há na particularidade os meios para o universal, essa realidade chega enquanto determinação na qualidade do que é ser humano. Assim, por não identificar a própria particularidade sociocultural frente à universalidade musical, os sujeitos são conduzidos a uma particular forma de mediação – musical – singular/universal em que o ser, sentir, viver e expressar, dispostos na particularidade da música erudita, se efetivam enquanto campo universalizado, no qual o desenvolvimento é orientado às especificidades humanas encontradas na particularidade de uma sociedade específica. Por esse motivo, é considerável compreender as especificidades que estruturam a área da Música, as quais são apresentadas com uma certa “autonomia” materializada como formas, conteúdos e técnicas, para então tomar proximidade dos comportamentos que emergem e produzem essas estruturas – que são encaradas enquanto elementos estruturantes da prática musical –, assim como essas estruturas também produzem e reproduzem esses mesmos comportamentos.

Quando uma manifestação artística toca outras pessoas, ela ganha outras dimensões. Como visto ao longo deste subcapítulo, a arte parte do cotidiano e nele é lançada. Por partir do cotidiano e lidar com corpos do cotidiano – inundados por distintas relações –, deve-se estar atento aos movimentos da realidade e, a partir dele, dialogar e relacionar com pessoas inseridas neste cotidiano. Regentes, como mediadores da prática coral, devem estar atentos aos próprios espaços de atuação e às contradições de sua realidade, para propiciar aos sujeitos aproximações com as relações e contradições inseridas em seu próprio contexto. Nesse sentido cabe viabilizar, intencionalmente, o mergulho do ser na sua individualidade, para que ele possa acolher seus limites e potencialidades, para então experienciar aspectos de sua vida frente aos dilemas da sociedade. É possível, enquanto regente – artista/propositor – intencionalmente construir uma prática na qual o som, o movimento, o ritmo, o enredo, as relações, convidam a experienciar aspectos da vida em uma intensidade maior do que vivenciada no cotidiano. Esse convite, realizado pela particularidade da arte, em que suas estruturas refletem

e também produzem os nexos e fenômenos da própria realidade social, possibilita ao sujeito adentrar um mundo criado pela arte – complexa e multifacetada – e, ao inserir-se nele, vivê-lo numa intensidade superior à vivenciada no cotidiano. Por esse motivo, é imprescindível ampliar as percepções, as experiências corporais, auditivas e estéticas para compreender as distintas possibilidades de se expressar som/corpo a partir da realidade latino-americana na qual o singular/universal se delineia de forma distinta da relação singular/universal da cultura coral inserida em outros contextos sociais. Esse movimento não é uma simples mudança de atitude.

Expostas as categorias singular, particular e universal, cabe refletir a partir da realidade sobre as especificidades que caracterizam a prática coral, aproximá-las do contexto histórico-social de sua origem, para então deslocá-la à realidade social e buscar os nexos, os encadeamentos e as transformações, para assim compreender a partir dos traços gerais da complexidade da realidade histórico-social os possíveis meios para objetivar uma prática coral – a partir da particularidade desta arte – que dialogue com corpos, com subjetividades que possuem uma universalidade inserida na realidade social.

2.2. Arte, cultura e religião

Como apresentado na seção anterior, a arte trata de sujeitos que lidam e vivem no cotidiano. Nela, e a partir dela, é possível se deparar com questões que são do gênero humano. Este fato se dá por ocupar a inteireza do ser diante das demandas da realidade social, tanto na realidade imediata como também acerca das questões que são históricas e sociais. A exteriorização do ser social nas formas artísticas permite uma aproximação das capacidades, habilidades e atividades humanas desenvolvidas no delineamento histórico da humanidade. No ato criativo, os sujeitos conservam a forma artística de modo que possam imprimir suas particularidades enquanto subjetividades. O sujeito, quando cria algo artístico, se organiza a partir das determinações encontradas em seu meio, das legalidades fundantes da particularidade da forma artística – recordando que ele nunca está totalmente livre, assim como não é necessário se fixar nos limites das determinações – e então exterioriza sua representação

da realidade, imprimindo ao eventual conteúdo concreto e determinado, seus traços subjetivos, suas percepções sobre o que é humano.

A materialização da arte possibilita aos receptores acessar, a partir dos meios específicos da realidade efetiva, a totalidade da realidade sensível em sua explicitada riqueza de conteúdos e formas. Ao vivenciar uma manifestação artística os indivíduos se deparam com sua própria realidade, seu próprio contexto histórico-sociocultural e aqui, não somente com o olhar romantizado, seus corpos/subjetividades são localizados, construídos, conservados e mobilizados diante do que é universal. Assim, por meio da experiência e da produção de arte, elementos e aspectos que são revelados como necessários à relação sujeito/sociedade são transformados e conservados. O sujeito, ao experienciar a arte, mergulha sua totalidade de ser, acessa seus sentidos com o que é expresso na realidade sensível e “volta” para sua singularidade. Essas vivências possibilitam ao sujeito atribuir sentido às experiências vividas diante das mediações da particularidade artística. Nesse sentido, por considerar que a arte possui legalidades, fenômenos que fazem a mediação do sujeito com o que lhe é universal, ela não é algo livre de determinação, assim como o experienciar não é algo totalmente subjetivo. A arte conduz o sujeito à autoconsciência, mas não em um movimento livre, sua orientação está ligada à realidade da sociedade, às demandas do que é ser, do que é relação, comportamento, corpo, sujeito, desejo e sociedade. A arte traz o sujeito ao centro das questões, direciona o ser – a partir de suas bases materiais – sobre o que a sociedade compreende por humano. Assim, cabe a pergunta: arte é política?

Como visto no subcapítulo anterior, por tratar de uma realidade sensível a sujeitos sensíveis, a força essencial humana se faz presente nas representações sobre o que é humanidade. A especificidade da arte está direcionada para formas simbólicas de relações entre sujeitos, as quais possibilitam aos indivíduos a apropriação de formas de relações e a autoconsciência. Nesse sentido, quando se faz arte, está se fazendo política? Arte e política possuem a mesma finalidade? Especificar o campo da política e fixar seus limites não é uma simples tarefa. Não se aprofundará sobre a complexidade da área política, o que é relevante é compreender se há

distinção entre política e arte, para então, refletir acerca deste campo de atuação e suas possíveis fronteiras. Diante desse problema, pode-se considerar que quando há algum tipo de práxis social, sempre haverá demandas e questões que tomam corpo e se tornam importantes, e até determinantes para o destino da comunidade inteira. A política é da esfera da vida.

Lukács ([1984], 2013), ao tratar do assunto, compreende que as questões que estão mediadas com o destino de toda a sociedade são distintas das ações e relações dos sujeitos singulares. Em contrapartida, essas ações e relações encontradas no cotidiano são resultados, demandas e determinações de relações e decisões da esfera política. A política é o complexo universal da totalidade social (LUKÁCS, [1984], 2013). Seu objeto é a práxis social, a práxis mediada. Ela é meio para conservar ou destruir o existente em cada caso. Como assim?

A política gera movimento de modo imediato ao mundo fenomênico social como campo do ato de mudança. Possui relação direta e imediata com a condição social dos sujeitos. Como apresentado no subcapítulo anterior, a arte possibilita o distanciamento do sujeito de seu cotidiano, e, por distanciar da realidade imediata, oportuniza aos sujeitos a reflexão sobre si, do meio e da sociedade – recordando que o sujeito sempre está em relação. Uma vez que a política é da esfera da vida e a arte trata de questões da vida cotidiana, pode-se considerar que a arte cumpre o papel político. É possível acessar questões da ordem política na arte e, por outro lado, como apontado, esta não é sua especificidade.

Vivendo em sociedade capitalista, este é o terreno do cotidiano. Não seria diferente com as questões, as demandas e as contradições emergentes dessa realidade social. Elas se fazem presentes nas representações, assim como nas determinações e possibilidades de efetivação, de estrutura e de legitimação desse contexto social na dimensão da arte. A arte, por ser realidade sensível, reflexo das percepções de sujeitos diante de questões e condições da realidade social, por sua natureza trata de questões políticas. O objeto da arte é a totalidade do ser e suas relações com o meio. Arte possui política. Ela reflete e produz questões que são demandas dessa realidade e,

apesar disso, não trata diretamente de ações políticas, podendo, assim como a música, ser ferramenta para a alfabetização, podendo ser um caminho, mas não o que delineia a sua peculiaridade.

A arte, por sua especificidade, não lida apenas com uma capacidade dos sentidos humanos, sua peculiaridade toma os problemas em outras dimensões da sociedade e da subjetividade. Ela toca o íntimo do sujeito, possibilita o processo de subjetivação do ser no interior da sociedade constituída na vida cotidiana. Ela dá sentido às formas de relações experienciadas no cotidiano de modo distinto da política – que lida com o campo do ato de mudar de forma sistêmica –, a arte mexe com os sentidos, emoções, percepções, disposições subjetivas/corporais possibilitando ao indivíduo sua constituição a partir de suas experiências.

No contexto da civilização ocidental, a arte sempre caminhou próxima da filosofia, da ciência e da religião. Na especificidade da música, desde a antiguidade grega a música possuía forte vínculo com medicina, astronomia, religião, filosofia, poesia, métrica, dança e pedagogia. Fubini (2010) aponta em seu estudo sobre a estética da música desde a antiguidade até o século XX que a música ocidental descende em linha quase direta – na concepção do autor – da cultura grega. Sobre esse assunto, é possível recordar do que foi exposto no subcapítulo anterior acerca da sensibilidade estética por representações de arte da Grécia antiga, como também, a busca por esses modelos como referência do que é arte, sobre o que é ser humano, suas relações e organizações como ponto de partida para o desenvolvimento de sociedades inseridas na cultura ocidentalizada. Essa enorme distância, representada por mais de vinte e cinco séculos, não se manifesta de forma alguma como indissociável, atentando que os problemas mais gerais da concepção acerca do que é música possuem suas raízes, muitas vezes, no pensamento musical grego e medieval (FUBINI, 2010).

Por esta via de pensamento, é importante ressaltar que o canto coletivo ocorre em distintas culturas, povos e sociedades. Seu delineamento pode ocorrer de diversas formas, tanto em formação, estrutura, demandas, sonoridades, corporalidades, enfim, de acordo com o desenvolvimento histórico-social de produção de vida de cada região. Por outro lado, considera-

se a ideia de canto coral – que é canto coletivo – intimamente ligada à concepção de música ocidental. Por isso, é importante trazer para a reflexão os contextos que propiciaram o desenvolvimento dessa prática, e que ainda são presentes. O que está em jogo não são apenas emissões sonoras e desenvolvimento musical e, considerando desenvolvimento musical também seria possível questionar sobre quais aspectos sociais são estabelecidos na relação sujeito/sociedade para os conteúdos e disposições musicais. São consideradas relevantes para esta análise as estruturas propulsoras, delineadoras e emergentes da história do pensamento europeu, que produziu, determinou e possibilitou concepções acerca do comportamento humano como aparato musical.

Em determinado momento do percurso histórico, a instituição religiosa cumpriu papel fundamental para estruturação, desenvolvimento, ampliação e aplicação dos conhecimentos desenvolvidos acerca dessa prática musical. Contexto religioso e canto coral caminham muito próximos. A igreja, durante muito tempo, teve a supremacia política, o que possibilitou deter os meios para o desenvolvimento estético, teórico, didático e performático do coral. Canto coral, música ocidental, religião, arte, cultura e política se entrelaçam em nebulosas fronteiras que causam uma certa cegueira acerca dessa prática. Já visto o que é específico na arte, trata-se agora da política de forma objetiva para delinear o que difere a arte e política, considerando importante compreender a aproximação entre religião e cultura como possível campo de atuação política para unificação ou universalização de valores da sociedade. Essas duas esferas da vida social são consideradas, no decorrer do desenvolvimento do pensamento europeu, formas de atribuir sentidos e verdades às experiências da vida cotidiana, o que para a política é uma ferramenta de grande valia. Para esse delineamento serão tratadas as aproximações sobre religião e arte/estética/cultura. Após explorar as aproximações entre religião e arte/estética/cultura, caminha-se para o próximo subcapítulo que tratará da multiplicidade de sentidos encontrados no conceito de cultura.

Eagleton (2018), em seu estudo *A morte de Deus na cultura*, traz para o debate a aproximação entre religião e cultura como dimensões simbólicas

que permitem experienciar na vida cotidiana representações sociais capazes de estabelecer coesão social. Para a discussão e reflexão sobre esse tema, o autor dialoga com vários pensadores e filósofos, percorrendo o processo histórico do contexto europeu desde a razão iluminista à arte modernista. Em seu pensamento, considera que a cultura poderia assumir o lugar da religião por ser apta a incorporar verdades nas relações da vida cotidiana de forma oculta, organizando e oferecendo sentido às experiências dos sujeitos. O autor apresenta uma quantidade de fenômenos que tiveram a missão de promover formas substitutas de transcendência para preencher o vazio deixado pela ausência de Deus, e pelo não domínio total da igreja. Neste contexto histórico, arte e religião oferecem um certo grau de formalidade, profundidade espiritual e disciplina moral que auxiliam a ocultar o abismo da desigualdade social por meio de uma ideia de fortalecimento da ordem social. É interessante observar como algumas características destinadas à ideia de cultura estão muito próximas do comportamento religioso. Aborda Eagleton acerca da ideia de cultura:

Se ela sempre foi o mais plausível candidato a herdar o cetro da religião, foi por envolver valores fundadores, verdades transcendentais, tradições consagradas, práticas rituais, simbolismo sensual, interiorização espiritual, crescimento moral, identidade comunitária e uma missão social. A religião é ao mesmo tempo visão e instituição, experiência sentida e projeto universal, e a cultura mais segura de si tentou reivindicar para si todas essas características (EAGLETON, 2018, p. 114).

A prática coral esbarra nessas fronteiras, nas quais identidade, missão social, interiorização espiritual, coesão grupal, valores, disciplina, inclusão social entre outras objetividades se fazem presentes nas práticas musicais, em distintos contextos sociais e, por muitas vezes, a música é empregada como ferramenta de socialização e ideia normativa para a coesão social. A estrutura coral aparece enquanto contexto determinado, com objetivos e finalidades claras – apesar da pluralidade de possibilidades de efetivação – frente a uma ilimitada determinidade de cultura. A prática coral, de certa forma, auxilia a dar sentido aos mesmos valores compartilhados por grupos distintos da sociedade

em que a hierarquia espiritual, social e material podem ser conciliadas por intermédio de uma cultura comum.

Eagleton (2018), ao trazer para o debate fé e organização social, diz que as sociedades não se tornam seculares quando descartam totalmente a religião, mas sim quando não são mobilizadas por ela. A fé religiosa não deveria estar vitalmente ligada à esfera política e, por outro lado, a religião não é desvinculada do Estado político, e mesmo quando ela não é desvinculada, ela se apresenta isenta da propriedade pública e se reduz a uma espécie de recreação ou prazer individual (EAGLETON, 2018). Na perspectiva do autor, religião e arte seguem a trajetória da esfera simbólica. Para o delineamento das funções direcionadas à religião e à cultura enquanto mediação entre sujeito e sociedade, o autor parte do Iluminismo, considerando que nesse período a relação com a fé consistia na vida pública e, à medida que avança para Idade Moderna, esse caminho tende a passar para a esfera da vida privada.

O Iluminismo do século XVIII, na Europa continental, foi agitado por questões de fé religiosa em que fé versus razão como ciência e natureza eram presentes nos questionamentos (EAGLETON, 2018). O tema suscitava hostilidade e indignação moral à religião. O escritor e historiador Jonathan Israel declara que:

A principal preocupação [do Iluminismo] no primeiro século e meio, tema com o qual mais se mostrava preocupado na literatura impressa, era sua incansável guerra contra a autoridade eclesiástica, as visões de mundo teológicas e a religião vista como instrumento de organização e opressão social (ISRAEL *apud* EAGLETON, 2018, p. 13).

Considerava-se a religião como exploração da natureza humana. Na perspectiva desse pensador, a crise espiritual ocorria por conta da realidade material: a expansão do comercialismo, o imperialismo europeu do final do século XVII e início do XVIII, o desenvolvimento dos monopólios internacionais e a diversidade social. Todos esses fenômenos foram necessários para compor e reconciliar o velho com o novo, na tentativa de realizar uma síntese geral entre teologia, filosofia, política e ciência, nas quais foram desestabilizados os valores da crença religiosa. Para Cottingham (*apud* EAGLETON, 2018), a coerência e confiança do Iluminismo assentavam em bases religiosas, sendo

que o Iluminismo de certo modo se preocupava com a questão da fé, mas não era antirreligioso. Cassirer (*apud* EAGLETON, 2018) considera que o objetivo fundamental do Iluminismo não era a dissolução da religião e, sim, sua compreensão e fundamentação do transcendental.

Era a instituição religiosa que a maioria dos pensadores tinham como alvo, e não a questão da fé. Eagleton (2018) assinala que havia poucos ateus e o termo só entrou para as línguas modernas europeias no século XVI

[...] o próprio conceito de religião como sistema de práticas sociais é produto do Iluminismo. Tradicionalmente, e com certeza na época medieval a palavra relevante não era “religião”, mas “fé”. O próprio conceito de religião, tal como o conhecemos, surge no contexto de uma indagação institucional (EAGLETON, 2018, p. 15-16).

Era um ambiente com poucos ateus, as pessoas no cotidiano acreditavam em anjos, porém, havia o movimento no qual os pensamentos de fé religiosa começavam a trilhar paralelos à perda da fé. As condições encontradas no contexto social de convicções ou suas faltas dadas acerca da relação entre fé e razão propiciou o aumento do ceticismo. Eagleton (2018) observa que nesse período surge uma classe média, a qual não apenas perdeu a fé, mas a prática e o pensamento se tornaram fundamentalmente irreligiosos no terreno crítico e totalmente alheio ao sagrado. O Iluminismo buscava a construção moral em bases racionais, ao passo que a moralidade em boa parte era de origem cristã. O autor explica que “essa ética racionalista preserva o caráter universal e fundador da doutrina moral cristã, paralelamente ao recurso, à verdade absoluta e à autoridade suprema” (EAGLETON, 2018, p. 18). A questão do Iluminismo era antes uma questão política do que teológica. Era um projeto de aproximar conhecimento ao poder, em que o pensamento científico é colocado a serviço da reforma social e da emancipação humana.

Como bem observou Cal Becker [...] os pensadores do Iluminismo não foram capazes, em sua maioria, de romper decididamente com uma visão de mundo religiosa, por mais que a criticassem. Alguns deles, comenta, ridicularizavam a doutrina bíblica da Criação e, no entanto, acreditavam que o universo revelava um desígnio magnificamente articulado, dando testemunho da presença de um Ser Supremo (EAGLETON, 2018, p. 23-24).

Os iluministas renunciaram à soberania das escrituras e da Igreja, mas deslocavam a crença para a autoridade da natureza e da razão. Os pensadores do Iluminismo causaram temor e indignação aos guardiões do poder,

Mas isso foi, em grande medida, produto de uma *intelligentsia* monárquica e temerosa das multidões, que continuou acreditando quase sempre nos desígnios providenciais da Natureza, no valor da hierarquia social e na resistência bovina do rebanho às suas especulações (EAGLETON, 2018, p. 24-25).

O contexto social exerceu influência no conservadorismo do Iluminismo, seus pensadores eram de camadas sociais altas ou de médias para as altas, e seus interesses consistiam em reconciliar a religião com uma nova forma de racionalidade para desvincular da divindade o papel na promoção da autocracia política.

Parte dos pensadores iluministas esperavam restaurar a classe governante à sua própria imagem. O problema consistia em que parte da classe dominante tinha a visão de mundo pautada pela fé na razão, enquanto seus subordinados tinham a fé no Todo Poderoso, o que não era adequado para a estabilidade política. Para alguns pensadores, as pessoas comuns eram incapazes de chegar à razão, geralmente eram consideradas impermeáveis à razão. De um lado as verdades da razão dos mitos populares, isto é, a superstição da massa; e do outro, o ceticismo dos educados no qual, para alguns, era necessário respeitar a devoção do povo para preservá-las das verdades subversivas da razão. A crença em Deus era um bom aparato para o equilíbrio social. A razão era aparentemente universal, mas incompetente para se universalizar no interior de uma mesma nação.

A credulidade popular podia contribuir para preservar o poder, mas também representava uma afronta aos valores em nome dos quais se pretendia governar. Ainda assim, embora a religião pudesse ser intelectualmente ofensiva, era uma fonte vital de esperança e conforto, e, portanto, podia revelar-se politicamente essencial. (EAGLETON, 2018, p. 29).

O sujeito tinha duas opções: poderia seguir questionando sua fé diante da universalidade da razão, ou se tornava um cidadão de espírito racional com sua fé no alcance da razão. À medida que os processos de racionalização começam a integrar nos domínios culturais e religiosos, esses domínios se apresentam menos receptivos às questões de valores que são tidos como fundamentais e, portanto, menos capazes de sustentar o poder político. Esse movimento é arriscado para a cultura e religião, pois se não participarem do processo, elas correm o risco de perder qualquer relevância pública. A fé era a mediadora que conciliava sentimento, prazer, devoção e benevolência. Quando o raciocínio humano alcança a ideia de autonomia e aproxima da condição divina, a própria imagem de Deus se esvai, de modo que se torna distante da racionalidade, sendo acessível apenas no sentimento.

A busca pelo sucessor da coesão social promovida pela religião segue pelos pensadores idealistas, em que as inquietações acerca desses substitutos passam por natureza, razão, cultura, arte, nação, Estado, ciência, humanidade, ser, sociedade e desejo. Todas essas formas de compreender o mundo foram de tempos em tempos modelos de divindades deslocadas. A dificuldade em atribuir um esquema lógico para a religião, por ela ser demasiada mundana e excessivamente sobrenatural, ocasionou um discurso vago e tênue no qual o espírito religioso da modernidade se tornou vazio, e passou a ser uma questão de gosto em uma era cética. Em compensação, a figura de Deus, fundamento de todo ser, dependência que conduz o sujeito à autodeterminação e condição da possibilidade de tudo, é conferida como fonte de liberdade e de autonomia humana. Nesse sentido, a liberdade não ocorre de forma vaga, no domínio da mente sobre a natureza. A liberdade, atribuída aos sujeitos como maneira de participar desse todo, representa um mundo no qual os sujeitos se tornam conscientes de si e podem compartilhar a vida por meio de decisões livres, e é na figura de Deus que se encontra a fonte da liberdade, não a suprimindo, pelo contrário, sendo ela o fundamento para a autonomia humana.

É pela dependência da graça que homens e mulheres alcançam sua autodeterminação, exatamente como fazem por meio de sua dependência à linguagem e à cultura. À sua maneira, o Iluminismo tinha consciência desse paradoxo. Deus era o autor tanto da Natureza quanto da Razão, mas as tinha modelado de maneira a serem autodeterminadas. Nesse sentido, pelo menos, o sagrado e o secular não estavam em confronto. Se autonomia do universo decorre do fato de partilhar a vida do seu Criador, a fé não é inimiga da ciência (EAGLETON, 2018, p. 51).

Tratava-se mais de uma questão de fé do que de cognição, era como se houvesse uma base sobre a qual o universo se estruturava, mas não dava para ter conhecimento exato sobre essa base. Se religião é sentimento³⁹, paixão⁴⁰ ou forma prática simbólica⁴¹, ela não poderia ser um fenômeno de julgamento de verdade ou falsidade, deixando livre para o juízo individual. Atribuir à religião o caráter privado e não dogmático é um fato que não lhe é favorável, pois trazer para a individualidade a experiência e a convicção encontradas na fé religiosa demanda uma sociedade que propicia esse tipo de interiorização: uma sociedade individualista, o que dificultaria proporcionar uma base comum, da qual a fé religiosa necessita para ser ideologicamente eficaz. Se faz necessário encontrar algo equivalente ao que acontece na fé religiosa para estruturar as demandas da racionalidade para algo que traga para o concreto. Encontra-se no sentimento o meio necessário para a aproximação do sujeito às questões abstratas. A fé, fundamentada no sentimento, possui algo de caráter direto e imediato com o corpo. Ela possibilita o senso moral experienciado na corporalidade do sujeito, o que lhe confere alicerce mais sólido do que a fundamentação da moral nas ideias. O sentimento, por viabilizar experiências do senso moral na corporalidade, encontra espaço na arte como forma palpável do funcionamento interno da realidade. O pensamento idealista tentará equalizar a crise que surge diante das demandas de alcançar o universalismo e o impulso totalizador do pensamento do Iluminismo, e os princípios emergentes de uma sociedade de classe média, na qual a ausência de chão, a liberdade e o surgimento de uma subjetividade

³⁹ Eagleton aborda a religião enquanto sentimento a partir de Rousseau e Schleiermacher.

⁴⁰ A ideia de religião enquanto apaixonada convicção íntima é tratada a partir dos pensadores Lessing, Hamann e Kierkegaard.

⁴¹ A prática simbólica tem sua ideia apresentada a partir de Émile Durkheim.

ameaçam romper as amarras do pensamento tradicional. Os filósofos alemães trouxeram para sua fundamentação a ideia de *espírito* no lugar da *razão* como motor principal da história humana. É Hegel quem aborda a ideia de espírito por meio de um sistema completo composto de alicerces sólidos:

O triunfo de Hegel e de alguns colegas é descobrir uma base absoluta precisamente (de todas as coisas!) neste que é o mais fugido dos fenômenos – encontrar na presença imediata do sujeito perante si mesmo a absoluta identidade entre sujeito e objeto ou no fato de a subjetividade ser um chão por baixo do qual não podemos mergulhar, o eixo em torno do qual se pode ver girar o mundo (EAGLETON, 2018, p. 54).

Na busca de substituir a razão pelo espírito e na tentativa de trazer as verdades para as experiências do cotidiano foi necessário atribuir sentido aos conceitos e ao pensamento abstrato. Para esse encargo era recomendada uma ideologia que produzisse sentidos aos valores, para que os sujeitos pudessem, por meio das necessidades construídas nesses valores, ter o sentimento de autorrealização e, por estes sentidos atribuídos às vivências, aproximar e aplicar as experiências do sentido moral à vida cotidiana. Foi o sentido estético que auxiliou nessa tarefa, com o cuidado para que a cultura ou a experiência vivenciada não diminuíssem a força da razão.

Eagleton (2018) apresenta o documento intitulado *Mais antigo programa sistêmico do idealismo alemão*⁴², que possivelmente foi escrito por Hegel e Schelling, o qual expõe a ideia de uma mitologia da razão, com o intuito de tornar estéticas as ideias para que o pensamento fosse palpável e gerasse interesse no povo. Esse movimento poderia apaziguar o concreto e o abstrato, os sentidos e a racionalidade, representando um compromisso em aproximar elite e povo. Agora a massa poderia acessar a verdade e a razão, porém, para que pudesse se efetivar, deveria ser em forma ficcional, afetiva, figurativa (EAGLETON, 2018). É a mitologia⁴³ que auxiliará o caráter estético por conciliar o sensível e o inteligível por meio do bem e da verdade

42 Texto anônimo, datado por volta de 1796, intitulado: *Mais antigo programa sistêmico do idealismo alemão*.

43 Eagleton aborda a ideia de mito enquanto união entre o místico e o mundano – padre e laicidade – onde a ordem simbólica compartilhada, “a cultura no sentido de certos ícones e percepções zelosamente cultivados seria difundida de forma constante por toda a cultura no sentido de uma forma abrangente de vida” (EAGLETON, 2018, p. 61). Esse movimento se dá por considerar que na mitologia da civilização Grega se encontram a fusão entre alta cultura, espontaneidade e autoconsciência civilizada.

encontrada no belo. Importante ressaltar que nesse período há uma classe média industrial com seu racionalismo, materialismo e utilitarismo, em que o individualismo promovido pelo capital tinha que unir o abismo entre racionalidade e espiritualidade. Em um contexto em que a vida social se torna cada vez mais racionalizada, “mais vital se torna a estratégia, porém, ao mesmo tempo, mais implausível tende a parecer” (EAGLETON, 2018, p. 63). Para dar sentido à vida, a religião sempre recorreu a recursos da imagem, da narrativa, do ritual. Nesse caminho, a razão tenta se aproximar desses processos por meio da mitologia, na qual a razão estetizada associada à beleza e ao prazer promove a convergência de inclinação e obrigação. Segundo Eagleton (2018), a junção entre o político e o estético possibilita a consolidação do poder hegemônico, a “beleza moral tem a ver com a graça com que nos adequamos à lei moral” (p. 69). Sendo a fé não mais eficaz para a coesão, são necessários outros mecanismos para dar sentido à vida e à harmonia social. A estética assume o papel de mediadora, refinando e aplacando a brutalidade do ser via sensação, e conduzindo-o via reflexão racional ao subjugamento dos sentidos morais frente à razão social.

Associar a razão e os sentidos é o papel da estética – conceito que originalmente nada tem a ver com a arte. Como indica a etimologia da palavra, ela diz respeito a sensação e percepções. No sentido moderno da palavra, estética é uma ciência surgida no coração do Iluminismo – uma ciência que, como espécie de prótese ou humilde criada da Razão, tenta influenciar a vida dos sentidos, conformando esse caótico terreno a algum tipo de lógica. Como tal, é uma extensão da racionalidade iluminista, mais que uma tentativa de transformá-la, como no romantismo. Sem um tal projeto, corteja-se o perigo de uma forma soberana de Razão cega a tudo que faz dos seus sujeitos criaturas vivas, dotadas de sentidos e desejos (EAGLETON, 2018, p. 69).

A estética possui uma lei geral – universal – que permite a cada especificidade um meio homogêneo, constituir sua autodeterminação. Efetivamente, sua lei geral é o conjunto de interrelações entre as partes autodeterminadas. Eagleton compreende que a estética, enquanto código concentrado nas mãos de poucos, caminha como uma espécie de absolutismo liberal, ao passo que a obra de arte é encarada como uma república. Arte e cultura tentam assumir o posto da religião ao empenhar em transcender

verdades e transformá-las em meios de trocas de experiências comuns. Como apontado, para que o pensamento racional se torne hegemônico e não coercitivo, ele precisa ser associado à beleza e ao prazer. Para sua efetivação, é necessário o papel do Estado enquanto órgão cultural, que educa os sujeitos mais rudes à civilidade. Logo à frente serão expostas as distinções entre os conceitos de cultura e civilização:

Assim como a Razão deve operar com a semente da natureza humana, assim também o Estado, cuja exigência de coesão é absoluta, deve não obstante, respeitar o “caráter subjetivo e específico” de seus materiais (as pessoas comuns), moldando com eles uma unidade sem prejuízo de sua diversidade (EAGLETON, 2018, p. 70)

O Estado possuía o papel – e este pensamento ainda ressoa no cotidiano – de permitir aos indivíduos a transição do apetite bruto da sociedade civil para a leveza, refinamento da calma da esfera da cultura. Nesse pensamento o Estado liberal oferecia as bases materiais para a liberdade, à medida que o Estado-cultura nutria de forma interna – espiritual – a liberdade. A função do Estado como desenvolvimento ético de sujeitos contava com a cultura como ferramenta mediadora entre a criatura bruta da sociedade civil e o sujeito moderado, refinado e civilizado. A cultura aparece quase como um instrumento pedagógico da ética, que prepara os indivíduos para a cidadania política, propiciando o despertar do eu coletivo dentro de cada ser.

De modo geral, o pensamento idealista é uma das tentativas de confrontar a religião ortodoxa com um sistema que aproximava e abarcava uma visão de mundo tão espiritual quanto religiosa. O racionalismo do iluminismo com sua fé no sistema e no conceito, no qual boa parte do idealismo resguarda essa confiança aplicando a um mundo sistemático do espírito, passa para o romantismo, “os conceitos não podem mais conter o sujeito humano, o que evidencia sua energia e exuberância, mas também dando a entender seu afastamento de qualquer fundamento passível de conhecimento” (EAGLETON, 2018, p. 91).

O romantismo possui um impulso que se ocupa do desejo quase religioso de uma realização impossível. Uma incessante procura a uma conclusão à qual nunca se pode chegar. Na busca pelo sentimento e pela

transcendência, o sentir se torna uma forma de conhecimento e as condições de possibilidade do conhecimento não podem ser, elas próprias, objeto do conhecimento. O sentimento passa a constituir a relação básica com a realidade. Os afetos se tornam o modo vital de acesso à realidade. Esse pensamento propicia um abismo na relação entre sujeito/objeto na qual o desejo é a causa pela busca incessante do objeto perdido, do trauma e do seu desaparecimento.

O empenho pela unidade orgânica na moderna cultura do século XVIII direciona os pensadores para o humanismo encontrado na cultura da Grécia antiga, em que a busca pelo absoluto, pelo *self*, só pode ser encontrada na incessante nostalgia. É atribuída à Antiguidade grega o exemplo de como religião poderia ser associada à cultura. Como observa Eagleton (2018) nesta passagem, “a atenção voltada para o mundo clássico foi de prodigiosa importância cultural. Representou uma veia de humanismo de intensidade quase religiosa” (p. 101). Valorizar o sentimento no lugar da razão faz parte do pensamento dos românticos, uma tensão entre o impulso de rejeição do mundo e o querer transformá-lo.

Se o Iluminismo encontrou dificuldade em adequar seus objetivos políticos a finalidade religiosa, o idealismo e romantismo, na tentativa de contemplar outras possibilidades acerca da razão, por trazer à esfera da vida cotidiana a experiência estética, também enfrentaram dificuldades por conter um intelectualismo excessivo (EAGLETON, 2018).

Nesse contínuo, por meados do século XX, surge a ideia de nacionalismo como um aparato para a coesão social, em que a cultura aparece como totalidade. Esse pensamento decorre da compreensão de que assim como as artes são criadas por si mesmas, também ocorre com uma nação, criando sua autoidentidade. Trazendo para o contexto brasileiro, é uma via de mão dupla e um cruzamento de várias vias duplas, pois se tenta encontrar a própria identidade em formas determinadas e aplicadas em meio a uma complexa desigualdade social e cultural. Há, aqui, a construção da identidade de um país pautada por lógicas e esquemas do pensamento ocidentalizado.

No nacionalismo encontra-se o entrelaçamento do pensamento romântico e racional, “a ordem jurídica e política, paralelamente a certas

verdades morais imperecíveis, é associada aos afetos e aversões cotidianos das massas. Mito antigo e progresso moderno, costumes populares e estratégia militar são emparelhados” (EAGLETON, 2018, p. 82). É nessa conjuntura que os aspectos característicos da vida de um povo são agora compreendidos enquanto cultura. O nacionalismo configura um elo entre conjunto de artes e intelectuais como modo de vida. Esse modo de vida, externalizado em formas artísticas, é legitimado por fenômenos e signos, os quais fazem parte de uma cultura erudita, na qual a estética, como modo particular de mediação entre realidade e sujeito, oferece os meios legitimados por uma classe dominante. Toda dificuldade e tentativa de atribuir ou à religião ou à cultura experiências e significados que unissem, em algo comum, verdades para a vida cotidiana, encontrará em nesses dias um campo de batalha entre a pluralidade de possibilidades de se entender distintas culturas.

Neste subcapítulo, foi possível delinear de forma breve e sucinta o caminho entre arte/cultura e religião. Foi visto que as fronteiras se esbarram a todo momento e alimentam umas às outras, e que a forma de compreensão do sujeito na realidade e no processo histórico na arte, na religião e na cultura encontram formas sociais das quais possuem intenções para o equilíbrio da sociedade. É relevante compreender estes “atravessamentos” nos quais a prática coral esbarra a todo momento nessas instituições, e são apresentadas como formas naturais de fazer musical e de construção social.

Considerando o que é específico da arte e a fronteira tênue entre religião e política, será abordado agora o conceito de cultura, no qual é possível encontrar no cotidiano o campo da cultura como ambiente político e de batalha entre distintas possibilidades de ser. Para compreender como esse campo se delineia, há um direcionamento para a transição histórica da palavra cultura, da notação material às questões do espírito, como forma universalizada, por extrair da diversidade a identidade unitária, e a afirmação de uma identidade específica, culminando em um conjunto de expressões conflitantes no campo político.

2.3 A polissemia no conceito de Cultura

A ideia de cultura para Raymond Williams (1979; 1992; 2005; 2011) e Terry Eagleton (2011) é um pensamento acerca da crítica cultural materialista, incorporada ao marxismo, que aproxima e compreende a produção artística nas condições materiais da sociedade. A palavra cultura pode ser descrita como uma das palavras mais complexas da língua (WILLIAMS, 2021; EAGLETON, 2011). Sua definição não é uma fácil descrição ou designação. Seria possível buscar a definição do termo cultura em um dicionário, atribuindo-lhe um significado. No entanto, esse caminho possui suas limitações no tempo e no espaço. Existem palavras simples que nomeiam algumas coisas e efeitos. Nessas palavras pode-se encontrar o significado de seu conceito de forma fácil e satisfatória. Definir o significado de cultura de forma objetiva é relevante, porém o que mais interessa é compreender, a partir das complexas relações sociais, o movimento histórico dos significados de cultura, suas modificações e suas formas de uso. Qualquer análise sobre essas mudanças na concepção de cultura iria muito além de especificar seu conceito. Para este caminho, é possível se aproximar da construção histórica da ideia de cultura, a qual Terry Eagleton (2011) se encarrega de construir o processo histórico para superar a amplitude das definições antropológicas o que, segundo esse pensador, vai da rigidez do sentido da estética para o conceito da palavra.

A palavra, assim, mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar o solo à divisão do átomo [...]. Talvez por detrás do prazer que se espera que tenhamos diante de pessoas “cultas” se esconda uma memória coletiva de seca e fome. Mas esta mudança semântica é também paradoxal: são os habitantes urbanos que são “cultos”, e aqueles que realmente vivem lavrando o solo não o são. Aqueles que cultivam a terra são menos capazes de cultivar a si mesmos. A agricultura não deixa lazer algum para a cultura (EAGLETON, 2011, p. 10).

A palavra cultura deriva etimologicamente do latim *colere*. *Colere* possui um conjunto de significados: cultivar, crescer naturalmente, habitação, lavoura e cultivo agrícola. Ela evoluiu do latim para *colonus*, originando as

palavras “colônia” e “colono”. Sobre esse assunto, Eagleton (2011) compreende os termos colonialismo e cultura como expressões que produzem o mesmo sentido por meio de palavras diferentes. A palavra *colere* também culmina no termo em latim *cultus*, destinado à adoração religiosa, sendo por este motivo a palavra *culto*, de cultivar. Em todas essas primeiras finalidades, o termo cultura era um substantivo que pertencia ao processo de cuidar de algo (WILLIAMS, [1983] 2007). Conforme visto no subcapítulo 2.1 *Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte*, o pensamento abstrato ocorre a partir da realidade concreta e, nesse caminho, o conceito de cultura não se distancia dessa realidade, pois é no percurso histórico, com pessoas reais em realidades objetivas que se efetiva a mobilidade e transitoriedade do sentido da palavra.

A intenção com a problematização da cultura, enquanto um conceito, está no fato de que os conceitos carregam questões históricas e ao mesmo tempo filosóficas. Porém, muitas vezes, o conceito é tomado por uma concepção filosófica-abstrata, desconsiderando-se os níveis de significados que adquirem historicamente (PAULA, 2016, p. 488).

Analisar os conceitos a partir da realidade histórica e compreendê-los como questões emergentes da complexidade social auxilia em um delineamento dos nexos do movimento da realidade efetiva. O conceito de cultura possui sua raiz etimológica na concepção de “natureza”. No entanto, muitas vezes é considerado o oposto dessa concepção. Um dos principais sentidos primitivos do termo tem relação com o trabalho manual. Cultura expressa originalmente “lavoura” ou “cultivo agrícola”, e em seus primeiros usos o termo cultura era direcionado ao cuidado com as colheitas ou com os animais. A palavra, que antes designava uma atividade material particular de produção e satisfação das necessidades e da sobrevivência, passou a ser, em especial a partir do século XVIII, um substantivo abstrato que descreve o desenvolvimento intelectual – tanto no sentido individual quanto no coletivo –, espiritual e estético (WILLIAMS, [1983] 2007). Nesse segmento, o termo cultura é derivado das atividades humanas procedentes da atividade de trabalho encontrado na agricultura, no cultivo e na colheita.

Se a palavra “cultura” guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado (EAGLETON, 2011, p. 11).

O termo cultura dispõe da capacidade de agregar em si conceitos distintos, por vezes opostos, como se fosse uma forma — conceituada pelo uso comum — de apreender relações sociais complexas e contraditórias. Se a palavra significa cultivo, cuidar, e designa uma ação, o termo sugere uma dialética entre o natural e o alterado, entre o que se faz no mundo e o que o mundo faz. A natureza epistêmica do termo cultura possui caráter de conhecimento objetivo “[...] já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão “construtiva”, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma habitualmente significativa” (EAGLETON, 2011, p. 11). Pensar cultura e natureza, cultura como cultivo, presume algo no qual se pode interferir e mudar a partir de um material que é real. Material que possui sua existência autônoma com especificidades que formam um conjunto de regras. Esse contexto direciona à interação entre regulador e receptor, em que as regras não são fixadas de forma rígida, como também não são totalmente livres, promovendo a ideia de liberdade.

Como cultura, a palavra “natureza” significa tanto o que está a nossa volta como o que está dentro de nós, e os impulsos destrutivos internos podem facilmente ser equiparados às forças anárquicas externas. A cultura, assim, é uma questão de autossuperação tanto quanto de autorrealização. Se ela celebra o eu, ao mesmo tempo também a disciplina, estética e asceticamente (EAGLETON, 2011, p. 15).

Seres culturais são parte da natureza na qual trabalham. Não são idênticos a uma plantação de café, porém, assim como uma plantação, necessitam de cultivo. Para Eagleton (2011), a cultura aproxima a espontaneidade e a racionalidade, representando a recusa do determinismo orgânico e da autonomia do espírito. Esse pensamento significa uma renúncia, tanto ao naturalismo, quanto ao idealismo. Nesse processo contraditório, o

cultivo não pode ser algo que os indivíduos apenas fazem a si mesmos, ele é aflorado em si a partir de suas organizações coletivas, como por exemplo: a representação de Estado ou Instituições.

Numa sociedade civil, os indivíduos vivem num estado de antagonismo crônico, impelidos por interesses opostos; mas o Estado é aquele âmbito transcendente no qual essas divisões podem ser harmonizadamente reconciliadas. Para que isso aconteça, contudo, o Estado já tem que ter estado em atividade na sociedade civil, apacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que conhecemos como cultura (EAGLETON, 2011, p. 17).

É neste sentido, como já apontado no subcapítulo anterior, que a cultura, como ferramenta libertadora do eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, emerge como uma espécie de pedagogia ética por tornar os indivíduos aptos à cidadania política, na qual o *eu* encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado. Na constituição de subjetividades, o Estado materializa a cultura e corporifica a humanidade comum. Como já exposto no subcapítulo *1.2 Corpo, a subjetivação da materialidade do ser social*, o Estado, organização de caráter impessoal, resultado das condições estruturais da sociedade, é um poder que nasce das relações sociais e é apresentado – aparentemente – acima da sociedade. Os sujeitos não são meros produtos de seus ambientes, e tampouco esses ambientes são pura argila para a auto moldagem arbitrária daqueles.

Considerando que a cultura transfigura a natureza, esse é um projeto para o qual a natureza também coloca limites rigorosos. Torna-se relevante ressaltar que o Estado, ou aqueles que reivindicam uma ideia de preparação dos indivíduos para a cidadania política, “são também aqueles que negam a povos colonizados o direito de autogovernar-se até que estejam civilizados o suficiente para exercê-lo responsabilmente” (EAGLETON, 2011, p. 17). Nessa posição, pode-se perceber que o movimento que surge da humanidade enquanto cultura, que poderia ser a base para a relação política, em seu movimento real ocorre de maneira contraditória, uma vez que são os interesses

políticos que muitas vezes “governam os culturais, e ao fazer isso definem uma versão particular de cultura” (EAGLETON, 2011, p. 18).

O que a cultura faz, então, é destilar nossa humanidade comum a partir de nossos eus políticos sectários, resgatando dos sentidos o espírito, arrebatando do temporal o imutável, e arrancando da diversidade a unidade. Ela designa uma espécie de autodivisão assim como uma autocura pela qual nossos eus rebeldes e terrestres não são abolidos, mas refinados valendo-se de dentro por uma espécie mais ideal de humanidade. A brecha entre Estado e sociedade civil – entre como o cidadão burguês gostaria de representar a si mesmo e como ele realmente é representado – é preservada, mas também erodida (EAGLETON, 2011, p. 18).

Esta passagem de Eagleton evidencia como a concepção de cultura, a partir de um ideal de humanidade, de ser e de organização das sociedades é apresentada na forma de sujeito universal que interfere em cada um. Para essa tarefa é imprescindível o papel do Estado na efetivação do pensamento universal nas particularidades da sociedade civil. Este entendimento, desenvolvido por Eagleton, foi pioneiramente elaborado por Raymond Williams, que pesquisou parte da complexidade histórica do termo cultura e a natureza das organizações como complexo das relações. Nos estudos de Williams ([1983] 2021) encontram-se três sentidos modernos para a palavra cultura.

Já apresentamos o primeiro deles, quando o termo cultura passa a ser algo além da referência física e compreendido como (a) substantivo independente e abstrato para descrever o desenvolvimento intelectual, espiritual e estético. O termo que possui sua base epistemológica no trabalho rural, primeiro significa algo como “civilidade”, depois no século XVIII (b) o termo é empregado para indicar um modo particular de vida, seja um período, grupo, povo etc. A terceira categoria (c) descreve as práticas de atividades intelectuais e, particularmente as práticas artísticas. Williams ([1983] 2021) ressalta que o uso dessa definição é relativamente tardio e difícil de especificar a data. Possivelmente, considerar a terceira categoria como expressão tardia pode causar um certo espanto, justamente pelo fato de a definição de cultura como arte ser a mais veiculada. Porém, o autor assinala que o

desenvolvimento de cultura direcionado às artes partiu da primeira categoria como forma de um processo geral de desenvolvimento espiritual, intelectual e estético, transferindo para práticas artísticas os sentidos que os representavam e os sustentavam.

Eagleton, apoiado nos estudos de Williams, aborda a cultura, a partir do século XVIII, como sinônimo de civilização – primeira categoria do sentido moderno de cultura. Nessa compreensão, enquanto sinônimo de *civilização*, o termo *cultura* pertencia ao espírito geral do iluminismo, ao passo que a ideia de *civilização* incorporava a vida política, econômica e científica, o termo *cultura* promovia e realçava as diferenças. No século XIX, a tensão entre *civilização* e *cultura* em termos derivados do contexto francês e alemão⁴⁴, *cultura* deixa de ser sinônimo de *civilização* para vir a ser seu antônimo. Esses conceitos podem designar de forma descritiva e/ou normativa para recomendar implicitamente uma forma de vida por sua humanidade. O termo *civilização* é atribuído na qualidade de refinamento e esclarecimento social.

O problema começa quando os aspectos descritivos e normativos da palavra “civilização” começam a se separar. O termo realmente pertence ao léxico de uma classe média europeia pré-industrial, recendendo boas maneiras, refinamento, *politesse*, uma desenvoltura elegante nos relacionamentos. É assim, tanto pessoal como social: a cultura é uma questão do desenvolvimento total e harmonioso da personalidade, mas ninguém pode realizar isso estando isolado (EAGLETON, 2011, p. 21).

Diante dessa conjuntura social, ao deslocar a cultura do significado individual para o social, o termo passa a exigir certas condições e disposições sociais para quitar a rusticidade e trazer aos sujeitos as complexidades dos relacionamentos e seus refinamentos. O Estado, que possui a dimensão política, viabilizará as condições necessárias para o intercuro social. Nesse

44 Como “civilização”, a noção francesa nomeava o processo gradual e refinado da sociedade, ao passo que para os germânicos, o termo “cultura” possuía referência aos aspectos religiosos, artísticos e intelectuais de um indivíduo/grupo. Nesse contexto, o termo cultura realçava as diferenças, à medida que a ideia de civilidade minimizava as diferenças nacionais.

sentido, cultura possui uma dimensão política, uma vez que essas condições envolvem o social, portanto, o Estado.

No século XIX, a ideia de *civilização* havia adquirido uma conotação imperialista e necessitava de outra palavra para designar como a vida social deveria ser. Enquanto o termo *civilização* é destinado ao caráter social do indivíduo, ele direciona aos comportamentos de cordialidade e às maneiras “agradáveis” – com muitas aspas – o termo *cultura*, em vez de ser algo que está no mundo, é direcionado a algo solene, espiritual, crítico e de alto refinamento.

Além disso, a ideia de cultura, por todo o caminho com base em suas origens etimológicas na lavoura, no cultivo do que cresce naturalmente, sempre havia sido uma forma de descentrar a consciência. Se ela significa, no seu uso mais limitado, os produtos mais refinados e mais requintadamente conscientes da história humana, o seu significado mais geral assinalava exatamente o oposto. Com seus ecos de processo orgânico e evolução sub-reptica, a cultura era um conceito quase determinista, significando aquelas características da vida social – costume, parentesco, linguagem, ritual, mitologia – que nos escolhemos muito mais do que escolhemos a elas. Ironicamente, então, a ideia de cultura colocava-se tanto acima como abaixo da vida social ordinária, ao mesmo tempo incomparavelmente mais consciente e consideravelmente menos calculável. “Civilização”, ao contrário, soa mais a atividade e consciência, possui uma aura de projeção racional e planejamento urbano [...]. Parte do escândalo do marxismo havia sido tratar a civilização como se ela fosse cultura – escrever, em resumo, a história do inconsciente político da humanidade, daqueles processos sociais, que como colocou Marx, acontecem “pelas costas” dos agentes envolvidos (EAGLETON, 2011, p. 45).

Nessa relação a cultura surge como aspecto instintivamente arraigado na carne em vez de localizado nas relações materiais da sociedade, como inconsciente, sendo a outra face da moeda, a vida civilizada e suas inclinações tomadas como “certas” enquanto formas capazes para uma ação na estrutura da realidade. Esse conflito fez parte de um imenso debate entre tradição e modernidade, e é nesse contexto que ocorre a virada do conceito para o segundo elemento desenvolvido por Williams, cultura como modo de vida.

A segunda categoria do sentido de cultura na modernidade, desenvolvida por Williams ([1983] 2021), ocorre a partir do idealismo alemão, no qual a cultura se apropriará do seu significado moderno como um modo de vida característico. Para essa discussão Eagleton traz o pensamento de cultura de Herder⁴⁵ para elucidar o termo contra o universalismo do iluminismo, no qual cultura não significa uma grandiosa narrativa unilinear da humanidade como progressão e desenvolvimento, mas é vista como como formas diversas de vida específicas. Cultura passa a ser localizada na diversidade de organizações e formas de se viver. Sobre a ideia de cultura no pensamento Iluminista, observa Eagleton (2011):

Ele podia estar aberto a culturas não europeias de formas que relativizavam perigosamente seus próprios valores, e alguns de seus pensadores prefiguravam a posterior idealização do “primitivo” como uma crítica do Ocidente. Mas Herder associa explicitamente a luta entre os dois sentidos da palavra “cultura” a um conflito entre a Europa e os seus Outros coloniais. Trata-se, para ele, de opor o eurocentrismo de uma cultura como civilização universal aos clamores daqueles “de todos os cantos do mundo” que não viveram e pareceram em prol da honra duvidosa de ter sua posteridade tornada feliz por uma cultura europeia ilusoriamente superior (EAGLETON, 2011, p. 24).

Pode-se observar como uma organização específica, ao delimitar e hierarquizar pensamentos e formas de ser, descreve, julga e normatiza processos valorados como corretos ou indispensáveis para se viver, propiciando o deslocamento para o conflito, para processos de dominação, para silenciamento e resistência. Cultura é considerada, então, em um sentido mais amplo, no qual a definição antropológica, que começou a se firmar na segunda metade do século XIX, atribuiu à cultura a referência de comunidade. Nessa perspectiva, os sujeitos compartilham aspectos de sua organização que moldam suas práticas sociais como um todo. Cada sujeito é socialmente diferente do outro, mas, ao mesmo tempo, todos se dissolvem no borrão de

⁴⁵ Filósofo e escritor alemão, viveu 1744 a 1803. Segundo esse pensador, a evolução da humanidade se dá por fases, são os povos em suas individualidades, produções culturais de cada contexto que ao se entrelaçarem em determinadas épocas dão forma e sentido à história. O filósofo rejeita e critica o pensamento do iluminismo por entender a história por meio de um processo centralista e unitário.

uma estrutura comum: a comunicação; ou seja, por mais diferentes que possam parecer, são apenas formas diferentes de atividades humanas sociais e de comunicação⁴⁶. No século XX ressurgirá o movimento de olhar para fora da cultura universal, vislumbrar as particularidades de determinada sociedade como especificidades que estão “fora” do olhar habitual. Ressurge a ideia de *exótico* “nos aspectos primitivistas do modernismo, um primitivismo que segue de mãos dadas com o crescimento da moderna antropologia cultural” (EAGLETON, 2011, p. 24). A romantização da cultura popular, de organizações consideradas *exóticas*, renascerá como papel expressivo e espontâneo em um aspecto pós-modernista.

Embora as palavras “civilização” e “cultura” continuem sendo usadas de modo intercambiável, em especial por antropólogos, cultura é agora também quase o oposto de civilidade. Ela é mais tribal do que cosmopolita, uma realidade vivida em um nível instintivo muito mais profundo do que a mente e, assim, fechada para a crítica racional. Ironicamente, ela é agora mais um modo de descrever as formas de vida de “selvagens” do que o termo para os civilizados (EAGLETON, 2011, p. 25).

Ao legitimar a cultura dos povos e tornarem essas sociedades objetos de estudos científicos, esta efetivação promoveu dificuldades para modelos políticos, ocasionando a necessidade de modificar suas organizações para contemplar as pluralidades culturais. Com o desenvolvimento do significado antropológico de cultura, no qual modos de vida, até então considerados como “incivilizados”, passam a ganhar terreno, e a visão romântica de cultura dá espaço para a versão científica. Em contrapartida, prosseguem algumas relações de idealização de primitivo ou de folclore, que são qualificados como subculturas, veladas no interior das próprias sociedades, atravessando o processo histórico como organizações estranhas, anormais ao contemporâneo e consideradas praticamente estrangeiras dentro de seu próprio território nacional.

46 Os meios de comunicação, assim como os meios de produção e os produtos, estão subordinados ao processo histórico, suas formas, desde as mais basilares às mais avançadas, são sempre sociais, materialmente produzidas e reproduzidas (WILLIAMS, [1983] 2021). Eles evidenciam a existência de uma rede de significados que estão por toda parte. No movimento histórico não se encontra um estado, e sim processos, dos quais os signos permanecem e são movimentados diante das necessidades, desejos e processos (in)conscientes de sujeitos que estão em relações com a realidade histórico-social. Ao dar continuidade ao processo de organização social, promove-se a recriação contínua de significado, sem a qual a sociedade como tal não poderia existir.

A cultura como civilidade – ou como processo orgânico – paira entre valor e fato, caracteriza noções de pluralidades de formas de ser, qualifica um certo tipo de vida, de comunidade, tradição, raízes e interdependência. A fusão entre o normativo e o descritivo, conservada tanto na civilização quanto no sentido universalista de cultura, despontará nesta época, no relativismo cultural. Entretanto, a partir do momento em que a cultura enquanto civilização é descriminada, ela enquanto modo de vida não o é.

A cultura como civilização tinha tomado emprestadas suas distinções entre elevado e baixo dos primórdios da antropologia, para quem algumas culturas eram claramente superiores a outras; mas à medida que os debates foram desenvolvendo-se, o sentido antropológico da palavra tornou-se mais descritivo do que avaliativo. Ser simplesmente uma cultura de algum tipo já era um valor em si; mas não faria mais sentido elevar uma cultura acima de outra do que afirmar que a gramática do catalão era superior à do árabe (EAGLETON, 2011, p. 27).

À medida que não tivesse mais sentido elevar uma cultura acima da outra, houve uma condução à compreensão de que uma manifestação cultural por si própria possui seu valor. No entanto, Eagleton (2011) realiza uma crítica ao pensamento pós-moderno por enaltecer, valorizar e estimar os modos de vida de grupos minoritários e, em contrapartida, censurar essa prática ocorrendo em grupos que se tratam da maioria. Enquanto teoria, o pós-modernismo emerge em meados do século XX como libertação nacional. Essa compreensão da realidade conduziu a ideia de pluralizar o conceito de cultura. Para Eagleton (2011), a generosa pluralização da cultura conduz a possíveis riscos formalistas, assim como ocorre no pensamento pós-moderno como autoidentidade. Ela possui caráter positivo por considerar as especificidades dos meios que estão à disposição dos sujeitos, mas, por outro lado, atribuir o sentido de cultura a todas as especificidades pode dificultar a manutenção do caráter positivo do termo.

[...] a “cultura das cantinas de delegacias de polícia”, a “cultura sexual-psicopata” ou a “cultura da máfia”, então fica menos evidente que essas sejam formas culturais a ser aprovadas simplesmente porque são formas culturais. Ou, na verdade, simplesmente porque são parte de uma rica diversidade dessas formas. Historicamente falando, existiu uma rica diversidade de culturas de tortura, mas mesmo pluralistas sinceros relutariam em sancionar isso como mais uma instância da colorida tapeçaria da experiência humana. Os que consideram a pluralidade como um valor em si mesmo são formalistas puros e, obviamente, não perceberam a espantosamente imaginativa variedade de formas que, por exemplo, pode assumir o racismo (EAGLETON, 2011, p. 28).

Nesse caminho da pós-modernidade, o pluralismo e a autoidentidade fazem multiplicar as possibilidades de se viver a cultura. A organização da vida e da cultura estão conectadas com a produção da estética da mercadoria. Nessa simultaneidade de elementos, este conceito valoriza ou especifica o corporal, a identidade e a localidade, promovendo a autoidentidade e unindo-a à centralidade da imagem na integração cultural inerente a uma produção capitalista.

Como visto, no movimento histórico da existência de grupos humanos a cultura estava ligada à atividade do cultivo. Nessas sociedades tradicionais a cultura era um meio universal entre organização e produção material, e estava associada a uma ordem simbólica, e não como sistemas distintos. Como sinônimo de civilidade, a cultura passou a fazer parte do espírito do Iluminismo como autodesenvolvimento progressivo ligado a uma universalidade de sociedade. Depois, com a existência de culturas hierarquizadas, houve o estreitamento do processo econômico, conduzindo à noção de relatividade cultural como pluralização da noção a um modo de vida total. Nesse movimento, o terceiro sentido da categoria cultura passa gradualmente à especialização das artes.

Cultura, em sua forma expandida, pode ser compreendida como filosofia, ciência, erudição etc., no entanto, em sua concepção restrita, ela se converte em algo limitado ao ato criativo e imaginativo. Uma vez que as atividades como filosofia, ciência, política e economia já não podem ser vistas como criativas, o termo cultura pode significar atividades específicas e restritas a uma pequena parcela da sociedade, delimitada à erudição e às artes. Se a

criatividade se restringe apenas a essas categorias, há, então, um problema, justamente porque a cultura, como modo particular de vida, concede corpo à abstração iluminista de cultura como civilização: atividade restrita a uma pequena parcela da população.

A história das consequências disso para as próprias artes – na medida em que se atribui a elas uma importante significação social de que, realmente, são por demais frágeis e delicadas para sustentar, desintegrando-se a partir de dentro ao serem forçadas a representar Deus ou a felicidade ou a justiça política – faz parte da narrativa do modernismo. É o pós-modernismo que procura aliviar as artes dessa carga opressiva de ansiedade, instigando-se a esquecer todos esses ominosos sonhos de profundidade, deixando-as assim livres para uma espécie razoavelmente frívola de independência (EAGLETON, 2011, p. 30).

Como visto no subcapítulo anterior, o romantismo havia tentado atribuir às artes, por meio da cultura estética, uma alternativa à política como referência de ordem política transformadora. No contexto do pensamento romântico, a arte podia modelar a ideia de boa vida por si mesma e não mais como representação do que seria essa *boa vida*. Essa elevação da arte, em que o artista romântico possuía o *status* de transcender de forma utópica o que seria a *boa vida*, veio representar gradualmente uma forma real de inacessibilidade. Eagleton (2011) compreende a cultura como um antídoto a serviço da política que, com a intenção de estreiteza mental para o equilíbrio, pode ser um discurso para a estabilidade social. Por outro lado, os interesses parciais e a pluralidade cultural emergem como novo campo de atuação, no qual a cultura – como ferramenta política – se efetiva como justiça aos grupos minoritários.

A cultura pode ser apresentada de forma aparentemente neutra e antipartidária, mas é precisamente em sua constituição como forma – e diante da multiformidade que sua manifestação corteja determinados posicionamentos – que ela possui o caráter partidário. A cultura, por ser indiferente às faculdades humanas que devam ser realizadas, causa a sensação de parecer “genuinamente imparcial no nível do conteúdo” (EAGLETON, 2011, p. 31). Essa prática social demanda que as faculdades precisem ser realizadas de

maneira harmoniosa, equilibrando os processos cognitivos e corporais, promovendo a política enquanto forma artística.

Pede-se-nos que acreditemos que a unidade é inerentemente preferível ao conflito, ou a simetria à unilateralidade. Pede-se-nos também que acreditemos, de modo ainda mais implausível, que isso não é em si uma posição política. Analogamente, uma vez que essas capacidades devem ser realizadas em consideração a si mesma, a cultura dificilmente pode ser acusada de ser um instrumento político. Mas existe, de fato, uma política implícita precisamente nessa não utilidade – seja a política aristocrática daqueles que têm o lazer e a liberdade para pôr desdenhosamente de lado a utilidade, ou a política utópica daqueles que aspiram a uma sociedade para além dos valores de troca (EAGLETON, 2011, p. 32).

A ideia de cultura como seleção particular de valores culturais se apresenta quase como sinônimo de *sujeito civilizado*. Ser civilizado é ter sentimentos refinados, paixões comedidas e uma mentalidade aberta. Com a ideia de comportamento moderado, sensibilidade ao outro, os indivíduos da sociedade devem exercitar a autodisciplina e estar dispostos a sacrificar os próprios interesses pelo bem do todo. O que está em jogo é uma seleção cultural de valores. Ser civilizado contém um conjunto de regras, comportamentos e disposição social para com o outro.

Para Raymond Williams (*apud* EAGLETON, 2011), cultura se define enquanto complexa relação entre desenvolvimento humano e modo de vida particular e, entre ambos, suas práticas de arte e inteligência. Esse pensamento se aproxima do exercício que Eagleton (2011) empreende acerca do estético e do antropológico, e dos processos filosóficos e históricos da palavra cultura. A cultura, no sentido das artes como processo e materialização que delineia e é delineada a uma qualidade de vida refinada, é uma atividade artística amparada pela ideia de cultura como *civilidade*, na qual a prática cultural é o sentido da *vida social*, vindo carregada de intenção de promoção e modificação *política*.

A palavra cultura, no sentido de qualificar uma sociedade, é uma forma normativa de conceber a sociedade, assim como cultura como modo de vida é uma forma estetizada ao encontrar nela a unidade que é associada ao artefato

estético. Como ideia, a palavra cultura começa a ser importante a partir de quatro pontos históricos: como possibilidade concreta a uma sociedade deteriorada; quando ocorre uma mudança social profunda, na qual a cultura no sentido das artes e do bem-estar social não será mais possível; na ocasião em que um grupo busca emancipação política por meio de seus termos culturais; e quando uma potência imperialista é obrigada a entrar em acordo com os modos de vida de uma sociedade subjugada.

Devemos nossa noção moderna de cultura em grande parte ao nacionalismo e ao colonialismo, juntamente com o desenvolvimento de uma Antropologia a serviço do poder imperialista. Aproximadamente no mesmo ponto da história, a emergência da cultura “de massa” no Ocidente conferiu ao conceito uma urgência adicional. É com nacionalistas românticos como Herder e Fichte que aflora pela primeira vez a ideia de uma cultura étnica distinta, com direitos políticos em virtude dessa peculiaridade étnica; e a cultura é vital para o nacionalismo de maneira que, digamos, a luta de classes, os direitos civis ou o combate à fome não chegam a sê-lo. Segundo certa perspectiva, o nacionalismo é aquilo que adapta vínculos primordiais a complexidades modernas. À medida que a ação pré-moderna dá lugar ao Estado-nação moderno a sociedade unida, e é a cultura, no sentido de ter em comum uma linguagem, herança, sistema educacional, valores compartilhados etc., que intervém como o princípio de unidade social (EAGLETON, 2011, p. 42).

Para Raymond Williams, a cultura é constitutiva de processos sociais significantes, por meio dela é comunicada uma ordem social, promovendo experiências, produções, reproduções e, conseqüentemente, subjetividades. A cultura não apenas reflete ou representa. Ela não é processo idealizado, pois consiste em práticas sociais e se localiza na relação e no processo de limites e pressões da disposição social. As possibilidades culturais devem ser pensadas não como reproduções da sociedade, como muitas vezes a arte é compreendida na qualidade de imitação da natureza/sociedade ou reflexo da organização social. Pode-se considerar a reprodução de significados e valores da prática cultural, porém, é necessário refletir sobre as formas de mediação e produção de significados e valores de uma determinada sociedade, e sobre os conteúdos e disposições sociais inerentes nos processos.

A cultura pode ser compreendida como complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem a forma de vida de um grupo específico. Ela faz parte de todo um complexo que inclui crença, conhecimentos, moral, leis, arte, isto é, capacidades e hábitos adquiridos pelos sujeitos como membros de uma sociedade. A cultura, como complexo de valores, práticas e costumes que constituem modos particulares de vida, é tudo que não é geneticamente transmissível (EAGLETON, 2011). Isso não significa dizer que o sujeito tenha plena autonomia, pois encontram-se na vida cotidiana os meios, como possibilidade, determinidade e liberdade para atuar e, com isso, a ideia de autonomia é limitada e sofre o controle das disposições sociais.

Desde a década de 1960, entretanto, a palavra “cultura” foi girando sobre seu eixo até significar quase exatamente o oposto. Ela agora significa a afirmação de uma identidade específica – nacional, sexual, étnica, regional – em vez da transcendência desta. E já que essas identidades todas vêm a si mesmas como oprimidas, aquilo que era antes concebido como um reino de consenso foi transformado em um terreno de conflito. Cultura, em resumo, deixou de ser parte da solução para ser parte do problema (EAGLETON, 2011, p. 54).

Considerando que no decorrer da história a cultura foi uma noção elitista e seleta, hoje ela possui uma definição que praticamente não deixa ninguém de fora. A cultura, a partir da fragmentação da vida na modernidade, compreende distintas formas de vida e direciona os sujeitos a se concentrarem em sua autoidentidade. Isso ocorre mediante suas próprias formas de linguagem. Explicitada a complexidade da realidade social – na qual o termo cultura evidencia distintos sentidos diante das contradições da sociedade, desde o modo particular de vida, de forma descritiva e/ou normativa do desenvolvimento intelectual e espiritual como campo normativo para o desenvolvimento humano, sentido estético – é possível se deparar, então, com o contexto histórico-social no qual a música, ligada a uma compreensão específica acerca da arte – sujeito/objeto – e integrada ao conceito de cultura, que está inserido em determinada sociedade com suas particularidades enquanto complexidade social, formará o campo real como possibilidade para a exteriorização musical.

Cabe ressaltar que a essência do ser universal decorrente do pensamento ocidental promoveu a Cultura – com a letra C maiúscula – como modo de fazer sumir as particularidades de sociedades singulares diante de um meio complexo de relações e disposições subjetivas/corporais que formam sujeitos na qualidade universalizada de humanidade. Esta disposição de relações e trocas apresenta formas implícitas de comportamentos, de corporalidades e de sonoridades, formas de agir e de atuar no mundo, na qualidade de conceitos que descrevem valores partilhados por todos, em nome de uma humanidade comum. Nesse sentido, o termo alta cultura possui lugar de legitimação. A alta cultura – Cultura – versus baixa cultura – cultura – no sentido particular é o que vai desembocar nas condições políticas de cultura. Eagleton (2011) compreende que estamos divididos entre o universalismo, que segundo o autor é vazio por ser incorpóreo e desenraizado, em contraposição ao particularismo cego que busca uma legalidade, uma espécie de casa própria, “para a Cultura, a cultura é ignorantemente sectária, ao passo que para a cultura a Cultura é fraudulentamente desinteressada. A Cultura é etérea demais para a cultura, e a cultura mundana demais para a Cultura” (EAGLETON, 2011, p. 68).

Cultura e cultura não se encontram somente nos debates intelectuais e acadêmicos. Desde o fim do século XX elas se evidenciam como questão política de Estado. A cultura representa as particularidades das nações, as narrativas que estiveram no processo histórico-social e foram excluídas no debate político. É neste contexto que as culturas buscarão espaços para se efetivar enquanto sujeitos diante a hegemonia da Cultura e dos valores ocidentais pregados sobre os abalos políticos das relações com as distintas formas de culturas. Eagleton assinala que “foi a proliferação das culturas que forçou a Cultura a uma autoconsciência desconfortável, pois a civilidade funciona melhor quando é a cor invisível da vida cotidiana e, para ela, sentir-se forçada a auto objetivar-se é fazer demasiadas concessões aos seus críticos” (EAGLETON, 2011, p. 99). A ideia de *cultura* não é mais uma mera compreensão de valoração estética, ou de valor de obras de produto humano, essa relação de certa forma estabelecerá a cisão entre as organizações que

passam a pensar *cultura* não apenas no âmbito econômico, mas no âmbito político.

[...] a civilização ocidental, que embarcou agora numa política exterior mais ambiciosamente agressiva, precisa de alguma legitimação espiritual para esse projeto exatamente na hora em que está ameaçando despedaçar-se culturalmente. Quanto mais ela desenraiza comunidades inteiras, engendra pobreza e desemprego generalizados, solapa sistemas tradicionais de crenças e cria grandes ondas de migração, mais essas políticas predatórias produzem série de subculturas defensivas e militantes que fragmentam a sociedade ocidental a partir de dentro (EAGLETON, 2011, p. 99-100).

Para Eagleton, a noção de alta e baixa cultura não é uma questão valorativa, é uma relação entre Cultura universal e cultura particular e, em ambas, seus problemas não estão afastados. A ideia de universalidade, identidade aferida ao Ocidente, em um certo sentido não atribui ao Ocidente uma identidade pois, por ser soberana, por ser a regra, não é necessária a preocupação acerca da própria identidade, e sim, identificar no outro o que está fora da ótica, o que é exótico. É na particularidade da forma de vida da civilização ocidental que se pode deparar com um modo de vida universal. Nesse sentido, há o encontro colonialista entre Cultura e cultura, entre o poder que é universal contraposto a um estado de ser simples, primitivo e provinciano.

Pode-se constatar a relevância disso para o assim chamado multiculturalismo. A sociedade é constituída por diferentes culturas e, em certo sentido, não é nada além disso; todavia, entretanto, ela é também uma entidade transcendente chamada "sociedade", que não aparece em parte alguma como cultura específica, mas que é a medida e a matriz de todas elas. (EAGLETON, 2011, p. 71).

Assim, a sociedade é igualmente a manifestação artística, considerando que é expressão das características específicas que constituem a sua organização. Existem critérios implícitos nas conjunturas que determinam o que deverá ser considerado *cultura*, em que os direitos locais devem ser reconhecidos. Em contrapartida, essa autoridade não pode incorporar em si

mesma os critérios, uma vez que ela não é a *cultura*, e sim as condições que tornam possíveis sua existência como *cultura*.

Os processos históricos, nos quais se efetiva, dialoga e mobiliza a conjuntura necessária para a Cultura, realizam a Cultura como algo transcendente em direção ao universal. Porém, por ser compreendida como fenômeno universal, ela é descolada de sua realidade social e de seus meios abstratos e concretos que fazem parte de seu próprio enquadramento, e que são necessários para sua efetivação. Assim, Cultura é um símbolo que encarna em algo particular. Eagleton (2011) afirma a Cultura como ponto fixo, como algo imóvel a um mundo em mutação. Ela é algo que paira sobre os sujeitos como modo e forma de ser em que o tempo e a eternidade, o espírito e os sentidos, o movimento e a imobilidade se intersectam.

A Cultura, no sentido das artes, na qualidade de vida refinada, dispõe de valores que compõem – de forma velada – aspectos que aparentemente são intrínsecos e necessários à efetivação de determinada forma artística, mas que, na qualidade de formas de vida, representam os valores da vida humana. Esses valores não necessariamente integram as formas particulares de vida. Importante retomar brevemente o que foi construído no subcapítulo 2.1 *Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte*, em que foi exposta a peculiaridade da arte em suas diversas possibilidades de efetivação, podendo encontrar em uma particular forma de objetivação a materialização de essência e fenômeno, tal como os meios e processos mediadores do singular/universal. No que diz respeito a música, em específico em nosso contexto de sociedade brasileira, som e movimento são fenômenos que fazem parte da expressão simbólica das representações sociais. A relação singular/universal, no que é específico da música, é a materialização sonora, por meio de formas particulares – resultantes do processo histórico-social – que mediam a subjetividade/corporalidade com a organização sonora. Aqui pode surgir uma dúvida, por dar a impressão de estar universalizando a relação de som/corpo para toda a sociedade brasileira. Nesta tese, ressalta-se o compreender e o olhar para o movimento encontrado na vida cotidiana, que perpassa – mesmo aparentemente silenciada – formas e disposições corporais de se relacionar em sociedade. No que está relacionado ao canto coral,

encontram-se na mediação sujeito/grupo/som/repertório/meio os espaços que determinam o campo de possibilidade de expressar, vivenciar, explorar e intencionar corporalmente a sonoridade. Embora os valores da Cultura sejam apresentados como universais, eles não são abstratos e necessitam de um contexto para que possam se efetivar. À vista disso, o canto coral, como campo de atuação para a música vocal em conjunto, necessita compreender em sua efetividade as particularidades que mediam o sujeito com a efetivação sonora, como também necessita compreender a ideia de unidade – sonora, corporal, subjetiva.

A Cultura, para abarcar o particular de uma sociedade, encontra o fenômeno/essência que se faz particular naquela sociedade e o integra em suas formas particulares e simbólicas de representação. Materializada, portanto, como produto de uma determinada sociedade, ela contém em si – em sua forma particular – mediações carregadas de espírito universal. Tal como seria, por exemplo, o imenso trabalho de Villa-Lobos no movimento nacionalista no Brasil, ao resgatar canções da oralidade e do cotidiano do povo brasileiro e integrá-las na forma (uníssono, duas vozes, cânone, acompanhamento instrumental, interlúdios, enfim) e no conteúdo (precisão da frequência da nota, desenvolvimento de ouvido harmônico, disposição corporal, disciplina, emissão sonora) de um espírito universal, coeso e harmonioso como produto da civilização. Assim, a Cultura simboliza uma ligação entre civilização concreta e o ser humano universal.

Visto que a Cultura emerge do contexto histórico-social de uma sociedade que domina os meios de produção material e espiritual, ela também é eficaz em forma de poder. Neste sentido, os meios que se apresentam como necessários para a sua efetivação são inspiradores e também intimidatórios, e neles estão contidas formas veladas de persuasões morais (EAGLETON, 2011). A Cultura é, entre outras coisas, o meio pelo qual a classe dominante – que possui os meios de produção material e espiritual – constrói uma identidade para si própria. Neste sentido, dada a autocompreensão que uma Cultura possui de si, não é difícil perceber o que ela pensa ser escandaloso nas outras culturas: as particularidades. Ou seja, as culturas parecem apenas consigo mesmas. Esta percepção sobre as culturas absolutamente particulares

é compreendida como diferenças apenas entre culturas, uma vez que a Cultura, na qualidade de essência da humanidade universal, não precisa olhar para si. Esse movimento dificulta o desenvolvimento sistemático de uma atividade cultural universal. Para a Cultura, as culturas são vistas como formas particulares que são apresentadas quase como contextos acidentais de existência com uma necessidade. Assim, a Cultura não valoriza o particular, e sim o sujeito singular, uma vez que sua forma particular de Cultura conduz sujeitos – singulares – às conexões para o que é universal.

O que constitui nossa identidade é a identidade do espírito humano, que é a essência, e é nesse sentido que a Cultura, enquanto essência universal e espírito da humanidade individualizada em obras específicas, estabelece a mediação entre o singular e universal. Isso é uma contradição, já que se compreende – como já exposto – que as manifestações culturais são resultantes da realidade concreta. Para que a Cultura seja efetivada, são necessários – para sua mediação – os aspectos que são historicamente específicos de sua constituição. Como apresentado no subcapítulo *2.1 Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte*, na categoria universal encontra-se o singular. O singular é parte do universal. O pensamento sobre o ser social sob a perspectiva de essência humana universal possibilita à Cultura uma identidade universalizante para o que é o singular, ao passo que para a cultura a forma de vida é um acidente no espaço e no tempo, que poderia a todo momento ser outro, para um caminho de ser humano universal da Cultura com C.

Para Eagleton, a Cultura ignora o particular do contexto cultural por compreender essas especificidades dispensáveis ao longo do processo. Assim, a Cultura (re)cria percepções individuais sob formas de suas essências universais e, ao fazê-lo, transcendem elas próprias e tornam essas disposições necessárias para a ideia de liberdade. Neste sentido, o universal transforma o seu particular em uma verdade eterna como história. Para que ocorra a unidade entre singular e universal, o Estado-nação, enquanto forma política da modernidade, exerce papel fundamental. Eagleton expõe que o termo Estado-nação diz respeito à conexão entre política – Estado – e cultura – nação.

A nação é matéria informe à qual deve ser conferida unidade pelo Estado; os seus indisciplinados elementos serão, desta forma, reconciliados sob uma soberania única. E uma vez que esta soberania é uma emanção da própria Razão, o local é, assim, erigido em universal. Todavia, porque este processo está a acontecer no mundo inteiro, dado que alguns movimentos são mais internacionais do que o nacionalismo, a nação é, também neste sentido, elevada a um estatuto global (EAGLETON, p. 81).

Pertencer a uma nação é ser cidadão do mundo, e, nesse sentido, para o local e o regional são atribuídos novos sentidos. O Estado deve reconhecer os direitos e liberdades civis, porém não necessariamente os mecanismos específicos que os asseguram (EAGLETON, 2011). É o cultural, o pertencer a uma nação e não a outra que é de extrema importância. Por outro lado, é possível encontrar dificuldades em fazer justiça às particularidades culturais do contexto social porque o Estado-nação não exalta a ideia de cultura, e sim o oposto, por compreender que “uma determinada cultura nacional ou étnica apenas alcança a sua identidade própria através do princípio unificador do Estado e não pelos seus próprios meios” (EAGLETON, 2011, p. 90). Diante desse pensamento, as culturas são incompletas e necessitam do Estado para chegar a ser verdadeiramente elas próprias.

O Estado-nação, tal como Marx pontuou, é a própria contradição. Ele abarca a ideia de cidadãos livres e iguais como símbolo do espírito humano, porém, como aponta Eagleton (2011), somente determinadas culturas que já passaram por uma forma básica de relações acerca de civilidade poderiam ser adequadas para escolher essas formas de política. Desse modo, para a manutenção entre político e cultural, o Estado dificilmente mantém e/ou considera o desenho da especificidade cultural. Por esse motivo, não é simples ligar Estado e nação com apenas um hífen.

Se as formas cívicas do Estado precisam recrutar intensidades étnicas, também precisam mantê-las sob controle. Em geral, é pela nação, em vez de pelo Estado, que homens e mulheres se dispõem a morrer, mas do ponto de vista do Estado esse impulso é tão gratificamente tenaz quanto perigosamente fanático. A cultura é em certo sentido mais importante do que a política, mas também é menos maleável (EAGLETON, 2011, p. 92).

É por intermédio do Estado-nação que os indivíduos se constituem como cidadãos do mundo. Essa ideia de união promove na presença dos costumes e afinidades locais uma soberania política onde a realidade não é harmoniosa. A ideia de nacionalismo engloba o universo de particularidades e autodeterminidades, com que o pensamento estético possui notável afinidade. É nesse contexto que a peculiaridade da arte é empregada como solução ao problema da relação entre individual e universal, em uma forma universalizada de uma particular complexidade social. Amparada por leis universais, a arte, produto da Cultura, viabiliza a unidade nacional. Ela, enquanto processo civilizatório, não é apenas uma questão estética. Na arte encontram-se valores que sustentam a própria vida de forma global. É por esse motivo que é possível deparar-se com os cânones das obras de arte, pois nestas formas sociais – como já pontuado a partir de Marx (2011) e Lukács (2018) – encontram-se os fundamentos que se fazem necessários à história da humanidade – recordando que é a história firmada por um particular delineamento social. É neste cenário que a arte é apresentada como excelência de vida que a própria sociedade deve aspirar.

Conforme visto neste capítulo, a arte possui sua especificidade, emergindo das relações sociais no decorrer do desenvolvimento histórico-social. Enquanto realidade objetiva, a arte carrega, em suas distintas possibilidades de efetivação, elementos estruturantes de suas particulares formas, apresentados como campo de possibilidade de atuação. Esse campo não é fixado de maneira rígida, assim como não é totalmente livre. Por outro lado, encontram-se formas particulares apresentadas como universais e estruturantes à manifestação artística. Como abordado no subcapítulo 2.2 *Arte, cultura e religião*, há uma nebulosa fronteira entre religião e arte/cultura, com especificidades distintas, porém com construções de sentidos próximos que conduzem os sujeitos à coesão social. Nesse movimento, a arte, carregada do espírito universal, se aproxima dos objetivos do sentimento moral, que faz parte de uma complexidade maior chamada de Cultura. A Cultura, enquanto manifestação – produto/produtora – de relações sociais, emerge de contexto específico e é apresentada como possibilidade de emancipação de sujeitos e de sociedades para o refinamento e a ascensão subjetiva por meio de uma unidade social em busca da humanidade universal. No contexto desse amplo panorama, o campo

político será o espaço para garantir os modos, as formas e as possibilidades de se compreender as distintas possibilidades de ser. A arte, por tratar de seres concretos, no cotidiano, possui especificidades que são da vida real e de caráter político. Ela produz e reproduz os meios para sua efetivação. Seu delineamento ocorre no processo histórico das complexidades das relações sociais, que por vezes são apresentados quase como causalidades naturais. Encontram-se nas formas artísticas as representações – que reproduzem, assim como também produzem –, elementos que se fazem necessários para a manutenção social. Por esse motivo, não se trata de relacionar formas artísticas à sociedade, mas de estudar e refletir sobre as atividades e as relações sociais para assim compreender o ser corpóreo nas inter-relações com seu meio.

3. AMÉRICA LATINA: UM UNIVERSO DE RELAÇÕES

quem é ateu e viu milagres como eu
 sabe que os deuses sem Deus não cessam de brotar,
 nem cansam de esperar
 e o coração que é soberano
 e que é senhor não cabe na escravidão,
 não cabe no seu não
 não cabe em si de tanto sim
 é pura dança e sexo e glória,
 e paira para além da história
 [...]

e o povo negro entendeu que o grande vencedor se ergue além da dor
 tudo chegou sobrevivente num navio
quem descobriu o Brasil?
 foi o negro, que viu a crueldade bem de frente
 e ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente

Caetano Veloso, *Milagres do Povo*

Este capítulo trata da constituição histórica, social, corporal, sonora e material da América Latina. O pensamento é construído a partir da dominação colonial para refletir acerca da constituição de subjetividades, legitimação de práticas corporais, silenciamentos, resistências e subversões sonoras e corporais para, a partir da própria materialidade, refletir acerca da prática musical, ponderando o movimento sonoro/corporal posto em relações cotidianas.

Para este exercício, pode-se iniciar com uma reflexão sobre o que é ser latino-americano. Qual a primeira imagem, pensamento ou concepção que surge, quando se pensa em América Latina? Quais representações emergem na memória? Quais referências existem nessa relação histórica – narrativas, programas de TV, músicas, cultura, entre outras possibilidades – sobre América Latina? Como nós, latinos, americanos, nos percebemos? Ou melhor, nos identificamos como latino-americanos? Muitas vezes, principalmente brasileiros, constroem pensamentos acerca do ser latino como algo exterior e distante da própria realidade. Por vezes, o ser latino-americano é considerado como o outro, quase que deslocando o Brasil do próprio continente. Afinal, o que para nós, brasileiros, é ser latino-americano?

A América Latina é reconhecida enquanto região do continente americano, cujos idiomas são derivados do latim, sendo os países representados por: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Venezuela, Uruguai e Porto Rico⁴⁷. Algumas características identitárias são marcadoras da latinidade. Parte do ser latino-americano consiste em lutar por novas visões de mundo, na busca de outras possibilidades de se perceber, como perspectiva de (auto) compreensão enquanto sujeitos, como também na busca pelo reconhecimento dos processos históricos que se fazem presentes, e constituem os sujeitos inseridos nesta sociedade. Aqui cabe considerar a enorme diversidade cultural que esta imensa região do continente abarca. Coexistem diversas maneiras e demandas de ser latino-americano. Apesar da diversidade, há algumas características que compõem o ser latino, como por exemplo a desigualdade social e econômica, a concentração de renda na maioria dos países, a presença do catolicismo – e em contexto atual o cristianismo –, o movimento de resistência de religiões, as experiências de conflitos democráticos e os governos ditatoriais. Outro vínculo entre os países que compõem a América Latina é o processo de colonização semelhante em todo o continente, mas com colonizadores diferentes e áreas territoriais nacionais com distintas explorações.

O que define a América Latina é a luta política dos povos que se apresentam como latinos-americanos – e decendentes dessa herança histórica –, a fim de resistir às mazelas históricas a que foram submetidos. As nações latino-americanas são produtos da expansão da civilização ocidental, de um colonialismo sistemático e organizado a partir da concepção de sujeito da modernidade, pela busca de autonomia cultural, econômica e política da Europa e do imperialismo Norte Americano.

Tratar do processo sócio-histórico latino-americano tem relação direta com a ideia de raça. Raça alimenta, estrutura e legitima o racismo. O conceito

⁴⁷ Puerto Rico – Estado Livre Associado de Porto Rico, oficialmente é um território não incorporado dos Estados Unidos, é uma área sob controle dos EUA, na qual a constituição dos EUA é incorporada parcialmente. Porto Rico possui um sistema judicial e político intimamente ligado aos EUA, mas os EUA atuam como observador, não atuando diretamente. Durante boa parte do século passado, o país teve o governador indicado pelo governo dos EUA, mas com a câmara de deputados eleita pelo povo.

de raça para a espécie humana é um conceito social. A definição de raça possui movimento, não é fixa e está ligada às relações de poder e de dominação delineadas no decorrer das relações sociais (SILVA, 2019). A ideia construída a partir do termo raça faz parte de um sistema que naturaliza e dá formas às estruturas que normatizam os privilégios simbólicos e materiais dos sujeitos considerados brancos. E aqui não será debatido sobre as possíveis fronteiras do ser branco. O que compete a este caso é considerar que as práticas culturais da raça branca são construídas como normas e possibilitam a liberdade do sujeito branco a transitar diante das estruturas da sociedade, enquanto para os negros e para os indígenas, suas práticas culturais são vistas como particularidades de um grupo e compreendidas como manifestações étnicas. Para esse apontamento, é possível valer-se de um simples exemplo: uma cidade litorânea, em um dia de sol e que faz calor; quando se depara com um homem branco de terno e gravata, provavelmente será uma imagem comum, pois considera-se que esse sujeito está vestido de forma normal. Por outro lado, ao se deparar com um homem vestido com um lenço – o que possivelmente teria a ver com a temperatura do ambiente local – pode-se considerar que esse sujeito está trajando uma roupa étnica. As práticas culturais dos sujeitos brancos são vistas como normas, enquanto outras práticas são consideradas práticas particulares de um grupo e definidas como étnicas. O lugar – espaço como possibilidade de ação do sujeito – está como contexto de norma hierárquica.

Parte-se de um exemplo fictício para aproximar este pensamento para a prática coral. Pode-se imaginar que haverá um curso de formação para regentes de coros. Um grupo de regentes se reúne para estruturar as possíveis oficinas que serão oferecidas nesse curso. Na reunião, os especialistas pontuam quais conteúdos e formas – considerados necessários – são fundamentais para a formação dos regentes. Um regente participante dessa organização traz para a reunião a ideia de abordar um curso sobre sonoridades indígenas para o canto coral, ou sobre a música afro-latino-americana. Em tal caso, um outro regente participante da reunião responde: “olha... aqui é um encontro de corais, temos que tratar sobre temas que são necessários aos regentes. Este encontro não é um encontro étnico. Não vamos tratar sobre uma

etnia específica” – e continua – “os regentes precisam saber sobre gestual, repertório, necessitam de fundamentos para trabalhar os sons das vogais”.

Apesar do que se possa pensar, o canto coral também é uma prática étnica. A branquitude é um lugar de privilégio, no qual pessoas são beneficiadas. Mesmo quando nós, brancos, não alegamos o lugar de superioridade ou não declaramos supremacia, mesmo assim fazemos parte desta estrutura, da qual o privilégio é capilarizado a todos os sujeitos brancos. É um lugar de estrutura, portanto, de vantagem. Vive-se em uma sociedade na qual o processo sócio-histórico promoveu estruturas que produzem significados racializados.

Diante dessa exposição, cabe ponderar que os sujeitos considerados da raça branca são construídos no processo histórico-social em sua singularidade, ou seja, são percebidos como sujeitos em sua individualidade, ao passo que ser negro e indígena é ser representante de um grupo racializado. Deve-se, então, atentar aos privilégios da branquitude, que por vezes, estando presentes em na própria realidade de forma sistemática, naturalizam processos e não permitem perceber as vantagens que a estrutura do racismo promove para os sujeitos da raça branca. Esses mecanismos sociais viabilizam formas e meios para que os sujeitos brancos ocupem os espaços de representação e poder⁴⁸. Esse exercício reflexivo acerca das relações no cotidiano auxilia a considerar as complexidades sociais imersas na sonoridade e na corporalidade. Outro exemplo sobre o privilégio branco consiste em atribuir para a história de vida dos indivíduos da raça branca a ideia de conquista individual. Isto é, o trajeto que o sujeito branco percorreu em seu processo histórico é visto como conquista singular, e não como vantagem estrutural de todo um grupo – claro, com suas particularidades. Posto isso, tratar da ideia de raça é compreender que este conceito é uma construção social. O termo raça biologicamente é inexistente e arbitrário. Refletir sobre esse constructo social é fundamental para pensar sobre o que é ser, viver, ocupar e expressar para o contexto latino-americano. Isso diz muito sobre a própria sonoridade, relações e possibilidades de se fazer música, de mover o som e o corpo pelo espaço.

Hoje em dia, os cientistas contestam a base biológica da raça, pois a variação genética dentro das raças consideradas nos parâmetros tradicionais é maior do que entre as raças distintas, embora aceitem a existência de aglomerados específicos étnicos com predisposições clínicas em termos de imunidade e vulnerabilidade a doenças (BETHENCOURT, 2013, p. 29).

A partir do desenvolvimento da genética acerca do genoma, Bethencourt (2013) considerara que a quantidade de diferenças genéticas não permite a diferenciação entre “raças”, pois existem populações brancas mais próximas de populações negras que populações negras “entre si”. Neste sentido, a cor da pele não tem utilidade para agrupamento de indivíduos. Apesar dos estudos demonstrarem que não há diferenças biológicas ou culturais entre esses humanos que justifiquem tratamento discriminatório, o que a realidade social permite é considerar que o conceito de raça seja um fator político significativo, usado para naturalizar a desigualdade e legitimar a segregação percebida socialmente e o genocídio das minorias (ALMEIDA, 2019).

O termo raça tem uma variedade de definições geralmente utilizadas para descrever um grupo de pessoas que compartilham certas características morfológicas. A maioria dos autores tem conhecimento de que raça é um termo não científico que somente pode ter significado biológico quando o ser se apresenta homogêneo, estritamente puro; como em algumas espécies de animais domésticos. Essas condições, no entanto, nunca são encontradas em seres humanos. O genoma humano é composto de 25 mil genes. As diferenças mais aparentes (cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz) são determinadas por um grupo insignificante de genes. As diferenças entre um negro africano e um branco nórdico compreendem apenas 0,005% do genoma humano. Há um amplo consenso entre antropólogos e geneticistas humanos de que, do ponto de vista biológico, raças humanas não existem. (SANTOS; PALOMARES, *et al*, 2010, p. 122).

O termo raça foi utilizado historicamente para identificar categorias humanas socialmente definidas. As diferenças mais comuns remetem à cor de pele, ao tipo de cabelo, à conformação facial e cranial e à genética. Quando se trata da cor da pele para definir e direcionar características determinantes à raça, lida-se com número de genes insignificante ao universo existente no

genoma humano. A explicação acerca da cor da pele é uma característica genética sujeita à seleção natural. De acordo com Pena e Biechal (2006), ocorrem dois fatores seletivos que contribuem para que a pele se adapte aos níveis de radiação ultra-violeta (UV):

a destruição do ácido fólico, quando a radiação ultravioleta é excessiva, e a deficiência da vitamina D3 (raquitismo), quando a radiação é insuficiente para a síntese na pele⁴⁹. Inúmeros estudos mostram que há uma significativa correspondência geográfica entre os níveis de UV e o grau de pigmentação da pele das várias populações humanas (PENA; BIECHAL, 2006, p. 14).

Para se aproximar deste entendimento, parte-se da ideia de espécie. Espécie são grupos de seres que se reproduzem entre si, que estão isolados reprodutivamente de outros grupos. Para o conceito biológico de espécie, é fundamental que ocorra o isolamento geográfico para que os grupos se reproduzam entre si. O processo evolutivo acontece em milhões de anos. No longo período ocorre a formação de diferenças e de novos organismos. No decorrer de milhões de anos, com a separação entre esses grupos, começam a surgir novas espécies. É com o isolamento reprodutivo que surge o acúmulo de diferença e esses organismos já não se reproduzem entre si. Por não ocorrer mais a reprodução entre esses grupos, surge a classificação de novas espécies. Portanto, a ideia de espécie é a de agrupamentos diferentes que vieram de uma população ancestral comum.

Como apontado anteriormente, a evolução de uma espécie necessita de muito tempo de isolamento reprodutivo. No caso do *homo sapiens sapiens*, trata-se de uma espécie considerada muito jovem na Terra, que não vive em isolamento geográfico (PENA; BIRCHAL, 2006). Nesse contexto, é praticamente impossível pensar o isolamento geográfico em um longo período para a reprodução e transformação de determinado grupo. Assim, a definição de raça carrega convicções e atitudes morais, no sentido de reforçar a oposição e as afirmações de diferentes formas de hierarquia entre povos ou grupos humanos.

O termo raça ao longo do desenvolvimento histórico possuiu distintas formas para separar grupos humanos. Raça⁵⁰ é um produto do próprio racismo. Os termos “racista” e “racismo” foram criados nos finais do século XIX e início do século XX (BETHENCOURT, 2013). A divisão dos sujeitos em grupos de descendência que supostamente compartilhavam as mesmas particularidades cognitivas e físicas promoveu, legitimou e sustentou contextos para ações políticas. Relevante aqui é perceber que o movimento acerca do conceito de raça reflete o contexto sócio-histórico em vez de apenas defini-lo. A construção do pensamento acerca da raça produz, reproduz e determina os lugares e as formas de relações que corpos/subjetividades poderão atuar, expressar e se comunicar. Por isso é relevante, ao tratar de América Latina, ter o entendimento de que raça é um constructo social, que alimenta e dá forma às estruturas sociais. O racismo naturaliza e molda o inconsciente coletivo, se faz presente em na cultura e política, os afetos são constituídos por padrões atravessados pela desagregação racial inserida no imaginário e nas práticas sociais do cotidiano. Como visto no subcapítulo *1.1 Trabalho: ontologia*; a elaboração da subjetividade se efetiva no laço das relações cotidianas, diante do processo de herança histórica, dos lugares destinados para ocupar na vida como ela é. O racismo foi subscrito pelas estruturas da sociedade e descreve as particularidades e a universalidade do ser outro. Acumulação primitiva ou o colonialismo têm como base o racismo⁵¹. É preciso uma tecnologia. O racismo presta esse papel, visto que não é apenas um dinamismo do indivíduo, é uma

50 Considera-se, a partir de Marx e Engels (2007), que os pensamentos são reflexos do mundo exterior e objetivo, vivenciado pelos sujeitos e, por isso, as ideias independem do pensamento, são representações do real. Neste sentido, a construção da raça é resultante das formas de relações sociais.

51 O racismo foi instituído por processos diferentes ao longo do tempo. Ao refletir acerca do racismo, discute-se um constructo teórico, que tem como base material a Europa ocidental. Não cabe aqui realizar um estudo sobre a construção histórica do racismo, porém deve-se direcionar – brevemente – a atenção para a antiguidade, em que essa Europa, locus principal da construção do racismo, se referenciava. Os gregos tinham uma posição etnocêntrica, para eles a ideia de raça estava ligada à noção de superioridade cultural em relação aos outros povos do mundo. Essa superioridade não possuía uma conotação fundamentalmente biológica, tinha a ver com características que as pessoas adquiriam com o tempo. Em vez de características inatas à pessoa que tem relações biológicas, ela está no campo da cultura. No decorrer do tempo, o termo raça começou a ser empregado na Idade Média como sinônimo de casta, aplicado à cultura tanto de plantas como também para a criação de animais (SILVA, 2019). Na Idade Média existiu um processo de marcadores da diferença que serão múltiplos (BETHENCOURT, 2013). Esses marcadores das diferenças não seriam necessariamente a conotação corporal, mas o elemento religioso. É por meio do núcleo religioso que a perseguição era pensada, justificada e construída.

tecnologia do exercício de poder. O quanto o racismo é parte da conjuntura da sociedade? Na ideologia do colonialismo é possível se deparar com a inferiorização dos sujeitos considerados não brancos. Moura (2019), ao tratar do papel da literatura no Brasil, considera que a produção consistiu em reproduzir o imaginário impregnado de valores de sujeitos brancos e por modelos de beleza e ordem social inspirados em valores greco-romanos. O autor, ao analisar o problema do negro na primeira fase da literatura nacional romântica, assinala que esse meio cultural surge “exatamente para negar a existência do negro, quer social, quer esteticamente” (p. 50). A produção cultural brasileira de certa forma desviou e escamoteou os problemas da população negra e indígena nos seus diversos níveis, desvinculando-os dos debates e, muitas vezes, falando em nome deles – a partir de uma perspectiva distinta da realidade social destes sujeitos – transformando suas particularidades e especificidades – que devem ser consideradas – distantes do lugar comum. Diante disso, há o mito da democracia racial.

Almeida (2019) compreende o racismo como “forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (p. 32). Após a Segunda Guerra Mundial, a Unesco realizou pesquisas nas quais constatou que o brasileiro é altamente preconceituoso, e o mito da *democracia racial* é uma ideologia arquitetada para não evidenciar a realidade social que é altamente conflitante e discriminatória. “Verificou-se, ao contrário, que os níveis de preconceito eram muito altos, e o mito da *democracia racial* era mais um mecanismo de barragem à ascensão da população negra aos postos de liderança ou prestígio, quer social, cultural ou econômico” (MOURA, 2019, p. 56). O racismo atua na subjetividade, na instituição e na estrutura da sociedade. Nesse segmento, associado ao conceito de raça, encontram-se o preconceito e a discriminação.

O preconceito racial é o juízo fundamentado em estereótipos acerca de grupos que são racializados e que podem culminar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos, ou os orientais preparados para o conhecimento das ciências exatas são formas de preconceito. A

discriminação racial são os tratamentos diferenciados a sujeitos de grupos racialmente identificados, e assim, o poder, o uso da força, dos mecanismos e dos meios surgem como privilégios direcionados a um determinado grupo racial em detrimento de outro.

O ser racista, tratado na individualidade, não pode ser algo descolado do processo histórico e social, nem de seus efeitos na realidade concreta. Há nessa realidade social – diante da falsa ideia de democracia racial – uma obsessão por uma falsa ideia de não ser racista. Elas são manifestadas de diversas formas, desde expressões como: “somos todos iguais”, “somos todos seres humanos”, ou, “em pleno século XXI, como pode ser racista?”. Não se pode limitar a apreensão do racismo apenas aos aspectos comportamentais individuais. Este movimento é necessário, porém, ao olhar apenas para o sujeito individualizado, apenas para o comportamento pontual, podem ser desconsideradas as estruturas sociais que produzem o racismo. Nesse sentido, ao tratar o racismo na individualidade, é possível admitir a existência de pessoas preconceituosas e, por outro lado, ao realizar este movimento, desconsidera-se a existência do racismo nas estruturas da sociedade e construir a falsa ideia de que não haveria sociedades e instituições racistas, e sim, sujeitos.

As instituições são meios necessários à estrutura social para a absorção dos conflitos inerentes à vida social. Elas surgem na qualidade de espaços que estabelecem normas, padrões e possibilidades aos indivíduos para se tornarem cidadãos. Assim, as instituições promovem, por meio de comportamentos e significados que são previamente estabelecidos, o desenvolvimento humano desses sujeitos. Nessa direção, pode-se compreender a prática coral e a educação musical como ferramentas e meios para que as instituições possam atuar em determinada realidade, a partir de sua compreensão sobre o que se considera importante para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

No caso do racismo institucional, os parâmetros entre fenômeno e essência vêm atribuídos de disposições corporais e subjetivas como base para o desenvolvimento social daquela comunidade, grupo e indivíduos. Nessas formas e meios, é possível se deparar com parâmetros discriminatórios

baseados na raça, que sustentam a hegemonia do grupo social dominante. Almeida (2019) ressalta que o racismo institucional auxilia por manter os padrões estéticos, ocasionando as práticas de poder de um determinado grupo como forma universalizada para o horizonte civilizatório.

O conceito de racismo institucional foi um enorme avanço no que se refere ao estudo das relações raciais. Primeiro, ao demonstrar que o racismo transcende o âmbito da ação individual, e, segundo, ao frisar a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações sociais, não somente o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, algo possível quando há o controle direto ou indireto de determinados grupos sobre o aparato institucional (ALMEIDA, 2019, p. 46).

As instituições, na forma de expressão das relações sociais, são espaços de organização dos meios para a reprodução das condições e da manutenção da ordem social. Sua atuação está amparada em disposições corporais e subjetivas que são consideradas relevantes para o espaço social que está inserida⁵². Almeida (2019) ressalta que o racismo institucional ocorre quando parte da instituição tem sua atuação condicionada a uma ordem social que visa a resguardar. As instituições são a materialização de uma estrutura social ou de um modo de relações sociais, elas são a forma condicionada de uma estrutura social. O racismo expresso, produzido e reproduzido por essas instituições é também parte dessa mesma estrutura social. O racismo como processo sócio-histórico, político, econômico e cultural cria as condições, os meios e os espaços entre sujeitos para que direta ou indiretamente sejam discriminados de forma naturalizada, portanto, sistemática.

Os estudos sobre o negro brasileiro, nos seus diversos aspectos, têm sido mediados por preconceitos acadêmicos, de um lado comprometido com uma pretensa imparcialidade científica, e, do outro, por uma ideologia racista racionalizada, que representa os resíduos da superestrutura escravista, e, ao mesmo tempo, sua continuação, na dinâmica da sociedade competitiva que a sucedeu (MOURA, 2019, p. 39).

52 O espaço social possui processo histórico e não se reduz à sua forma aparente. Ele possui especificidades e particularidades que dialogam e se movem com outras conexões, assim, não se pode fixar o pensamento em conceitos ancorados e sem movimento, pelo contrário, é necessário o entendimento de que há movimento, transições, experiências e formas que atravessam a própria realidade.

Essa citação revela o lugar em que os reflexos do escravismo e os mitos raciais para o contexto de uma sociedade capitalista e dependente reformulam uma série de processos, disposições e relações que alimentam e servem de combustível ideológico, capazes de assegurar e também legitimar a distinção e a seleção econômico-social, cultural e racial. Para compreender que o racismo possui os meios para legitimar e produzir lugares específicos de ser, sentir e expressar, é possível aproximar-se brevemente do pensamento do final do século XIX e início do século XX, que se fez presente na política de Estado. Diante desse lugar de estudos acadêmicos, tomam-se como precursores Perdigão Malheiros e Raimundo Nina Rodrigues, que no final do século XIX se interessaram por estudos raciais a partir da medicina. Esses estudiosos produziram diversas obras, nas quais consideravam irrefutáveis as provas da inferioridade da raça negra.

Embebido e deslumbrado pela ciência oficial europeia que predominava no seu tempo e vinha para o Brasil, via o negro como biologicamente inferior, transferindo para ele as causas de nosso atraso social. Em Nina Rodrigues podemos ver, já, essa característica que até hoje perdura nas ciências sociais do Brasil: a subserviência do colonizado aos padrões ditos científicos das metrópoles dominadoras (MOURA, 2019, p. 40).

Os estudos científicos acerca da inferiorização biológica do sujeito negro auxiliam para além da compreensão e da conscientização do processo histórico, de acordo com Moura (2019). Nesses estudos é possível se deparar com o sujeito negro não situado socialmente em sua estrutura histórico-social. Esses sujeitos foram deslocados de suas realidades, de suas possíveis formas de ocupar, relacionar e expressar o corpo no espaço e analisados – enquanto objeto de estudos –, como se fossem uma cultura diferente do *ethos* nacional. Nesse sentido, diante do pensamento universal, do padrão ocidental, há a impressão de estar estudando o diferente, o exótico, o não natural. A estrutura de dominação ideológica da sociedade escravista possibilitou o pensamento racista que perdura até hoje.

Entre 1880 e 1940 surge o movimento eugenista como conhecimento científico. Essa pseudociência será tomada como base para as transformações

nas instituições e para as práticas reprodutivas, com o intuito de controlar tanto a quantidade como a “*qualidade*”, mas especialmente a “*qualidade*” das populações. O contexto de sociedade capitalista e industrial necessitou do amparo científico e estrutural para promover aos países subdesenvolvidos a tentativa de alterar os males compreendidos e legitimados pelo pensamento construído em torno da ideia de raça.

Tratava-se de uma convicção firme e generalizada da ocorrência de uma tendência disgênica persistente – senão mesmo de uma lei ou quase-lei tendencial de empobrecimento genético ou de desacumulação do capital genético humano das nações avançadas e da civilização, a longo prazo – nas condições sócio-políticas prevalentes, inclusive a democracia política e o sufrágio universal, no sentido de o eleitorado consistir em praticamente toda a população nacional adulta (MARTINS, 2011, p. 166).

As perspectivas eugenistas foram amplamente partilhadas por sujeitos representantes do pensamento dominante. Como apontado no capítulo 2. *Trabalho, corpo e a relação sujeito/objeto*, a classe dominante é detentora dos meios, o que possibilita que suas ideias se tornem universais. Os sujeitos que compõem a classe dominante, além de possuir domínio material também dominam como pensadores “[...] como produtores ideais, em que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; por conseguinte, suas ideias são as ideias dominantes da época” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Também foi tratado no referido capítulo que o Estado, na forma de expressão prática e idealista dessas relações, é o espaço no qual as leis são criadas para atender as necessidades – que também são construídas – de um determinado contexto e período, considerando seus aspectos culturais, políticos e ideológicos sobre os quais se efetiva.

O Estado precisa estabelecer uma determinada ordem para que a economia se reproduza de acordo com seus pressupostos – a propriedade privada, a lógica dos contratos etc. A desigualdade tem o elemento material e ideológico da distinção entre raças. O racismo é um fator que, ao estruturar as relações sociais, se estabelece nas relações políticas e institucionais. Com tal característica, o Estado, como manifestação das relações sociais, funciona a

partir da lógica da distinção entre raças (ALMEIDA, 2019). O racismo produz a violência e a discriminação como sintoma, porém o que ocorre é a naturalização da existência de grupos humanos que são classificados de maneiras distintas, por meio da ideia de raça. Essa é uma produção que necessita do aparato político e do centro da política institucional. Para essa efetivação é necessário que haja a produção desses elementos para normalizar a existência da raça como um fator de classificação dos seres humanos. Como bem aponta Almeida,

O racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (ALMEIDA, 2019, p. 21).

Além disso,

O espírito positivista surgido no século XIX transformou as indagações sobre as diferenças humanas em indagações científicas, de tal sorte que de *objeto filosófico*, o homem passou a ser *objeto científico*. A biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre diferentes raças. Desse modo, a pele não branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de *comportamentos imorais, lascivos e violentos*, além de indicarem *pouca inteligência* (ALMEIDA, 2019, p. 29).

De acordo com este pensador, é nesse período, no século XIX, que surge a grande crise no capitalismo que conduziu as potências da época ao imperialismo, ao neocolonialismo. A classificação de seres humanos como uma das tecnologias do colonialismo europeu para controle, exploração, submissão, destruição e expropriação de corpos e subjetividades dos povos das Américas funda na centralidade da raça a universalidade do ser branco – racional – e a naturalidade de morte e desumanização de corpos de sujeitos não brancos. Moura (2019) aponta que na passagem do trabalho escravo para o livre houve

a manutenção dos mesmos mecanismos de dominação ocorrendo apenas seu aperfeiçoamento, “daí o autoritarismo que caracteriza o pensamento de quantos ou pelo menos grande parte dos pensadores sociais que abordam o problema negro, após a Abolição” (p. 46). Esse movimento necessitou dos meios para assegurar a inferioridade dos povos colonizados, justificando no conceito raça o desenvolvimento econômico, social e civilizatório.

As doutrinas raciais ganharam destaque no Brasil em meados do século XIX a partir do discurso de médicos, sanitaristas e juristas que tiveram contato com as ideias de raça que aparecem em Georges Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), Paul Brocca (1824-1880), e Cesare Lombroso (1835-1909), por exemplo, ganhando espaço na conjuntura política imigratória e na Proclamação da República (ROCHA, 2018, p. 62).

A miscigenação era vista como problema nacional, e nos primeiros anos da República se tornou um problema para os governantes por considerarem que ela condenava a civilização brasileira ao atraso social. Com a proibição do tráfico negreiro – liderado pela Inglaterra com o interesse de ampliar os monopólios e os seus mercados para os produtos industrializados – o fundo econômico foi instrumentalizado por criações ideologizadas e intelectuais que auxiliaram na criação de uma visão de superioridade eurocêntrica aos demais povos. Para que houvesse o desenvolvimento industrial, era necessário o ser universalizado do sujeito branco europeu, “a imagem de um Brasil branco se caracterizou pelo incentivo à entrada de imigrantes, privilegiando aqueles de origem europeia tendo em vista o ‘branqueamento da raça’” (SEYFERT, *apud* ROCHA, 2018, p. 62). Neste contexto, a educação se tornou a ferramenta que poderia auxiliar para a implementação de políticas higienistas e eugenistas.

Educação e Eugenia foi o título da conferência de abertura do Congresso Eugênico Brasileiro (1929), proferida por Levi Carneiro (1929, p.115), onde defendia a educação como meio de intervenção eugênica. Estava claro, inclusive observadas outras manifestações no Congresso, que era preciso uma estratégia pedagógica para que a eugenia fosse possível nessas terras mestiças e doentes (SILVA, 2013, p. 914).

O Estado-nação teve como base o conceito de raça para a construção das identidades nacionais, atuando como elemento naturalizador cultural. É no Estado-nação que será imposta aos sujeitos a exigência de uma religião aceita e que, depois, se converte em uma mescla de exigência à questão étnica. É nesse contexto que a eugenia é posta como política de Estado, considerando sua relevância para o desenvolvimento dos indivíduos para o progresso social – carregado de representações para a melhora racial do país (ROCHA, 2018). Como aponta Rocha (2018),

[...] os parlamentares brasileiros pretendiam fomentar o estímulo a uma “educação eugênica” pela adoção de medidas legislativas e administrativas relacionadas à higiene social, buscando o “melhoramento” racial através de medidas sócio/educativas (ROCHA, 2018, p. 61).

Surge, então, o reconhecimento oficial da educação eugênica na constituição de 1934: “Art 138 – Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas. b) estimular a educação eugênica” (BRASIL, 1934). Para os intelectuais eugenistas, a educação teria apenas o campo cultural, o de estimular *boas* qualidades e características – que são sociais –, reconhecidas como naturais aos sujeitos bem-nascidos. Nesse sentido, o racismo científico fundamentou e legitimou o abismo e a desigualdade da realidade social. A partir do pensamento científico, políticas de Estado foram efetivadas e mecanismos de barragem étnicas foram estabelecidas.

Toda essa construção, fundamentada no racismo científico, não apenas possibilitou mudanças na organização da política, como também articulou os rumos que se consideravam importantes para o desenvolvimento urbano, industrial e agrário do país. A concretização da construção de um ideal de sujeito diante do processo abolicionista, as lutas sociais e as ideologias de “*ordem e progresso*” nacional objetivaram as diretrizes para a formação do indivíduo desejado para a nação. É nesse contexto que a educação ganha espaço para formar o indivíduo para a sociedade e a vida moderna.

Há de se considerar que no Brasil a influência do discurso eugênico percorreu diversos setores como a imigração, a literatura, a medicina e principalmente as políticas relativas à educação; como fator de melhoramento da raça na busca de melhorias sociais para o país, os eugenistas justificavam suas ações ressaltando a importância da imigração branca e do desenvolvimento das boas “estirpes”, sendo esse o real objetivo da educação eugênica. Negros, mulatos, índios e asiáticos estariam a parte deste projeto social, pois sendo limitados às condições próprias de sua raça, não alcançariam o mesmo desenvolvimento que os elementos da raça branca (ROCHA, 2018, p. 71).

Nessas construções sobre a raça estão ligadas as próprias expansões do capital no território Latino-americano. A afirmação de independência das nações latino-americanas foi delineada a partir do desenvolvimento econômico e social. Nesse sentido, a sistematização das sociedades coloniais sob o olhar eurocêntrico ignorou quaisquer projetos, organização e disposição social, política e econômica dos povos locais (BETHENCOURT, 2013). Aliado ao processo de exploração colonial, também o modo de produção capitalista coloca os indivíduos em uma dinâmica em que alguns são considerados humanos e outros não. O racismo, enquanto tecnologia para normalizar desigualdades entre sujeitos, também normaliza a superexploração do trabalho, por abarcar na baixa remuneração do valor necessário a força de trabalho (ALMEIDA, 2019). Como visto no subcapítulo 1.1. *Trabalho: ontologia*, o trabalho, na qualidade de atividade vital e de vida produtiva, é, para o sujeito, meio para manter sua existência física e suprir suas carências, portanto, é a vida produtiva. O sujeito é aquilo que produz. Em contexto de sociedade capitalista, o sujeito produz o capital, assim como o capital produz o sujeito (MARX, 2013). O sujeito, por vender sua força de trabalho e por ser mercadoria – assim como as outras mercadorias – só é como ser para o capital quando suas capacidades e propriedades humanas são do interesse e necessários ao capital.

Como visto nesta seção – e ao longo desta tese –, a estrutura da sociedade não é natural, ela possui processo histórico marcado pela exploração e pela exclusão de sujeitos por meio do discurso da raça. Esta construção não seria possível sem os meios de legitimação necessários à

estrutura social – instituições, direito, política, cultura. O sujeito, não branco, que vende sua força de trabalho para o capital, encontra diante de si uma estrutura concreta e histórica que estabelece privilégios para o grupo racial dominante.

Assim como o mercado de maneira geral é forjado por relações históricas, estatais e interestatais, a relação salarial, independentemente de quais mecanismo jurídico-políticos atuam na fixação de seus parâmetros, não é resultado de “forças espontâneas”, mas é decorrente de diversas mediações sociais e político-estatais nas quais questões como raça e gênero farão parte (ALMEIDA, 2019, p. 168).

Com esta citação, pode-se considerar a complexidade da realidade social, na qual os fatos não são isolados, independentes e naturais, são carregados de determinações históricas e sociais e são objetivados na realidade concreta dos sujeitos em seu cotidiano. Assim, o capitalismo atua não apenas de forma objetiva, como também subjetiva. O capitalismo forma corpos, subjetividade, possibilidades. Como bem observa Marx (2013), “[...] o *trabalhador* tem a infelicidade de ser um capital vivo e, portanto, *carente* (*bedürftig*), que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência” (p. 91). Marx (2013) considera o caráter social como movimento universal. A sociedade produz o sujeito, assim como o sujeito produz a sociedade. Neste movimento, o sujeito ao produzir – nas condições determinantes de seu contexto –, produz a si mesmo e ao outro. Sua produção é o movimento para sua individualidade, sua existência para o outro e a existência deste para si (MARX, 2013).

Nisso, resulta o fato de que um indivíduo precisa tornar-se um trabalhador ou um capitalista, ou seja, precisa naturalizar a separação entre Estado e sociedade civil, sua condição social e seu pertencimento a determinada classe ou grupo. Esse processo, muitas vezes, passa pela incorporação de preconceitos e de discriminação que serão atualizados para funcionar como modos de subjetivação no interior do capitalismo (ALMEIDA, 2019, p. 168).

Por esta realidade, que é presente e concreta, foi necessário neste primeiro momento trazer a construção em torno da ideia de raça, pois ela

possibilita olhar para a prática social e musical, e refletir sobre os espaços e formas que direcionam a história dos sujeitos inseridos em seu contexto. Raça e racismo atravessam as experiências de forma objetiva e/ou oculta, são termos basilares à realidade latino-americana. Embora sejam fundamentais, são termos que estão em constante movimento e implicam em disputas políticas e científicas. Nesse sentido, eles são produzidos de forma coletiva, envolvendo movimentos sociais, vida cotidiana, narrativas coloniais e religiosas, o Estado e suas ações, isto é, uma gama complexa de fatores sociais que integram a conjuntura social. Por esse motivo, no decorrer do texto será retomada a ideia de raça para pontuar a presença deste conceito, e assim se possam considerar os movimentos e transformações neste diálogo de trocas de experiência, que é pautado por um sistema colonizador, excludente e com abismo de desigualdade social e cultural, chamado América Latina.

3.1 América Latina: um breve delineamento histórico

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera (MIGONOLO, 2005, p. 40).

Essa citação possibilita refletir sobre as distintas perspectivas históricas acerca das diferentes possibilidades dos corpos/subjetividades de ocupar, experienciar, expressar e mover no vasto terreno chamado América Latina, que especifica, como também possibilita a construção do conhecimento sobre a constituição de sujeitos latino-americanos. Pensar e considerar a existência de diferentes perspectivas, experiências, concepções, formas de compreender o mundo e o outro e das distintas formas de promover conhecimentos é ir além de lidar com diferenças interpretativas. Pois bem, nesta relação de conquista territorial, de dominação do processo colonial, foram constituídas organizações sociais, regras e fatos que possuem posições geo-históricas presentes na estrutura social ainda atualmente. É necessário atentar ao processo de compreensão da organização histórica enquanto

sujeitos constituídos em solos e determinações da realidade Latino Americana, pois, sobre a complexa articulação e desarticulação de distintas histórias para o benefício de uma única história – a história dos invasores –, contada sob o viés da conquista, dos descobridores e dos sujeitos que trazem a salvação, a colonização é edificada de tal forma que é apresentada como uma concepção linear e homogênea da história sobre a ideia de América (MIGNOLO, 2007).

América é inseparável da ideia de colonização e da modernidade, elas são as representações dos projetos imperiais e dos desígnios para o mundo criados por atores e instituições europeias. A invenção da América foi um dos pontos nodais que promoveu as condições para a expansão imperial e para a existência de um estilo de vida europeu que funcionou como modelo de progresso à humanidade. A construção histórica acerca da ideia de descobrimento e conquista vem carregada de uma história linear que une a criação do mundo com o presente e abandona todos que perderam o acesso ou a possibilidade de embarcar para a modernidade. Mignolo (2007) observa que os momentos cruciais da história da modernidade são as exigências estruturadas e legitimadas por formas sociais com a função de reconhecer, validar e ser apresentadas como meta de salvação – carregadas de valores –, cuja concretização se apoiou na lógica do colonialismo.

Antes de 1492, a América não se configurava em nenhum mapa. O que se aprende na escola, ou no processo formativo, é que os espanhóis e portugueses batizaram o continente cuja posse e controle estavam em suas mãos. Nos outros três continentes, Europa, Ásia e África, não existia a informação sobre o território que a princípio se chamava Índias Ocidentais, e que logo passaria a se chamar América. Também não havia informações sobre a população, que logo seria conhecida como *índios*. América nunca foi um continente que tivesse que ser descoberto, mas sim uma invenção estruturada no processo colonial europeu, junto à expansão e à consolidação das ideias e das instituições ocidentais.

O processo colonial – colonialismo – foi um período temporal caracterizado pela exploração de indivíduos e pela apropriação de terras sob a ótica da conquista. Tem a ver com a dominação de uma organização social sobre outras organizações. É uma experiência histórica de sujeitos que se

originou com a conquista, a invasão, a exploração e a colonização do que hoje se chama América e, em particular, América Latina, a qual, sem a violência da dominação colonial não haveria se constituído. Não diferente, essa experiência histórica tem impactos diversos na estrutura social, cultural e política na contemporaneidade. Uma dessas expressões é a chamada colonialidade, que é uma estrutura lógico-cognitiva de domínio colonial, na qual estão inseridas ferramentas e organizações para o controle dos espaços sociais, dos indivíduos, da economia e da política do atlântico – desde onde se estende para todo o mundo.

No século XV, para os europeus, o mundo era o mar Mediterrâneo com seu litoral de projeção para a África e para o Oriente. Na observação de Galeano (2010), “a América não só careceria de nome. Os noruegueses não sabiam que a tinham descoberto já fazia tempo, e o próprio Colombo morreu ainda convencido de que havia alcançado a Ásia pelas costas” (p. 29). Em sua terceira viagem, ao abordar a costa da Venezuela, Colombo ainda supunha que andava no mar da China, e isto não o impediu de informar que ali se estendia uma terra infinita que subia até o Paraíso Terrestre. Também Américo Vespúcio, explorador do litoral do Brasil no início do século XVI, relataria a Lorenzo de Medicis: “As árvores são de tanta beleza e tanta brandura que nos sentíamos como se estivesse no Paraíso Terrestre”⁵³ (GALEANO, 2010, p. 32). Colombo, em 1503, da Jamaica, escrevia aos reis “Quando descobri as Índias, disse que eram o maior domínio rico que há no mundo. Disse de ouro, pérolas, pedras preciosas, especiarias [...]” (GALEANO, 2010, p. 32). Cabe pontuar que neste período o mar Mediterrâneo não era o centro comercial do mercado inter-regional, e sim o mar da China, no Sudoeste asiático. Esse itinerário seguia sendo o centro da rota comercial, pois “*Europa necesitaba de China y, en este sentido, Mignolo apunta que la ruta del Atlántico emerge como una posibilidad a raíz del bloqueo otomano de la ruta terrestre hacia China e India*”

53 A ideia de um jardim do Éden forma parte do imaginário medieval, como o faz todo um universo de mito e suposições acerca de seu aspecto ou de sua localização. Interessante notar que há diferentes compreensões acerca do Jardim do Éden, como por exemplo de um não lugar físico, de uma realidade espiritual. Essas leituras conviveram com outras hipóteses – a respeito dessas sucessivas hipóteses, veja: DELUMEAU, Jean. *História del paraíso*: 1. *El jardín de las delicias*. Madrid; Taurus; 2005. É interessante que no livro *El Paraíso em el Nuevo Mundo* (Madrid; 1656), de Antônio de León Pinelo, encontra-se um mapa da América do Sul, no qual é apresentado no centro do mapa o Jardim do Éden regado pelo Amazonas, Rio Prata, e ilustrado com características da América.

(ANDRADE, 2011, p. 05). O ano de 1492 não foi somente o ano de descobrimento, de invasão e de invenção da América, foi também o período da Espanha reconquistar Granada e banir o reduto da religião muçulmana em terras espanholas. Toda essa reconquista durou em torno de oito séculos. Conquista da qual havia sido retirado do governo espanhol, anteriormente, em um período curto de apenas sete anos (GALEANO, 2010).

Mas esta era uma guerra santa, a guerra cristã contra o Islã, e não é casual, de resto, que no mesmo ano de 1492, 150 mil judeus declarados tenham sido expulsos do país. A Espanha adquiria realidade como nação, erguendo espadas cujas empunhaduras traziam o signo da cruz. A rainha Isabel fez-se madrinha da Santa Inquisição. A façanha do descobrimento da América não poderia se explicar sem a tradição militar da guerra das cruzadas que imperava na Castela medieval, e a Igreja não se fez de rogada para atribuir caráter sagrado à conquista de terras incógnitas do outro lado do mar. O papa Alexandre VI, que era valenciano, converteu a rainha Isabel em dona e senhora do Novo Mundo. A expansão do reino Castela ampliava o reino de Deus sobre a terra (GALEANO, 2010, p. 31).

Esse investimento havia esgotado o tesouro real. A reconquista dos territórios espanhóis ocorreu após a constituição de diversos reinos cristãos a partir das derrotas causadas aos mouros. Foi no século XV que houve a conclusão das derrotas dos mouros e este fato se deu principalmente por conta das organizações e campanhas dos reis católicos de Castella e Aragón, de Fernando e Isabel. A partir do século XVI, com a derrota dos mouros e a expulsão dos judeus da Península Ibérica, com a expansão comercial atlântica e com a configuração da cultura cristã, os Jesuítas tiveram papel fundamental para a construção do imaginário do circuito do atlântico com várias transfigurações históricas, o que “chegou a conformar a imagem atual da civilização ocidental” (MIGNOLO, 2005, p. 36). Segundo Mignolo (2007), o sistema mundial moderno nasceu ao longo deste século. Já na perspectiva de Andrade (2011), o ano de 1492 é uma data importante para a formação da subjetividade ocidental moderna, pois marca o momento fundamental na formação de sua consciência simbólica concreta, como bem observa o autor:

El 6 de enero de ese año Boabdil entrega Granada, el 15 de febrero Torquemada presenta su proyecto para comenzar la expulsión de los judíos, el 17 de abril se arman las Capitulaciones de Santa Fe, el 31 de julio, conforme al decreto de expulsión, los judíos empiezan a desalojar Castilla y Aragón y el 12 de octubre se produce el «encuentro» entre mundos comercial e ideológicamente desconectados. En esta convulsión política, social y cultural del mundo ibérico se gestarán los mitos de una modernidad inquisidora, profética y apocalíptica (ANDRADE, 2011, p. 05).

Há elementos que são permanentes e contínuos desde o séc. XV. E aqui não somente a questão do nome América/América Latina, mas o contexto e os sujeitos que fizeram parte e como promoveram a organização e a constituição deste cenário. A ideia de que esse continente foi descoberto pelos navegantes europeus é parte constituinte da retórica da modernidade europeia. Para Mignolo (2007), a lógica da colonialidade desempenharia quatro domínios da experiência humana. O primeiro deles está ligado ao desenvolvimento econômico. No caso do contexto social, cultural e histórico da Europa, está relacionado com a apropriação da terra, a exploração da mão de obra e o controle das finanças. É evidente que o capital gerado nestas explorações se concentrou na Europa e não nas colônias. A constituição da ideia de América Latina se compõe como a representação de uma região de enorme superfície de terra, rica em recursos naturais, a qual ainda é forjada mediante mão de obra barata.

O segundo ponto para a lógica da colonialidade é a consequência da organização e da estrutura política que se reflete no controle da autoridade. Como bem observa Schwarcz (2019), por meio da colonização e de suas estruturas sociais para legitimar tal prática, encontra-se uma equação muito perversa: muita terra para pouca gente e pouco mando para muitas pessoas. Nesse sentido, a escravidão, que movimenta o autoritarismo, faz parte da organização social como herança de relações sociais, da colonização. O terceiro item está direcionado ao domínio social por meio do controle de gênero, objetificado e controlado para o olhar hierárquico do homem hétero, cis e branco, por meio do poder das estruturas da colonialidade e da raça. E, por fim, o quarto ponto é direcionado ao caráter epistêmico e subjetivo que controla e hierarquiza o conhecimento, promovendo práticas e organizações da

constituição de subjetividades. Este funcionamento da colonialidade pode passar de forma despercebida, visto que é estabelecido por intermédio da retórica da modernidade assegurando uma falsa ilusão de que pode ser organizada, planejada e corrigida por meio do desenvolvimento, da democracia, e claro, de que só é possível diante a economia capitalista.

A invenção da América ganha corpo e espaço desde o ponto de vista da colonialidade. Os avanços da modernidade – fora de Europa – dependem de uma matriz colonial de poder que inclui novas qualificações e novas terminologias para nomear as terras apropriadas. Neste movimento, os povos que as habitavam, isto é, os variados e distintos grupos que viviam aqui, com suas especificidades e particularidades, como também a população de origem africana, foram todos reduzidos a “índios” e “negros” (MIGNOLO, 2007). O pensamento crítico a partir da colonialidade consiste em desvelar a lógica traçada que impõe o controle, a dominação e a exploração mediante o ocultamento desta lógica, que é estabelecido e associado à ideia de salvação, progresso, modernização, ou seja, do bem comum.

Sabe-se que os indígenas têm este nome de maneira *acidental*. As sociedades encontradas nestas terras com suas organizações, identidades e conhecimentos foram negadas e desapropriadas das suas próprias concepções. O processo foi de dominação e violência. Também houve resistência. Um simples exemplo é o imaginário construído acerca dos povos nativos por tratá-los enquanto populações homogeneizadas. Não se pensa, e muitas vezes nem se considera que aqui haviam distintas organizações com seus próprios nomes, e que depois de anos – aos olhos dos colonizadores – todos eram reconhecidos apenas como indígenas⁵⁴. Como abordado no início deste capítulo, a constituição da ideia de raça se relaciona diretamente com o processo de dominação geral estabelecido no período colonial, em que a esfera econômica representava parte essencial. Todo este paraíso terrestre continha metais preciosos que eram a moeda de pagamento ao tráfico comercial: ouro, pérolas, tipos de especiarias em imensas quantidades, além das pimentas branca e preta – vale ressaltar que na Idade Média uma bolsa de pimenta valia mais do que a vida de uma pessoa –, no entanto, serão o ouro e

⁵⁴ Importante destacar que apesar desses povos terem sido – e ainda são – atacados, as denominações específicas dos povos nativos ainda existem.

a prata as “chaves que o Renascimento usava para abrir as portas do Paraíso no céu e as portas do mercantilismo capitalista na Terra” (GALEANO, 2010, p. 32).

Em 4 de maio de 1493, a Bula Inter Costera, de Alejandro VI, estabeleceu um acordo que determinava as regiões de exploração de cada uma das nações ibéricas e oficializou o domínio das *Indias Occidentales* à coroa de Castilla e Aragón. Assim, é sob a batuta do reinado de Castilla e Aragón que foi decidido que os indivíduos encontrados em terras Americanas seriam humanos, porém pagãos, e deveriam ser cristianizados.

El Padre de la Cristiandad, que por extraña coincidencia era español, o, por mejor decir, oriundo de los reinos de Aragón, en virtud de la plenitud de su poderío apostólico, asignaba a perpetuidad a los reyes de Castilla y León y a sus sucesores las nuevas tierras descubiertas por Cristóbal Colón. Un nuevo reino venía a engrosar el ya poderoso patrimonio de la reina Isabel. Como el reino granadino, anexionado por conquista el año anterior, el de las Indias se encontraba habitado por gentes infieles, por naturales desconocedores de la fe de Cristo, aunque bastante aptos, según las referencias del Almirante, para ser evangelizados e introducidos en civilizadas costumbres (MANZANO, 1942, p. 95).

Em torno desta construção da raça, se reconfigura o conjunto de mecanismos e formas de dominação social mediante a dominação com base no gênero. Os conquistadores trazem suas ideologias exacerbadas, na ideia de Deus, de uma organização vertical, autoritária, repressiva e patriarcal. Essa relação de poder afetará cada um dos âmbitos das dimensões sociais que estão se estabelecendo. Constitui um novo eixo de dominação social.

Desde o século XVI, a modernidade foi constituída pela linguagem da salvação, acompanhada pela apropriação de grandes extensões de terras neste Novo Mundo e pela exploração massiva da mão-de-obra indígena e africana, justificada pela crença na desumanização da vida dos indivíduos escravizados. Essa relação, que surge como padrão de dominação social no processo da colonização, se produz no construto mental que hoje em dia é conhecido como raça. A ideia de raça para aquele contexto não se refere somente ao etnocentrismo, se detém a algo muito específico, que leva ao

debate não somente da velha ideia de superioridade ou inferioridade entre as pessoas distinguidas pelo poder. O debate se encontra em outro lugar: os habitantes desta terra são humanos ou não são humanos? Eles possuem almas ou não? É nesta relação entre sujeitos que a sociedade está se constituindo.

Existe uma estrutura de poder concentrada no eurocentrismo. Qual o lugar enquanto organização social na estrutura de poder para este novo padrão de poder colonial, moderno, capitalista? De que forma a América será o palco central dessa mudança? O primeiro conceito é a questão de raça e, como visto, não no sentido biológico, mas sim como conceito histórico, criado em um determinado momento para uma determinada finalidade. Isto é, a dominação e a subjugação de povos em detrimento do desenvolvimento econômico da Europa Ocidental, que se reconhece enquanto o centro do progresso econômico, cultural e científico.

O branco tem razão e civilidade, que são os preceitos fundamentais da razão moderna da Europa. O ser humano é aquele que é racional, que possui a legitimidade para dominar a natureza. Os que não compactuam com a organização da sociedade civil europeia são aqueles ligados mais à natureza do que à relação humana racional. Por isso, havia a legitimidade de dominação dos brancos para com os outros: branco racional, negro/indígena não racional⁵⁵. As pessoas foram determinadas a funções pela rigorosa classificação da raça para a separação do trabalho, refletindo na organização cultural, religiosa e no desenvolvimento do conhecimento existente como processo histórico. O processo histórico, constituído pelos europeus, é apresentado como linear e homogêneo. Neste contexto, é possível se deparar com a necessidade de existir um sistema hierárquico que classifique e favoreça a marginalização – e não reconhecimento – de conhecimentos, práticas, línguas, corpos, sujeitos. É com a construção ideológica de raça que a colonização estabelece processos para justificar a exploração da mão de obra, a divisão do trabalho, a apropriação e expropriação de terras e o acúmulo de capital como base constituinte da América. Essa suposição do modelo ideal de

55
subjetivos.

Esse conteúdo será abordado no subcapítulo 3.3. *Colonialidade e processos*

ser humano racional, o homem branco, cis, hétero, cristão e europeu, submisso à estrutura da igreja católica apostólica romana, foi estabelecido como ordem.

A geopolítica e a constituição individual, coletiva e corporal do conhecimento se ocultaram mediante a sublimação da ideia de universalidade encontrada e desenvolvida, a partir da ideia de Deus (MIGNOLO, 2007). É este contexto, com princípios filosóficos, teológicos, de experiências e organizações sociais históricas a partir do cristianismo e da forma de ver o mundo desde o ponto de vista do sujeito branco, que organiza e hierarquiza as vidas dos indivíduos encontrados nessa posição de poder para ditar o modelo de onde os sujeitos se encaixam com respeito à estrutura social.

En el caso que nos ocupa, los incas, los aztecas o los mayas no estaban en una posición que les permitiera clasificar a los pueblos que habitaban el planeta ni estaban interesados en hacerlo porque no tenían ese tipo de concepción. Eso quedaba para los portugueses y los españoles. Entonces, el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial. En este contexto, la cuestión de la «raza» no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal la noción de «raza» sería similar a la de «etnia», pues la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común (MIGNOLO, 2007, p. 42).

Essa citação permite a consideração da ideia de raça a partir da herança colonial. A pessoa escravizada não o será somente por dívidas ou guerras, ela passa a ter cor. Ela é categorizada pelo conceito de raça. O sujeito negro se tornou propriedade. A partir da reidentificação do mundo com a Europa na centralidade do mercado, essa sociedade passa a ser provedora de conhecimento, a legitimar a cultura e “conduzir” o processo histórico. A linha do tempo é moldada no desenvolver europeu. Surge, então, o modelo de humanidade. A ideia de estado, de natureza e de sociedade civil passa a ser sistematizada por pensadores europeus modernos como processo linear. O

progresso do primitivo ao civilizado deixa como referência a Europa. E “os atrasados”, como menos desenvolvidos, não são considerados com legitimidade de conhecimento e história, não possuem identidade própria. Somos constituídos mediante o controle da subjetividade e da cultura na presença etnocêntrica do eurocentrismo.

Como já pontuado no início deste subcapítulo, a ideia de América é produto dos europeus, mediante a visão moderna que essa sociedade tinha de mundo e de seu próprio processo histórico. Essa prática e organização social estabeleceram relações hegemônicas que respingam na vida cotidiana. Ao mobilizar os sujeitos a se adequarem à modernidade, ocasionaram experiências, relações e estruturas que levam ao que Mignolo (2007) chama de ferida colonial. A ferida colonial, seja ela física ou psicológica, é consequência do racismo e do discurso hegemônico que fundamenta a humanidade de todos aqueles que pertencem à mesma geopolítica do conhecimento, daqueles que criam os parâmetros de classificação e aos quais é atribuído o direito de classificar (MIGNOLO, 2007).

O processo de imposição de um saber, ou de uma organização e promoção de conhecimento, atendendo a uma ontologia social, silenciou as diferenças de ser e de sentir das identidades individuais e coletivas para servir de maneira oculta ao colonialismo. Esse movimento se aproxima da afirmação de Fanon (1968 *apud* ROSABAL, 2013), de que o colonialismo tenta distorcer o passado e controlar o presente, ao construir sentidos e negar qualquer forma e conteúdo de organização dos sujeitos nativos e colonizados e, neste sentido, coloniza o conhecimento, o saber, as formas, o ser, o escutar, os processos, o ouvir, o ver e o sentir. Surge então uma nova organização e uma nova conjuntura com este novo padrão colonial: um modo de produzir corpos e sentidos, de experienciar e promover experiências e percepções. O mesmo processo também constitui um eixo de exploração social que também é novo, por não possuir precedente histórico.

Mignolo (2007) ressalta que depois de meio século de exploração e dominação dos habitantes destas terras, a ideia de inferioridade – na perspectiva da classe dominante – ocorria de forma naturalizada nas práticas sociais aos sujeitos que estavam em condição de dominação. Vale recordar

que os sujeitos em situação de escravidão eram considerados humanos, mas humanos de mais baixo nível possível de humanidade. Nesse sentido, a emergência do circuito comercial do Atlântico possibilitou o desenvolvimento da economia capitalista, transformou a concepção aristotélica de escravidão⁵⁶ e estabeleceu novas formas de relações entre raça e trabalho (MIGNOLO, 2005). Esse imaginário não apenas foi produto do processo do discurso colonial e de suas diferenças internas, mas também foi constituído nas relações com as comunidades – impérios, religiões, organização – que este processo envolveu em sua própria autodescrição.

A partir deste momento, do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade – por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado (MIGNOLO, 2005, p. 37).

O afloramento do circuito comercial do Atlântico, no século XVI, foi embasado no desenvolvimento capitalista, na modernidade e na colonialidade. A América não foi incorporada a uma economia mundial capitalista já existente, pois não poderia ter havido uma economia mundial capitalista sem a América. Todo europeu (e aqui podemos dizer que muitos de nós também) considera que o capitalismo se desenvolveu na Europa e se alastrou para o mundo. No entanto, Aníbal Quijano (1992) compreende que sem a constituição da América não ocorreria a Europa Ocidental, e sem a escravidão e a servidão da América, não haveria o capitalismo europeu comercial e industrial. Na perspectiva de Quijano (1992), a escravidão na América foi organizada e estabelecida como uma mercadoria para servir aos propósitos e às necessidades do capitalismo e, assim, produzir mercadorias para o mercado mundial. Para o autor, é com a exploração da América que o capital conseguiu se estruturar e obter predominância mundial, consolidando-se como eixo em torno do qual todas as outras formas se articulavam para os propósitos do mercado mundial. Quijano

⁵⁶ Esta perspectiva justificava e criava um contexto natural para a existência do trabalho escravo. Na *Política*, Aristóteles apresenta duas formas de escravidão: a por lei e por natureza; a primeira forma se constitui mediante um contrato legal, ou seja, um acordo em que os vencidos da guerra se tornariam prisioneiros e tornariam escravos. A segunda forma de escravidão – natural – é estabelecida sem a força/violência uma vez que a própria natureza se encarrega em distinguir os sujeitos livres dos não livres.

(1992) observa que o capital existia muito antes da América, porém, o capitalismo como sistema de relações de produção, a partir do qual se erigiu a economia mundial e seu mercado, foi constituído na história apenas com o surgimento da América.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo (QUIJANO, 1992, p. 219).

O eurocentrismo não só produziu a expansão do capital na produção de uma revolução social interna, como também promoveu a colonialidade e a modernidade, proporcionando, então, além da necessidade de capital, um novo momento de produção de sentido, de experiência e percepção, portanto, uma nova racionalidade. A modernidade é resultado do padrão de poder, da ideia de raça, da configuração única de mercadoria. Nesse período, não se encontrava nenhuma mercadoria mundial que não saísse da América, e tal processo permitiu o aburguesamento da Europa. Este é um padrão de poder fundamentado em estruturas para legitimar e naturalizar opressões aos sujeitos por meio da ideia de raça, gênero e etnicidade em conjunto com o capitalismo global.

A colonialidade/modernidade é imposta em escala mundial a partir dessa nova civilização, por meio do conceito de desenvolvimento e progresso. Diante da perspectiva da história como entidade ou unidade contínua, homogênea, que é transformada em outra coisa a partir da ideia de progresso, desenvolvimento e objetivo para o alcance social, se constrói o entendimento de que uma organização ocupe o lugar, e essa mobilidade social tenha continuidade em uma cadeia sequencial. Com essa estrutura decorre que cada unidade é diferenciada e possui seu papel no desenvolvimento da história, por exemplo: uma economia/sociedade ou um modo de produção, no caso do controle do trabalho como capital ou escravidão, ou no caso dos grupos humanos, por meio da ideia de uma raça e civilização; todo esse

entrelaçamento constrói a concessão de uma identidade homogênea. Com isso, entende-se que cada unidade são estruturas de elementos homogêneos relacionados de forma contínua e sistêmica.

No modo de produção capitalista, essa construção utópica de grupos homogêneos, que trilham um caminho linear diante da história, está distante de se tornar real, pois tal modo de produção evidencia uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto no que diz respeito às formas de controle do trabalho, de recursos, de produtos e de relações de produção, quanto no que diz respeito aos povos e às histórias que são articuladas. Consequentemente, tais elementos se relacionam entre si e com o todo de forma heterogênea e descontínua. Nesse sentido, pode-se compreender, a partir do delineamento desta pesquisa, que tal heterogeneidade não é uma simples relação estrutural baseada em nexos partir de elementos contemporâneos, mas possui caráter histórico-estrutural de heterogeneidade, que se faz presente no cotidiano, uma vez que as histórias diversas e heterogêneas desse tipo foram articuladas em uma única estrutura de poder.

3.2. A ocidentalização da América Latina

Esses povos não dispõem de nenhum tipo de comércio, não conhecem a escrita, não conhecem os números, não têm termos para governador ou para superior político, não praticam a subordinação, não sabem o que é riqueza ou pobreza, não têm contratos, heranças, propriedades divididas, a única ocupação é o prazer, e não se preocupam com o parentesco – salvo o comum a todos –, não usam roupas, agricultura, metais, vinho ou cereais. Entre eles não ouvimos termos para traição, mentira, engano, avareza, inveja, calúnia ou perdão. Como Platão consideraria tão distante da perfeição a República que imaginou (MONTAIGNE⁵⁷ *apud* BETHENCOURT, 2019, p. 156).

Ao iniciar este subcapítulo com o relato do filósofo francês Michel Montaigne (*apud* BETHENCOURT, 2019), ilustra-se a sobreposição de formas distintas de compreensão da realidade. O filósofo elogia os hábitos naturais dos povos encontrados na constituída América e lamenta o gosto corrompido

⁵⁷ Na versão original página 102. MONTAIGNE, Michel Eyquem. *Montaigne: Ensaaios*. Tradução: Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

dos europeus como modo *correto* de fazer as coisas, pela artificial sofisticação estruturada em formas de religião, cultura e política perfeita.

O pensamento acerca do *bom selvagem*, dos sujeitos que possuem a ausência de um Deus cristão, descritos como “inocentes, confiantes e generosos, capazes de se comunicar através da música e da dança” (BETHENCOURT, 2019, p. 156), foi sobreposto à ideia de nação como unidade de comportamento, por leis e formas de comunicações, em que as diferentes cores de pele e formas físicas – que podiam ser encontradas em climas semelhantes – foram associadas a características morais. David Hume,⁵⁸ filósofo e historiador britânico, compreendia que as sociedades europeias possuíam em seu conjunto de costumes as potencialidades que dariam forma às sociedades coloniais. Como abordado no subcapítulo anterior, é com o surgimento do circuito comercial do Atlântico que ocorrerá o movimento expansivo do ocidente como ideia. Para Wallerstein (1984), Quijano (1992) e Mignolo (2005; 2007), a ideia de *hemisfério ocidental* promoveu a construção do imaginário e da estrutura de poder, projeto encontrado no mundo moderno colonial. Essa transformação não somente efetuou um enorme impacto em reestruturação, como também promoveu – e ainda promove – importantes repercussões nas relações Sul e Norte nas Américas, na disposição e na conformação da atual ideia de *Latinidade* e dos Estados Unidos e na diversidade afro-americana no Norte, no Sul e no Caribe (Mignolo, 2005).

A imagem que temos hoje da civilização ocidental é, por um lado, um longo processo de construção do “interior” desse imaginário, desde a transição do Mediterrâneo, como centro, à formação do circuito comercial do Atlântico, assim também como de sua “exterioridade”. Isto é, no Ocidente a imagem “interior” construída por letrados e letradas, viajantes, estadistas de todo tipo, funcionários eclesiásticos e pensadores cristãos, esteve sempre acompanhada de um “exterior interno”, ou seja, de uma “exterioridade”, mas não de um “fora” (MIGNOLO, 2005, p. 35).

Isso revela o movimento que por vezes é negado à Europa, mas não à europeidade. O povo americano foi constituído sob a percepção e busca de ser

⁵⁸ De acordo com Bethencourt, David Hume (1711-1776), em seu ensaio *Of Nation Characters*, confrontava a visão determinista do clima que dava forma às características físicas e morais dos povos.

européu, porém à margem. Europeus que não são, mas que no fundo, atendendo à organização política, social e econômica, são conduzidos ao desejo de querer ser: “esta dupla consciência⁵⁹ nativa branca” (MIGNOLO, 2005, p. 44). Consciência de intensidades distintas diante do legado dos períodos colonial e nacional, que serviram como terreno para o fundamento das características intelectuais independentistas, assim como sua herança para a consciência nacional no século XIX. As estruturas resultantes das relações sociais europeias possuem formas específicas de lidar com a realidade efetiva. Essa estrutura se constitui como um modelo totalitário universal e produz culturas não europeias, as quais, por intermédio desse fim político de dominação, geram valores e hierarquias. Conhecer o diferente e fazer com que este se integre no paradigma europeu para então dominá-lo. Diante da constituição histórica e social do sujeito racional europeu são promovidas oposições binárias: moderno/primitivo, dentro/fora, inferior/superior, razão/corpo; e esse processo oportuniza a invisibilidade e a negação forçada de outras epistemes. Ocorre, então, o delineamento do que é este outro ser, que é inerente a um grupo específico, para então a partir do imaginário construído para esses grupos, por intermédio do conceito de raça, dominá-los e produzir simbolicamente formas de conhecimentos para justificar os processos estabelecidos e promover, assim, a naturalização desses mecanismos. Toma-se então como exemplo a teoria das raças. Uma das formas de estabelecer é a institucionalização do conhecimento. Os conhecimentos, os territórios e as organizações sociais são inferiorizados sob a ótica colonialista mediante sua constituição epistêmica, ontológica e social, se tratando de práticas e experiências que são constituídas externamente à modernidade. Esse processo de criação das instituições se constitui em disciplinas e na forma de se conhecer. É produzido o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento, e nesta relação, o sujeito do conhecimento é o indivíduo europeu, descendente europeu ou o sujeito formado na cultura eurocêntrica, sendo este o único capaz de produzir conhecimento.

59 O sociólogo negro, Du Bois (1970), introduziu no início do século XX, o conceito de dupla consciência para sujeitos forjados em contexto de colonialidade, por não viver uma verdadeira autoconsciência, mas uma consciência constituída e definida na relação com o outro mundo, isto é, a consciência vivida na diferença colonial torna-se dupla por ser subalterna.

A consciência do sujeito branco é instituída como homogênea. Segundo Mignolo (2005), esse processo se deu justamente pelo fato de que um dos traços da conceitualização do hemisfério ocidental foi o fato de incluir a América ao Ocidente. Considerar América parte do Ocidente é atribuir aspectos que a aproximam da civilização ocidental europeia, por outro lado, América é ao mesmo tempo a diferença das estruturas e do ser universal do sujeito branco europeu. As relações de hemisfério ocidental são práticas e processos resultantes da diferença colonial. A herança do ser ocidental para o continente americano não era uniforme, pois não fazia parte – necessariamente – do imaginário ameríndio e dos afro-americanos, como exemplo, a consciência negra no Haiti:

Era uma questão limitada ao colonialismo francês e à herança africana, e o colonialismo francês, assim como o inglês, no Caribe, não teve a força da imigração inglesa que esteve na base da fundação dos Estados Unidos, ou dos legados do forte colonialismo hispânico. A consciência crioula negra, contrária à consciência crioula branca (anglo-saxã ou ibérica), não era a consciência herdeira dos colonizadores e emigrados, e sim a herdeira da escravidão (MIGNOLO, 2005, p. 43).

A consciência racial foi constituída internamente na heterogeneidade da população ameríndia e afro-americana. É nesse contexto que a diferença colonial foi delineada na ideia de nação, passando a orientar o colonialismo interno. A partir da inferiorização de sujeitos não brancos, das relações de poder atribuídas aos sujeitos brancos enquanto líderes na construção nacional, esses aspectos determinantes provedores de experiências e constituintes de subjetividades transformaram o imaginário do mundo colonial/moderno e estabeleceram as bases para que ocorresse um colonialismo interno, agora não mais por líderes europeus, e sim por sujeitos brancos de descendência europeia. Essa constituição concebeu a inserção dos indivíduos descendentes de europeus, que representaram a consolidação da ideia da dupla consciência na formação do próprio processo de colonização mediante organizações sociais institucionais. É apenas no final do século XVIII que aparece pela primeira vez a ideia de Hemisfério ocidental cartograficamente.

[...] hemisfério ocidental foi a necessária marca distintiva do imaginário da consciência crioula (branca), pós-independência. A consciência crioula, por certo, um fato novo, já que sem consciência nativa não teria havido independência nem no Norte nem no Sul. O novo e importante em Jefferson e em Bolívar foi o momento de transformação da consciência crioula colonial em consciência crioula pós-colonial e nacional e a emergência do colonialismo interno face à população ameríndia e afro-americana (MIGNOLO, 2005, p. 43).

Essa formação dos sujeitos descendentes dos europeus promoveu à conjuntura a ideia de sujeitos americanos sem deixarem de ser europeus. De ser americanos, mas sobretudo de não deixar de ser culturalmente e *biologicamente* europeus. O Estado-nação – como já pontuado no início deste capítulo – emerge como meio homogeneizador de corpos, visto que as populações indígenas e africanas constituíram seus processos subjetivos definidos em relação à Europa. Portanto, ou era necessário ocultar – o que promove meios de silenciar –, ou era impensável a celebração da heterogeneidade, pois exigia mais a homogeneidade do que a dissolução dos sujeitos não brancos.

Um dos traços para o processo de independência dos países das Américas em fins do século XVIII e início do século XIX é o fato de que a descolonização estava nas mãos dos indivíduos da nação, mais especificamente do homem branco descendente de europeus, e não nas mãos dos nativos e dos afro-americanos. Nessa organização encontra-se um elemento importante para a primeira onda de descolonização: a ideia de hemisfério ocidental, da transformação do mundo moderno e colonial na imagem de geopolítica.

Se a ideia de hemisfério ocidental encontrou seu momento de emergência nas independências dos criollos, anglo-saxões e latinos, em ambas as Américas, seu momento de consolidação ocorre quase um século mais tarde, depois da guerra hispano-americana e durante a presidência de Theodor Roosevelt, no início do século XX. Se as histórias necessitam de um começo, a história da rearticulação forte da ideia de hemisfério ocidental no século XX teve seu começo na Venezuela quando as forças armadas da Alemanha e da Inglaterra iniciaram um bloqueio para pressionar pelo pagamento da dívida externa. A guerra hispano-americana (1898) havia sido uma guerra pelo controle dos mares e do canal do Panamá, face à ameaça de países imperiais fortes da Europa Ocidental, um perigo que se repetia com o bloqueio da Venezuela. A intervenção da Alemanha e da Inglaterra foi um bom momento para reavivar a exigência de autonomia do “hemisfério ocidental”, que perdera força durante a guerra civil estadunidense e nos anos posteriores a ela. O fato de que o bloqueio fosse dirigido à Venezuela criou as condições para que a ideia e a ideologia de “hemisfério ocidental” se reavivasse como uma questão que dissesse respeito não apenas aos Estados Unidos, mas também aos países latino-americanos (MIGNOLO, 2005, p. 44).

Aqui cabe abordar brevemente as interpretações da política internacional, que auxiliam no entendimento da mudança no imaginário do hemisfério ocidental. O presidente Norte-Americano James Moroe (1817 – 1825) criou a Doutrina Monroe, que reafirmava a posição dos Estados Unidos contra o colonialismo. Nela havia três pontos principais, dos quais se pretendia: a) a não criação de novas colônias em contextos das Américas; b) a não intervenção nos assuntos internos dos países da América; e por fim, c) a não intervenção dos Estados Unidos em conflitos relacionados aos países europeus como guerras entre esses países e suas colônias. Entretanto, o Ministro argentino Luis María Drago, para solucionar o embargo à Venezuela, realizou uma proposta à Doutrina Monroe – proposta que posteriormente ficou conhecida como Doutrina Drago – em que o texto de cujo teor se extrai o posicionamento da Argentina em relação à desinteligência entre Venezuela de um lado e Grã-Bretanha, Alemanha e Itália de outro. Tomando a Doutrina Monroe como ponto de partida, o Ministro Drago considerou que a ausência de pagamento dos serviços da dívida externa por países latino-americanos, e no caso, a Venezuela, não podia acarretar punição militar, nem a não ocupação territorial por potências europeias. No entanto, Drago não foi bem recebido em Washington, entre outras razões porque os Estados Unidos consideravam a

Doutrina Monroe como uma doutrina política nacional, unilateral e não, como gostaria Drago, como uma política multilateral. “Drago, por sua vez, tinha interpretado a Doutrina Monroe na Argentina como um princípio multilateral válido para todo o hemisfério ocidental, que podia ser posto em execução de e em qualquer parte das Américas” (MIGNOLO, 2005 p. 44). Em dezembro de 1904, o presidente republicano Theodore Roosevelt – 1901-1909 – reinterpreta a Doutrina de Monroe ao implementar a nova política internacional mediante a unilateralidade por iniciativa dos Estados Unidos, em oposição a ação multilateral, democrática e interamericana.

Os resultados foram muito diferentes dos que poderiam ser imaginados se o “corolário” de Drago houvesse sido implementado. Por outro lado, Roosevelt reclamou para os Estados Unidos o monopólio dos direitos de administração da autonomia e da democracia do hemisfério ocidental. A Doutrina Monroe rearticulada com a idéia de “hemisfério ocidental” introduziu uma mudança fundamental na configuração do mundo moderno/colonial e no imaginário da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2005, p. 42).

Diante desta posição de política Internacional por parte dos Estados Unidos, os líderes de Washington e da Europa Ocidental passaram a se aproximar cada vez mais com o passar do tempo, ao passo que se ampliou o fosso e a cisão já considerável entre a América Anglo-Saxônica e a América Latina. Não concerne agora desvelar todo o processo político das conexões da política internacional em detrimento da geopolítica e do imaginário do mundo moderno/colonial, mas sim compreender o impacto à ideia de hemisfério ocidental.

Para o entendimento da construção da independência de nações pós-coloniais inseridas no hemisfério Ocidental, Wallerstein (1984) traz o conceito de geocultura como referência ao contexto da Revolução Francesa. Isto é, como estrutura cultural que articula geoculturalmente o sistema-mundo⁶⁰. A geocultura, carregada da missão civilizadora aos países colonizados, é o

60 A perspectiva dos estudos do sistema-mundo possui três articulações principais: 1) em um sistema econômico integrado a nível mundial de natureza polarizada dentro da lógica de cadeias mercantis que possuem uma forma indefinida; 2) em um sistema político baseado em estados soberanos independentes juridicamente, mas vinculados por intermédio de um sistema interestatal onde as diferenças se fazem aparentes; e 3) um sistema cultural que é capaz de dar coerência e legitimidade, só conhecido dentro da estrutura geocultural.

componente imaginário de forma universalizada para o mundo moderno. Ela abandona o século XVI para o passado e com ele o sul da Europa. Essa nova disposição tem como base a imagem ideológica promovida e articulada pela classe dominante após a Revolução Francesa. Como imagem hegemônica, ela não é reflexo da sociedade e sim, de um grupo específico de determinada sociedade que impõe a imagem, a organização e a estruturação social. A universalização do sujeito europeu que havia junto ao cristianismo silenciado nas sociedades de outras culturas, constrói seu discurso em detrimento do imaginário hegemônico na segunda fase da modernidade que permanece eurocêntrica, mas agora no sentido restrito: sujeito civilizado. O componente discursivo do mundo moderno esteve intrinsecamente associado à revolução burguesa e à consolidação da Europa das nações, que ao mesmo tempo, colocou em segundo plano os primeiros movimentos da descolonização de um mundo moderno, sobretudo colonial. Segundo Mignolo (2005), com a revolução Francesa o imaginário da Europa do Norte se constituiu paralelamente ao triunfo da Inglaterra e da França sobre a Espanha e Portugal. Aqui nas Américas este processo se deu desde o início com a missão cristianizadora do colonialismo dominante do século XV ao XVIII, dando lugar a uma ideia de emancipação por intermédio da missão civilizadora e da independência dos Estados nacionais. Como visto no início deste capítulo, a independência dos países colonizados foi pautada por estudos que buscavam legitimar a universalidade do sujeito branco e, na busca pelo desenvolvimento social carregado de perspectivas racistas para a educação, cultura e política. Neste sentido, algo que aparentemente é distante se faz presente e possui meios para legitimar e naturalizar a segregação racial e cultural. O estudo de diferentes perspectivas da história colonial da América Latina colabora para o entendimento da coexistência e do conflito de interpretações entre os diferentes paradigmas e a diferença epistêmica colonial que organiza e constitui os sujeitos corpórea e subjetivamente.

3.3. Colonialidade e processos subjetivos

Conforme tratado no *Capítulo 1: Trabalho, Corpo e a Relação Sujeito/Objeto*, é na relação do sujeito com sua realidade efetiva que o ser social objetiva e subjetiva, a partir de seu cotidiano, relações histórico-sociais, das quais conforma toda uma estrutura de nexos que determinam o campo de objetivação deste sujeito. Este fato não é estagnado, possui movimento, pois, como assinalado no subcapítulo *1.1 Trabalho: ontologia*, os sujeitos se transformam no processo de transformação da realidade. Neste sentido, a vida cotidiana, na complexidade da realidade latino-americana, viabiliza distintas formas do sujeito vivenciar, experienciar, criar, comunicar, condicionar, perceber e apropriar a relação som/corpo/espço para sua constituição enquanto indivíduo. O estudo de outras perspectivas acerca do corpo, da sonoridade e da organização social, isto é, da constituição subjetiva, diz respeito às complexidades que a estrutura social promoveu, a partir das relações de produção enquanto colônia, na busca pela independência como nação – pautada por um colonialismo interno – e na luta contra o racismo e as formas de colonialidade que a concepção de sujeito universalizado sustenta.

À vista disso, por colonialismo é compreendido o período histórico, datado, de dominação de um povo sobre outro que foi legitimado e naturalizado por mecanismos e aparatos construídos a partir do conceito de raça. Com o fim do período colonial, a busca das nações pelo reconhecimento da independência conservou os aparatos de perpetuação de formas de inferiorização, de exclusão, de desumanização e de outramento dos sujeitos não brancos. A manutenção desses modos de organização que hierarquizam seres humanos a partir da racialização, gênero e lugar ocupado na estrutura do trabalho é compreendida como colonialidade. Isto é, colonialidade são as formas de relações do período colonial que se fazem presentes em nossa organização social. Vive-se em um contexto histórico-social em que o racismo atravessa as experiências cotidianas. Como visto ao longo deste capítulo, o racismo é elemento estruturante da sociedade, não é um acidente ou uma eventualidade da sociedade brasileira. O racismo é fundamento definidor e constitutivo do conceito de raça.

Nos séculos XV e XVI, os Europeus não apenas dominaram por meio da colonização a maior parte do mundo, como também colonizaram informações sobre o mundo, fortalecendo o controle monopolista sobre conceitos e imaginários. Uma das marcas registradas da colonização foi o domínio da imagem de Deus. Por trás da dominação europeia, os sujeitos escravizados e os subordinados coloniais não puderam mencionar a palavra Deus em uma linguagem de sua própria criação ou contemplar sua conexão religiosa através da lente de suas culturas.

O pensamento da modernidade e seus mecanismos de legitimação de conhecimento introduziram processos de dar forma aos sujeitos. A organização e a sistematização propiciaram o empreendimento de qual modelo, forma e delineamento de sujeito viriam a ser *determinados*. Essa estrutura de sociedade promoveu o pensar crítico a partir do deslocamento do senso mítico e passou a limitar relações e contatos que atravessassem as experiências físicas. Deslocando da ideia de mitológico, ritualístico para o pensar a partir de uma realidade concreta, este contexto ocasionou a concepção de *um ser que pensa, logo existe*⁶¹.

Uno de los pilares de la ideología que la llamada «modernidad occidental» ha querido imponer (especialmente desde el siglo XVII) en su expansión colonial se sustenta en una radical separación entre mente y cuerpo, donde se concibe la razón como lo humano al tiempo que se «expulsa al cuerpo del ámbito del espíritu» (RIVERA, 2009, p. 11).

A racionalidade, inerente nesse formato de relação e ser, estrutura a realidade e concebe uma forma específica de humanidade. A razão, a partir desta organização social, passa a ser o elemento primordial de construção desses sujeitos para uma determinada sociedade – formas, conteúdos, instituições, relações, signos, significados etc. O sujeito precisa pensar para existir. E pensar, diga-se de passagem, é um pensar específico. Os indivíduos precisam pensar em tais moldes para existir, o que quer dizer que aqueles que se organizam cognitivamente de outra forma, seja pela realidade dos sentidos

61 Não cabe aqui realizar um construto histórico do pensamento filosófico do Ocidente. Na fundamentação teórica – Materialismo Histórico-dialético –, a compreensão do processo dialético acerca do corpo e do pensamento contempla a unidade da totalidade do indivíduo. Isso é importante para neste momento compreender como o discurso ancorado no processo racional interfere na constituição e na organização social de sujeitos inseridos em contexto Latino-americano.

ou dos afetos, não são mais classificados como humanos. Por esse ângulo, organizar cognitivamente a partir dos sentidos pode conduzir ao engano. Em outros termos, os nossos sentidos nos diminuem.

A visão de mundo de outros povos, assim como a europeia, parte de certos temas comuns, como por exemplo: a de que o universo a que se referem é orgânico, *sagrado* na origem, é um verdadeiro cosmos. Os sujeitos são partes deste cosmo e o conhecimento do universo ocorre por meio do relacionamento, da compreensão e da percepção da materialidade. Essas visões de mundo se expressam em uma lógica complexa de metáfora e simbolismo (ANI, 1994).

Marimba Ani (1994) aponta para a sistematização da racionalidade proveniente do pensamento grego a partir dos platônicos e considera que o pensamento de Platão não apenas estendeu a ideia do “eu pensante”, mas também, ao mesmo tempo descartou outros aspectos constituintes do ser humano, consolidando essa função conceitual a uma atividade integralmente cerebral, como uma ideia de *essência* para a humanidade. A organização acerca do sujeito pensante fundamentou uma nova teoria da humanidade, o que mais tarde enraizou na teoria da evolução (ANI, 1994). A epistemologia de ser estabeleceu o pensamento europeu ao ressaltar aquelas características que eram consideradas por separar e distinguir os humanos dos animais. O ponto que é fundamental na perspectiva de Ani (1994) para a análise do pensamento e do comportamento europeu é que a teoria do conhecimento platônico e seu desenvolvimento e sua reformulação forneceram a base ideológica mais eficaz para a política e para os padrões de comportamento culturalmente imperialistas, precisamente porque o argumento era afirmado em termos *intelectuais* e acadêmicos *científicos*. Para essa pensadora, Platão não só ajudou a estabelecer uma teoria do ser humano que valorizasse a cognição *científica* em detrimento de outros modos cognitivos, como também estabeleceu a Academia.

Podem-se compreender, a partir do processo histórico – contado quase exclusivamente com base na perspectiva do pensamento grego/europeu –, as raízes epistemológicas de sujeito por criar o pensamento a partir de “objetos”, por meio da desanexação total de si mesmo daquilo que se quer saber. O ser

humano, para as civilizações antigas, era um ser cósmico. Para Ani (1994), o pensamento de Platão, por tratar do conceito de *universo* como *objeto* – para que possa conhecer – e não mais como parte da cosmogonia do sujeito, desloca do sujeito *cósmico* a ideia de *universo*. Com base nesse pensamento, para ter conhecimento sobre algo, deve-se lidar com o mundo dos “objetos”. Ao desconectar a si mesmo de objetos, elimina-se ou se ganha o controle das emoções, e assim, podendo tomar consciência de si mesmo como sujeito pensante, distinto do objeto contemplado. Para esse pensamento, no decorrer dessa separação e negação da relação *cósmica*, realiza-se a “objetificação”. Para refletir, observar, dominar ou adquirir conhecimento adequado sobre um objeto/fenômeno, deve-se ter consciência e distinção entre sujeito e fenômeno observado para assim poder controlá-lo. Só se pode fazer isso se estiver emocionalmente destacado dele. Para realizar o movimento de distância emocional acerca do objeto, é necessário ter controle sobre si mesmo, isto é, colocando a razão – intelecto – no controle das emoções – sentimentos. Desde então, esta estrutura social se torna uma característica da cultura europeia, em que a associação com a academia representa a associação com a verdade.

Ao estruturar o pensamento racional, essa razão precisa dominar os sentidos⁶², o que acentua a metáfora que seres racionais dominam seres que projetam sua vida pelo sentido. Como visto no subcapítulo 3.2 *A ocidentalização da América Latina*, é através do processo colonial que a Europa se torna o centro do sistema mundial. Para esse movimento foi necessário o domínio de subjetividades, de corpos considerados não humanizados por projetarem sua realidade de mundo a partir de uma sensibilidade. Como observado no início deste capítulo, essa é a base do processo colonial, em que a violência talhada em contextos latino-americano

62 Uma dicotomia referente a este pensamento é o fundamento a partir do qual Platão argumenta entre percepção e conhecimento. Percepção é exposta como mera opinião. Em Teeteto [Theatetus], Sócrates expõe que a percepção é do corpo em que existem os sentidos (ANI, 1994). Os sentidos são como “instrumentos”; os órgãos dos sentidos devem indispensavelmente “especializar”, isto é, o ouvido não pode enxergar, assim como os olhos não podem ouvir. Assim, há a importância do fato de que a preposição adequada é *através* e não *com* quando se lida com o “corpo” e com a percepção. O que Sócrates leva Teeteto a aceitar é que as coisas que o corpo percebe são “separadas”, e que é apenas a “mente” que pode relacionar essas coisas, pode compará-las, pode dizer se elas existem ou não existem (ANI, 1994). De acordo com este pensamento, percebe-se *através* os sentidos (corpo), enquanto se reflete ou se sabe *com* a mente. Teeteto, como Protagoras e outros Sofistas, havia argumentado que a percepção era conhecimento, Sócrates “prova” que é a mente que “une” as ideias sobre os objetos que sentimos. Nós “pensamos” com as nossas mentes.

organiza, normatiza e legitima formas de sentir, perceber e expressar, e tem na racialidade o elemento estruturante.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2010, p. 73).

Os discursos sobre o corpo foram cruciais para a constituição dos racismos, como também o foi a ideia de sujeito universalizado. Todos os sujeitos passam a ser aqueles que precisam ter a racionalidade como centro de si e, quando ocorre a cosmovisão de mundo fundamentada na normativa racional que não considera a realidade sensível, são eliminadas, silenciadas, deslocadas e/ou deslegitimadas a humanidade e a subjetividade desses corpos.

A separação conceitual entre corpo e mente, que servirá de base para toda organização e legitimação social enquanto colônia localizada no hemisfério ocidental na busca do desenvolvimento social e econômico, possui uma distinção entre o humano enquanto sujeito e a natureza como objeto sobre o qual se atua. Esse marco de separação promove a concepção de que a *civilização* tem relação direta com a razão, ao passo que a *natureza* é conectada com aspectos do sentimento, das paixões, do corpo, com as urgências, as necessidades e, portanto, com o ato expressivo corporal enquanto barbárie (RIVERA, 2009). O sensível não diminui, o sensível faz potência. Mas, no contexto *ocidentalizado*, esse ser que está atravessado pela realidade do sentido precisa ser dominado por uma forma específica de razão.

A razão precisa dominar o sentido: seres racionais precisam dominar seres irracionais, é preciso sair da caverna ou do mundo dos sentidos, da sombra, das imagens disformes ou do mundo da ilusão. “Mais do que uma palavra e longe de ser uma metáfora, a colonialidade atravessa as relações sociais, funda e refunda arquiteturas, atua através da linguagem enquanto violência, classifica, hierarquiza, subjuga, desumaniza e extermina” (LIMA, 2020, p. 84). Assim, é evidente a impossibilidade da constituição de

subjetividades de sujeitos latino-americanos, e em específico os povos originários e os afro-americanos, sem considerar a força que a colonialidade e a estrutura da sociedade capitalista possuem na constituição do dispositivo da racialidade.

[...] a ideia de sujeito emergiu e se consolidou, forjando diferentes domínios do que se convencionou chamar, em um sentido mais amplo, de Ciências Humanas e Sociais que, junto à Filosofia Ocidental, conceberam diferentes formas de explicar os sujeitos e, conseqüentemente os processos subjetivos, ou seja, como esses sujeitos se apresentam frente ao mundo, atravessados pelo social, cultural e pelo político. A maioria desses esquemas teórico-metodológicos não incorpora a percepção de que, no projeto moderno-colonial (Estado-capital), um conjunto de outros se constituíram enquanto outras/os a partir da linguagem opressiva que faz mais do que performar a violência, mas é a própria violência⁶³. A partir dessas inquietações investigativas, é possível perceber que, muitas vezes, as tentativas de explicações de grande parte dos eventos contemporâneos não passam de uma repetição do texto moderno (LIMA, 2020, p. 83).

O racismo estrutural proporciona o poder racializado que opera por meio de redes na subjetivação e deslegitimação de corpos. O corpo, segundo López (2015), dispõe de um terreno social conflitivo, por ser simbolicamente e efetivamente explorado nas relações de poder, mediante a classificação e a hierarquização de diferenças entre grupos. Nesse sentido, a corporalidade experienciada, vivida e consciente é perpassada pela subjetivação no processo de dar sentido às relações com o mundo. Para captar a dimensão da corporalidade, inserida em um determinado tempo e espaço, é necessária a compreensão do contexto social, cultural, político e econômico, porém, é fundamental a expansão do entendimento das múltiplas mediações do processo histórico materializado nesses corpos.

Sendo assim, os processos não são isolados – o que fundamenta a reflexão acerca da prática coral –, é necessário entender não só a materialização e a admissão da desigualdade social, mas também a integração dos processos históricos sociais. Isso significa vincular o passado aos corpos

⁶³ Esta afirmação da autora é fundamentada no pensamento de Morrison, T. (2020). *A fonte da autoestima: Ensaios, discursos e reflexões*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

em duas dimensões: objetiva e subjetiva, pois, como observa López (2015), “de um lado, trata-se da incorporação das estruturas sociais com continuidade no tempo (tais como o racismo, a pobreza, a violência). De outro, é a incorporação da memória dos sofrimentos, das desconfianças do passado” (p. 306). Esses corpos inseridos na realidade social, frutos da construção histórica e das representações culturais, são delineados e sujeitados a situações que validam sua *humanidade*, em outras palavras, a desigualdade das possibilidades de ser destitui direitos aos sujeitos no decurso de objetivações políticas.

Diante dessa exposição, o pensamento de Fanon (2020; 2012) auxilia a atenção com os processos subjetivos nessa realidade, que busca redefinir as discussões sobre a ideia de sujeito e, portanto, de subjetividade, em relação aos processos sociais e culturais, concentrando sua preocupação no que chamou de alienação negra. Por alienação, Fanon (*apud* LIMA, 2020) caracterizou os meios pelos quais o pensamento hegemônico do sujeito branco produziu – e ainda produz – a ideia do ser negro forjada na inferiorização e na submissão. Esse esquema do mundo branco configurou a estrutura social que dificulta a elaboração da corporalidade do próprio sujeito negro.

O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas⁶⁴. Esse sociodiagnóstico é fundamental para entendermos os limites que os modelos explicativos sobre subjetividade apresentam diante das vidas negras (LIMA, 2020, p. 87).

O questionamento de Fanon (2020) promoveu a reflexão acerca das subjetividades de pessoas afrodescendentes por formular a ideia do não-ser nas experiências do indivíduo negro. Essas reflexões incidiram diretamente sobre as ideias de humano e humanismo. Quando Fanon inicia questionando em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* “o que quer o homem?” e segue “o que quer o homem negro?” (FANON, 2020, p. 21), ele expõe o pensamento de que a humanidade foi vista neste processo de dominação como branca. Quem é humano universal é o branco, os negros e os indígenas são particulares. O desejo de embranquecer é o desejo de ser considerado humano.

⁶⁴ FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Universidade Federal da Bahia. 2008, p. 104.

Tomar a dimensão de violência que é produzida e se inscreve no social e no cultural, ou seja, no mundo, foi um dos elementos que Frantz Fanon destacou em suas obras, na medida em que, contestando os modelos explicativos sobre os sofrimentos psíquicos e as ‘perturbações mentais’ calcados apenas na filogenia e na ontogenia, ressaltou a dimensão sociogênica como fundamental na compreensão dos mesmos. Outro ponto forte nas análises críticas de Frantz Fanon colocava também em suspensão a ideia de uma psicogênese como determinante dos processos psíquicos e, conseqüentemente subjetivos (LIMA, 2020, p. 86).

O destaque na dimensão da sociogênese evidencia e promove o entendimento da brutalidade hegemônica do sujeito europeu branco nos processos de outramento daqueles caracterizados como exóticos. A reflexão que Fanon oferece reside nos debates sobre a subjetividade, a identificação e a cultura nas relações com a sociedade, a economia, a política e a cultura.

Contrastando-o com o princípio genômico, ressaltou sua dimensão, enquanto uma “lei”, aplicável transculturalmente, tendo por base um sistema humano calcado sobre ordens e que instituiu um modo de sujeito, que no âmbito sociogênico, produz, na perspectiva dos “condenados” (os homens sem linhagem, escravizados historicamente, os “vendidos” de hoje, as/os faveladas/os, as/os desempregadas/os, entre outras/os) a possibilidade de produzir outras narrativas e disputar outra ideia de humano e de mundo (WYNTER, 2009; *apud* LIMA, 2020, p. 86).

No texto *Racismo e Cultura*, Fanon (2012) destaca como o racismo constitui a estrutura dada, estabelecida pela opressão de um determinado modelo de sujeito, mediante o processo de sistematização. Para o autor, uma sociedade ou um grupo dominante não podem ser racistas inconscientemente, pois “não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro. E o racismo não é mais do que a explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização. Numa cultura com racismo, o racista é, pois, normal” (FANON, 2012, p. 281). O estudo de Fanon (2020) expressa a consistente atmosfera de incerteza em torno do corpo negro. Esse diagnóstico social é fundamental para compreender os limites que os modelos explicativos sobre a subjetividade colocam na vida negra.

Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente, mas por toda uma raça. Estava exposta a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contato com o racional. Pessoalmente, eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurotizante do que o contato com o irracional (FANON, *apud* LIMA, 2020, p. 87).

O pensamento de Fanon conduz para a atenção às experiências vividas pelos negros, refletindo sobre as ideias de família e nação como os lugares da lei, da competência, da superioridade, do aprendizado enquanto autoridade que tem como objetivo garantir uma certa *normalidade*, a partir da ideia da universalização do sujeito branco, esperado pelo mundo ocidental. Cabe aqui um questionamento acerca das explicações sobre as subjetividades moldadas no âmbito do projeto racional-ocidental, a fim de refletir acerca dos mecanismos de sua estruturação. Este entendimento não está distante do objeto de estudo: o campo da prática coral, no qual as experiências subjetivas afrodescendentes e miscigenadas se dão a partir da hegemonia branca e são estruturantes na prática musical. Neste sentido, o tempo e espaço marcados pelo presente, repletos de passado, no estreito movimento ao futuro, coloca uma busca da consciência acerca dos processos sociais, materializados em corpos e sonoridades. Para este fim, este estudo permite observar, compreender e encarar a estrutura social para dialogar e promover experiências que questionem as construções de subjetividades sedimentadas na hegemonia branca, lugar de violência, de silenciamento, de resistência e de subversão sonora/corporal.

sufro la inmensa pena de tu extravío.
siento el dolor profundo de tu partida.
y lloro, sin que tú sepas que el llanto mío,
tiene lágrimas negras;
tiene lágrimas negras como mi vida.
si tu me quieres dejar y yo no quiero sufrir,
contigo me voy mi sant [o negra]
aunque me cueste el vivir [morir]

Lagrimas Negras,
Miquel Matamoros – 1931

Pensar América Latina como organização política é realizar o exercício de compreendê-la como posição determinada em relação à produção de saber e de (in)visibilidade de corpos e sonoridades, mediante a relação histórica de colonialidade⁶⁵. Como abordado ao longo deste capítulo, a organização e a sistematização da sociedade europeia, de modelo universal, caracterizada como forma única de construção de conhecimento, traduziram aos próprios termos relações epistêmicas, sociais e econômicas como fim político de dominação. No caminho de definição de si mesmo e dos outros, hierarquizam-se povos, processos e regiões, materiais são produzidos simbolicamente e oposições binárias são construídas. Neste processo de negação e eliminação da forma, conteúdo e saber, o outro é questionado, normas são produzidas e um conhecimento específico é sistematizado. Por consequência, realiza-se, assim, um epistemicídio.

La cultura americana en general y la música americana en particular, y nos referimos aquí al continente americano todo,

65 Importante ressaltar a invisibilidade diante da organização política. Essa afirmação não desconsidera a visibilidade, organização e produção cultural dos povos invisibilizados, pelo contrário, concebe a produção cultural dos povos deslocados do centro da organização política como resistência e subversão social e cultural a estas manifestações.

son el resultado de la interacción de tres grandes vertientes: la indígena, es decir, la de los nativos de las tierras americanas; la europea occidental, es decir, la de los conquistadores e invasores; y la negra-africana o aguisimbía, es decir, la de los pueblos traídos como esclavos desde un tercer continente. La distribución y la proporción de cada una de estas tres vertientes en el largo y ancho territorio americano determinará a través de los siglos un mestizaje muy variado de lo aportado por cada una de ellas, con diferencias muy grandes entre una región y otra. Esto es lo que hace que haya en principio tan poco en común entre un campesino mexicano, un obrero de la ciudad de Buenos Aires y un cortador de caña de azúcar de Cuba. Entre, digamos, un corrido, un tango y un son montuno es que hay cosas en común? (AHARONIÁN, 1994, p. 189).

A partir da citação de Aharonián (1994), as diferenças culturais são ressaltadas não como uma peculiaridade das nações latino-americanas. Conforme apresentado no subcapítulo 2.3 *A polissemia no conceito de Cultura*, o pensamento pós-moderno, por considerar as especificidades dos meios que estão à disposição dos sujeitos, viabilizou o pluralismo e a autoidentidade, multiplicando as possibilidades de se viver a cultura. Neste sentido, o que é diferente pode, em determinado momento, impedir projetos comuns à coesão social, ou noutro momento, ser essencial para a unificação, ou ainda contribuir para a união das partes em determinada luta. Acontece que a América tem coisas em comum, e mais coisas em comum no território Latino-americano. Por exemplo certos padrões rítmicos, que se espalham por uma área geográfica ampla e variada (AHARONIÁN, 1994). A legitimação da identidade de um povo está ligada a diversos fatores. Neste subcapítulo, será abordada a ideia de cultura como complexo de valores, de costumes, de crenças e de práticas que constituem modos particulares de vida de um grupo específico e que formam, dão forma, e são formadas junto à identidade corporal e sonora destes povos.

Refletir sobre a construção cultural da América Latina é uma tarefa complexa diante de tanta diversidade cultural, social e econômica. Esse delineamento possivelmente terá suas limitações e exclusão de muitos processos. O presente estudo parte dos aspectos histórico-culturais afro-latino-americano para refletir sobre a cotidianidade e os desafios para a relação som/corpo e suas repercussões para compreender como prática coral, enquanto movimento social composto por singularidades, trocas, produção e reprodução

de conhecimento pode se efetivar como prática a partir de corpos latino-americanos.

Diante da diversidade cultural, do movimento histórico de dominação, das relações de migrações em prol da exploração econômica destes povos e terras, a sonoridade da América Latina soa distinta da produção musical de outras partes do mundo. Será abordado aqui como essa sonoridade resultante de relações socioculturais afro-latino-americanas se articula com o pensamento constituinte da música dita universal. Os movimentos corporais, os quais nesta sociedade são nomeados como danças, poderiam ser considerados, em um primeiro momento, memórias herdadas e transformadas a partir de relações sociais, culturais, geográficas e históricas. Tais movimentos sonoros e corporais aparecem em constante movimento a partir das relações de exploração de atividade e do trabalho em contexto Latino-Americano como marco concreto das resistências contra a dura realidade experienciada por pessoas que estiveram em situação – histórica – como a escravidão. Neste sentido, não se trata aqui de dança ou baile, enquanto coreografias ou movimentos pré-estabelecidos, mas sim, relativos ao princípio reflexivo de expressão de movimento corporal e à compreensão da própria constituição corporal latino-americana em forma de movimento sonoro.

Historicamente as danças negras sempre apresentaram uma sensualidade malvista pelos brancos [...]. As inúmeras acusações de sensualidade das danças negras nos fazem suspeitar de que o uso do corpo neste caso possa ser entendido como uma expressão mesma da rebeldia escrava. Pois a soltura e desrepressão corporal do negro parecem exceder as exigências coreográficas rituais. Assim, mais que elemento característico da cultura negra, o fato do escravo manter enorme flexibilidade corporal nas suas danças pode indicar a necessidade de liberar seu corpo, patrimônio do senhor [...] da mesma forma que a tão aludida indisciplina como traço do comportamento brasileiro parece apontar no mesmo sentido (DINIZ, 1999, p. 82).

Baile, Botella y baraja (RIVERA, 2009), essa foi a forma de política de alguns governantes do período colonial nas Américas para distrair os seus súditos latinos e caribenhos e mantê-los longe da possibilidade de liberdade e

de independência. Por outro lado, muitas das revoltas dos escravos no contexto colonial iniciaram precisamente nesses encontros.

*Tumba la la la
Tumba la la lé
Que em Poltorrico
esclavo no quedé*

Assim, cantavam um verso pertencente a um baile antillano – negro – do século XVII, que levava o nome de *El Portorrico*, a primeira referência à ilha caribenha de Puerto Rico. A esse verso citado, se procedia:

*Un negro que entró en la iglesia
de su grandeza admirado
por regocijar la fiesta
cantó al son de un calabazo*

Canto e movimento corporal aparecem desde então absolutamente entrelaçados. *Baile, botella y baraja!* O movimento corporal, associado ao fenômeno sonoro, se reveste de distintas práticas e imaginários sociais. Os governadores coloniais consideravam o baile fundamentalmente como uma diversão, o que poderia ser, inclusive, uma distração. Para a população escravizada, as práticas de movimento corporal, por meio da ideia de dança, se constituíam em expressão ritual de memórias coletivas, uma via de comunicação e incitação libertária (RIVERA, 2009).

A corporalidade na elaboração sonora é uma prática humana universal, pois, uma vez que é necessário o corpo do sujeito para expressar em sons a própria intenção, pode-se conceber que a universalidade do ser consiste em expressar, a partir de suas bases materiais, as representações de suas percepções decorrentes da experiência na realidade e, através dos meios disponíveis, o imaginário humano se materializa em signos carregados de senso estético que permitem a mediação de aspectos sociais, portanto, humanos, entre sujeito fenômeno/objeto.

A relação do sujeito com o fenômeno sonoro/corporal é comum. Rivera (2009) ressalta que em qualquer sociedade que tenha sido objeto de estudo

sistemático, historiadores e antropólogos registraram algum tipo de movimento corporal e sonoridade. A diversidade desta prática universal de sujeitos permite encontrar movimentos corporais, sonoridades e rituais de maneiras diversas em distintas geografias e épocas. Cabe ressaltar que a universalidade se encontra na relação som/movimento, ao passo que uma forma, um conteúdo, um caminho ou um processo específico de relacionar som/movimento – e aqui se trata da universalização da música europeia, que será abordada no próximo capítulo – não o é. Nesta perspectiva, a música ocidental, ou a *cultura do sujeito branco europeu*, junto a seus procedimentos de universalização não é a única forma e conteúdo de manifestação sonora e organização corporal.

A combinação de universalismo sujeito/corpo/sonoridade/meio e particularidade histórica – aqui, não do pensamento universal do sujeito branco, mas dos aspectos que foram apontados enquanto universalidade do ser com o movimento sonoro – confere às práticas de movimento corporal associadas ao fenômeno sonoro um amplo terreno para o diálogo, que Ángel Quintero Rivera (2009) apresenta como uma perspectiva para transformar, ou melhor, como possibilidades subversivas que este relacionamento promove a partir das sonoridades dos povos afro-latino-americanos. Mencionar a cultura afro na América Latina supõe uma referência a um espaço relacional de sociedades que se distinguem por sua insistência, paixão e criatividade nos movimentos sonoros e corporais, cuja música e baile possuem repercussões amplas e evidentes em todo o território da latino-americano.

«¡Baile, botella y baraja!»... No sólo distintas geografías y épocas manifiestan diversas concepciones del baile. Éstas constituyen además, en algunas sociedades – como es el caso, definitivamente, en las de la Américas «mulata» – elementos centrales de sus luchas sociales internas. [...] Así, bailes que podríans considerarse en un primer plano como **africanismos**, como memorias heredadas de otras geografías y épocas, se recrean transformados en el marco americano concreto de las resistencias contra la dura realidad que experimentaban cotidianamente los esclavizados (RIVERA, 2009, p. 10).

Em algum momento da vida, seguramente haverá situações prazerosas e alegres por meio do movimento corporal. As visões contrastantes sobre as possíveis conotações do baile como forma de liberdade de movimento

ou subversão do contexto, no qual as pessoas em situação de escravidão viviam, encontram concepções muito mais amplas, que revistam um profundo caráter político. Aníbal Quijano (2009) considera o elemento musical ritmo como a descoberta mais poderosa dos negros nas Américas, como “*la puerta a la otra margen*” (p. 34). A esta altura não se pode negligenciar que música é a relação do sujeito com sociedade, e como diz Attali (1995), a música é a banda sonora de uma dada sociedade.

Porque es el cuerpo que es explotado, usado y consumido en trabajo. Es el cuerpo el que es mal nutrido, torturado, aprisionado. Porque es al cuerpo al que señala los «conceptos» de trabajo, de genero, de raza, desde América las tres vigas maestras del patrón capitalista de poder mundial, colonial/moderno. Pero cuerpo es también la sede y el destino del placer, de solidaridad, de alegría colectiva y de gozo individual, parton del cuerpo o se digigen hacia él. El cuerpo es toda la persona, su sede y su horizonte (QUIJANO, 2009, p. 34).

Quijano evidencia as três vertentes centrais da estrutura social – trabalho, gênero e raça – como aspectos centrais que nutrem a utopia latino-americana, sendo elas um processo de fragilidade e potência, implicando na luta pela liberação da corporalidade no expressar musical aos indivíduos da cultura (afro)-latino-americana⁶⁶. Compreender a música enquanto produto criativo das constituições subjetivas e das estruturas da conjuntura social implica à música que o confronto e o ritmo de cada corporalidade desta luta não podem ser inaudíveis. A revolução musical é um lado de todo o processo, porém não isolado da revolução da sociedade, de toda a cultura (RIVERA, 2009). Som, movimento corporal, tempo e espaço, o que se pode chamar de música, dança e vida, são processos que resultam da relação fenômeno sonoro, sujeito, sociedade e poder. Esta conjuntura possui a conexão entre som, movimento e fúria quando se trata de relações, e em específico pensando no contexto latino-americano, música, movimento corporal e dominação. Para Rivera (1999), no contexto colonial o movimento sonoro antecedeu a palavra.

66 Aqui o termo afro-latino-americano é expresso entre parênteses: (afro)-latino-americano por compreender-se que o território latino-americano é a confluência desta diversidade de ser, expressar e ouvir o que permite viver e, consequentemente, experienciar aspectos culturais desta realidade histórico-social culminando em processos culturais formadores do território latino-americano.

Em virtude de os imigrantes procederem de diferentes regiões do continente africano, com suas diversidades linguísticas para serem escravizados aqui nas Américas, antes do verbo, da palavra, do significado fonético, veio o tambor. O ritmo e o movimento corporal como expressão e conformação das identidades socioculturais estão vinculados ao desenvolvimento das próprias formas de expressão e comunicação sonora. Os estudos corporais sonoros da cultura afro-latino-americana requerem transcender os limites das fronteiras nacionais.

Surgida de grupos humanos a los cuales se había privado la palabra – los esclavistas acostumbraban agrupar esclavos procedentes de distintas regiones africanas que hablaban diferentes lenguas, para que no pudieran comunicarse entre sí –, la «lírica» de la canción en este tipo de músicas ocupa un lugar secundario. La comunicación, más que con palabras, se establece con los ritmos (sean en la sonoridade de la percusión, en los cantos o bailes), con los toques de tambor y con las expresiones corporales (RIVERA, 2009, p. 42).

Torna-se, então, evidente a expressão sonora como contemplação das sutilezas e das complexidades da dinâmica histórica das identidades coletivas. Os sons revelam o transcorrer do tempo, como se vive a vida. Isto é, a organização das sonoridades em forma de manifestação musical resulta no aspecto expressivo sobre o temporal e o espaço, como ordenação básica à experiência corporal (RIVERA, 2009). Nestes contextos, os cantos são de tipo responsorial, como se pode encontrar em muitas manifestações culturais próximas aos brasileiros – como, por exemplo, no maracatú – em que se evidencia o jogo de pergunta e resposta entre um cantor *solista*, e o coletivo respondendo em *coro*. O coro estabelece uma espécie de refrão que é cantado repetidamente. Uma outra organização musical próxima a esta estrutura pode ser encontrada na música afro-caribenha do gênero musical *bomba*⁶⁷.

Coro
yubá, yubá
Yubá la mariné,
repícame esta boma
Yubá la mariné

Solista
(que) Yubá, yubá
Yubá la mariné,
(que) repícame está bomba
Y repícala outra vez.

⁶⁷ *Bomba* é um gênero musical caribenho, encontrado em Porto Rico, é resultado dos africanos que foram escravizados para trabalharem nas fazendas de açúcar há mais de 400 anos. O ritmo nativo de Porto Rico está estritamente ligado ao desenvolvimento da salsa. Dentro deste gênero musical podemos encontrar uma enorme diversidade de ritmos.

Esta estrutura de solista e coro ocorre tanto para o fenômeno sonoro quanto para o movimento corporal. O grupo canta o refrão em coro – *manda* – ao passo que o solista improvisa – *floreia* – as possibilidades rítmicas e melódicas das frases de modo autônomo para acrescentar informações sonoras, rítmicas e corporais à estrutura da frase musical. Nesta disposição sonora, há uma distinção interessante, a pontuar, a concepção de sonoridade agudo e grave herdada do *Ocidente*: ao tambor⁶⁸ mais grave dá-se o nome por tambor “fêmea”, enquanto para o tambor mais agudo designa como “macho”,

[...] En algunas de nuestra tradiciones orales se asocia la profundidad del «afinque» del toque básico con la madre tierra, y ésta, naturalmente, con la fecundidad. Además, algunos informantes nos recuerdan que el cuero de cabra, por sus embarazos, resulta flexible, mientras el del chivo macho es más rígido, por lo que puede tensarse más, produciéndose sonidos más agudos. Los bailadores – tanto en colectivo, como individualmente – pueden ser hombres o mujeres. Ambos, cuando bailan en colectivo o en pareja siguen los toques básicos del tambor hembra, pero cuando improvisan individualmente lo hacen en controversia con el tambor macho. En el ritual comunicativo de estas músicas, pues, la hembra manda y el macho florea, muy significativo para sociedades donde el tronco familiar es fundamentalmente matrilineal (RIVERA, 2009, p. 43).

A repetição das palavras no discurso musical desempenha o jogo de possibilidades rítmicas, com distintas perspectivas de variações sobrepostas ao ritmo básico. O mesmo ocorre ao movimento corporal. A título de exemplo, na tradição do baile europeu, se baila a música, enquanto para a organização afro-latino-americana, o movimento corporal faz parte da música. Os músicos respondem aos piquetes dos indivíduos que propõem o movimento e, neste sentido, o movimento corporal faz parte da estrutura musical. O pensamento é: em vez de fazer algo *com* a música, o diálogo é participar *na* música, o corpo faz parte do discurso musical.

En la centrípeta tradición “sistematizadora” occidental, por el contrario, es la sonoridad hacia donde gravita el movimiento, ya que no se participa desde el baile en la elaboración de lo sonoro sino que se baila lo que los músicos ejecutan: piezas en

68
brasileira.

Essa nomenclatura é encontrada nos instrumentos de música caribenha e

cuya conformación, los bailarines no han participado para nada. Paralelo al desarrollo de la composición, donde la elaboración de las ideas sonoras se centralizaban en el compositor y el director de la agrupación musical (funciones que recaían comúnmente en la misma persona), fue desarrollándose en el baile “occidental” la noción del “coreógrafo” en la cual se nucleaba también la creatividad danzante (RIVERA, 2020, p. 416).

Sobre uma música já estabelecida, dirigida e planejada pelo compositor, a figura do coreógrafo é expressa por meio de sequências notacionais de movimentos ou formas – qualidades de movimento – que os bailarinos condicionam e/ou modificam fisicamente para a performance. A dança, assim como a prática musical – diante da perspectiva da *cultura ocidentalizada* –, centraliza na figura do coreógrafo/compositor/regente a função criativa, ao qual cabe determinar as possibilidades corporais e sonoras para que os participantes do processo performático reproduzam.

Portanto, este subcapítulo auxilia na reflexão das possíveis organizações sonoras e corporais para um atentamento às formas pelas quais as identidades socioculturais se sustentam. Na medida em que tanto essas experiências quanto seus entrecruzes constituem processos históricos, dinâmicos e reveladores à expressão sonora/corporal, é encontrada no elemento tempo a centralidade desta representação. Diante dessa exposição, cabe aqui um questionamento: como pode a música, em específico uma possível prática coral, ajudar na reflexão acerca dessas ponderações? Pode-se considerar, a partir deste estudo que se constrói, que se trata de um problema profundo de conhecimento e de estrutura social, em que elementos sociais são requeridos como fundamentos para a execução musical, o que não poderia ser diferente, uma vez que música é resultado das relações sociais. Por outro lado, deve-se atentarmos para esses aspectos sociais, que não são aspectos universais de sujeito/sonoridade/corpo, e sim particularidades universalizadas como forma específica de fazer música. O que cabe aqui é um estímulo à reflexão para se (re)pensar a própria prática, mas, obviamente, não a resolver ou transformar em um método.

O efeito da escravidão proporcionou a importância da comunicação corporal e sonora, como sempre houve, porém, com especificidades diferentes,

pois a experiência de não ser dono do seu próprio corpo objetivou uma cultura produzida pelo próprio corpo de uma maneira livre frente ao outro (RIVERA, 2020), resultando em expressão e flexibilização corporal como possibilidade de diálogo com distintas partes do corpo organizada fora de uma situação de opressão. Cabe ressaltar que esses corpos e manifestações culturais afro-descendentes ainda possuem relações de dominação, exclusão e silenciamento na sociedade. Essa convivência de corpos sonoros, em determinado tempo e espaço, forma e dá forma a processos musicais e corporais.

Em algumas manifestações musicais, o movimento corporal está indissolivelmente vinculado ao fenômeno sonoro, como forma e conteúdo com qual o corpo se relaciona com os elementos tempo e espaço. “*Precisamente las formas de música en las cuales el elemento rítmico reviste un mayor protagonismo, son por lo general aquéllas más claramente inseparables de su expresión espacial bailable*” (RIVERA, 2009, p. 38). O movimento corporal não se reduz à mera multiplicação de reações corporais aos sons particulares, mas se trata de movimentos aos quais se produzem configurações expressivas, interrelações espaciais e diacrônicas do tempo na música (RIVERA, 1999).

A relação corporal/sonora marcada pelos determinismos sociais resulta do processo histórico de muitas gerações em diálogo com as transformações que emergem das complexidades sociais. Aproxima-se, então, do pensamento de Queiroz (2017) quando se compreendem esses processos em constante movimento e mutação no diálogo contraditório de manter e incorporar aspectos culturais consolidados, à medida que redefinem e transformam a práxis mediante as experiências da conjuntura social.

A “música” é um sistema modelar primário do pensamento humano e uma parte da infra-estrutura da vida humana. O fazer “musical” é um tipo especial de ação social que pode ter importantes consequências para outros tipos de ação social. A música não é apenas reflexiva, mas também gerativa, tanto como sistema cultural quanto como capacidade humana (BLACKING, 2007, p. 201).

Conceber a multiplicidade de ser, viver e experienciar é entender que a organização e conjuntura social estruturam os sujeitos subjetivamente. Nessa

constituição, a vida está repleta de sons e movimentos, sejam eles corporais – humanos – ou artificiais. Como aponta Blacking (2007) o fazer musical é uma forma de estruturar, de dar significado emocional e/ou estético ao som e à realidade que o rodeia. A música resulta da forma como as pessoas interatuam com seu mundo a partir de sua organização e disposição social.

Todavia, “música” é uma palavra oportuna que tem uma função analítica similar ao conceito de “tipos ideais” formulado por Max Weber. Assim entendida, “música” pode encerrar tanto a enorme gama de “músicas” que os membros de diferentes sociedades categorizam como sistemas simbólicos especiais e tipos de ação social, como um quadro inato específico de capacidades cognitivas e sensoriais que os seres humanos estão predispostos a usar na comunicação e na produção de sentido do seu ambiente. A “música” é tanto um produto observável da ação humana intencional como um modo básico de pensamento pelo qual toda ação pode ser constituída (BLACKING, 2007, p. 202).

O fazer musical – e aqui, do corpo – possui em todas as sociedades um grau de importância, uma configuração decisiva na relação simbólica e social (QUINTERO, 1999). O indivíduo ressignifica coletivamente um dos elementos consubstanciais da existência ao intentar exercer certo controle sobre a materialidade externa – sujeito/objeto – e interna – subjetividade/corporalidade. Rivera (1999) considera esse um significado que permeia a música com consequências fundamentais de natureza política. Como assinalado no *Capítulo 3*, a especificidade da arte transpassa a natureza do campo político, porém, por tomar o sujeito em sua inteireza, ela é capaz de conduzi-lo a diversos sentidos humanos, viabilizando a experiência de significados políticos amplos como imposição, resistência, solidariedade e luta pelo exercício e distribuição do poder. Essa é uma perspectiva da qual não se pode distanciar, visto que no atual contexto social, político e econômico essas disposições de poder estão estreitamente vinculadas à organização de corpos e à comunicação.

Como bem argumenta Attali (1995), a prática musical contém o caráter contraditório. Sendo assim, enquanto por um lado tenta organizar de forma coerente os sons existentes – referindo-se a processos de sistematização –,

por outro lado a prática musical cria constantemente efeitos sonoros contrastantes que quebram sua própria coerência. Assim, som/corpo combinam várias experiências acerca do tempo: do tempo vivido, do tempo no espaço e do tempo cronológico. Neste sentido, música é a intenção de manipulação de um dado fenômeno sonoro/corporal. A isso se relaciona a perspectiva de Rivera (1999), na qual a estruturação dos fenômenos sonoros para os indivíduos é a forma e intenção de organizar, simbolizar ou expressar o tempo vivido e experienciado culturalmente.

A prática musical, como forma de organização sonora e corporal, nos organiza ao passo que organizamos estes fenômenos: som/corpo. Música representa o aspecto em que as pessoas interatuam com seu contexto sociocultural na tentativa de expressar ou exercer um certo controle sobre sua materialidade em relação à corporalidade – em seu aspecto biológico e social –, ressignificando coletivamente um dos elementos substanciais de sua existência. A análise da organização musical é central para compreender o social. Neste sentido, pensar nas distintas maneiras sobre o tempo – diacrônico, sincrônico e sucessivo – é compreender que a música concilia significativamente diversas dimensões do conceito tempo (RIVERA, 1999).

Lo que se ha denominado **diacronía** (o la larga duración) se expresa de diversas maneras; también aparece en los desarrollos rítmicos que expresan el tiempo sucesivo, pero se manifiestan de manera más abarcadora en la estructura general de lo que se llamaría una pieza o composición. La **sincronía**, o la simultaneidad temporal, por otro lado, se expresa en el tono o la nota. Por ejemplo, la nota **la**, que captamos como un instante único, es en realidad un fenómeno temporal: 440 vibraciones regulares por segundo. Más vibraciones o las mismas en un tiempo más corto hacen el sonido más agudo, y menos vibraciones en el mismo tiempo (o igual número en un tiempo más largo) hacen el sonido más grave. El tono o las notas son la base para la organización de la melodía o la tonada (RIVERA, 1999, p. 36).

Será abordada na próxima seção, no subcapítulo *4.1 A prática musical na perspectiva do ocidente*, a construção histórica da sistematização e racionalização que a música ocidental dispôs enquanto possível ferramenta de desenvolvimento social, civilizatório e humano, que se fará presente no

contexto Latino-Americano. Neste movimento, uma das áreas de conhecimento que conduz à reflexão acerca da construção de verdades da modernidade ocidental tem sido justamente a prática musical afro-latino-americana (RIVERA, 2020).

Es interesante y significativo el hecho de que los más profundos cuestionamientos (perdurables y cargados de futuro) en el ámbito sonoro no emanaron de otras culturas tradicionales (muy ricas, por cierto); tampoco (aunque intentos serios hubo, e importantes y muchos: atonalismo, dodecafonismo, minimalismo, metros móviles) del centro de la musicología “occidental”; sino del propio mundo “occidental” pero desde sus márgenes: desde el por décadas discriminado y marginalizado mundo afroamericano (RIVERA, 2001, p. 212).

É expressivo este apontamento precisamente por emergir de um ambiente sociocultural popular marginalizado. Questionar sobre a prática musical no ambiente de canto coral e refletir sobre o processo didático – com possíveis relações hierárquicas, sistematizadas, proporcionando experiências aos coralistas enquanto executantes – faz surgir alguns questionamentos como: almeja-se a criatividade, a espontaneidade e a corporalidade do cotidiano dos coralistas a partir destes mecanismos? Experiências e disposições corporais/subjetivassão construídas a partir da unidade coletiva, sob o controle individual? Como subverter essas práticas? Neste caminho, a prática musical possui várias faanhas em sua objetivação, justamente por ser radicada em uma concepção integrada do experienciar sobre o corpo. Esse processo, por considerar o movimento dialético, carrega na objetivação/subjetivação corporal a sua concepção e constituição musical, derivadas de atributos sociais.

Es también superficie inmaterial de registro de la obra de los hombres, marca de una carencia, trozo de utopía a descifrar, información profunda, **memoria** en donde quienes la oyen registran sus propios sentidos personalizados, precisados, modelados, afirmados con el tiempo, memoria colectiva del

orden y de las genealogías, detentadora del verbo y de la división social (ATTALI, 1995, p. 20).

É nesta atividade efetiva da realidade que o fenômeno sonoro revela seu movimento real, pois não trata de desenvolvimento, progresso ou evolução como construto da universalização da música ocidental, mas sim de uma imbricada complexidade e circularidade dos movimentos da história. Nessa aproximação ao pensamento de Attali (1995), a música explora aspectos incorporados da sociedade, porque vivencia e é vivenciada por todo o campo do possível, dentro de um código dado. Por este ângulo, a concepção de Lukács ([1986] 2013), traz amparo por compreender a arte e, por consequência, a prática musical, não como ferramenta de emancipação do sujeito para a sociedade, mas como legado e consciência de aspectos da organização sócio-histórica. A arte oportuniza o desenvolvimento da autoconsciência. Como visto no subcapítulo *2.1 Cultura: o singular e o universal na particularidade da arte*, a arte, por representar o mundo dos indivíduos, por ser uma realidade que é sensível ao sujeito, permite que esse apreenda e elabore, a partir da própria sensibilidade, as questões que atravessam os indivíduos frente um determinado contexto histórico-social. Neste sentido, a arte permite ao sujeito sua própria transformação, o que viabiliza que o sujeito transforme sua realidade.

A estrutura de produção e exploração de força de trabalho como atividade humana que forma e dá forma à constituição dos sujeitos, e em específico pela exploração e exclusão de corpos e subjetividades afrodescendentes, objetiva tensões às relações sociais. Tensão essa que é intrinsecamente relacionada à estrutura da colonialidade formativa de anseios libertários e realidades impostas. Sobretudo, é quando os componentes dessas experiências passam necessariamente por formas – às vezes nítidas e outras camufladas – de relações interétnicas que a estrutura de poder interna e/ou externa tenta racializar para se legitimar.

La formación cultural descentrada que va a dar cuenta de nuestra hibridez y heterogeneidad choca con la tradición histórica de sus metrópolis coloniales y con la trayectoria de la “modernidad occidental” y sus principios ordenadores del conocimiento. Estos, que se plantean como “universales”, se

centran en la noción de “sistema”, como conjunto complejo ordenado por leyes básicas reguladoras a través de las cuales todo “gravitaría” hacia su centro: monismo laico muy posiblemente relacionado con su tradición monoteísta (RIVERA, 2020, p. 412).

A constituição histórica dos povos escravizados na conjuntura social latino-americana, associados aos imigrantes europeus que assumiram um lugar específico na sociedade, no mercado de trabalho – e no caso do Brasil o papel de branqueamento da população –, materializou redes de relações e dominações que se fazem presentes na expressão cultural. A música afro-latino-americana como intenção de impugnar a colonização do saber eurocêntrico na sonoridade promove formas de expressão que também coincidem com a conformação de seus próprios significados de cidadania. As práticas musicais afro-latino-americanas, por meio da métrica e ordenação temporal, resistiram ao racismo estrutural da civilização sistemática à maneira *occidental*.

Una de las manifestaciones más importantes de los entrecruces entre melodía, armonía, forma y ritmo, que evidencia claramente un distanciamiento respecto a la **sistema**-tización de la modernidad “occidental”, se expresa en lo que se denomina en la música como los **metros**: los patrones que ordenan el transcurrir sucesivo de la composición. A partir del siglo XVII, la música de esa entonces incipiente modernidad fue estructurándose isométricamente, es decir, con acentos regulares recurrentes. En el siglo XX, la gran música “occidental” [...] experimentó un tremendo incremento en el interés en torno a las variaciones en los ritmos y metros. Mantuvo la música “clásica” no obstante, la subdivisión en términos de unidades equivalentes: x unidades de tiempo equivalentes por compás. (RIVERA, 2001, p. 217-218).

O jazz afro-americano, o bolero, a rumba afro-caribenha, o tango afro-conosureño, o samba, a bossa nova, o rock afro-americano e mais recentemente aqueles – possivelmente – tão próximos: o reggae, o jazz latino, a salsa, e o atual e recriminado funk brasileiro têm exercido uma fibra fundamental na sensibilidade, não só aos indivíduos inerentes a estas culturas, mas em geral às pessoas desta época, impossibilitando, mesmo em tempos de globalização acelerada, o que antes não era questionado: a hegemonia das

boas práticas da “*alta cultura*” europeia. Essas vertentes musicais das Américas, ainda com suas especificidades sociais, culturais e históricas, em suas limitações e contradições, proporcionaram, sobretudo no século XX/XXI, espaços de expressão sonora em um amplo espaço territorial, em um período marcado pela globalização e conformadas no processo de mercantilização. No entanto, relevante considerar que se pode meramente interpretar estes processos como apenas expansão mercantil da expressão sonora.

El jazz y el rock, la samba y el bossa nova (o, más amplamente, lo que los brasileños llaman de MPB: música popular brasileña), el reggae, el soka, el calypso, el mambo, el bolero, el merengue, la nueva trova tropical, la salsa, el jazz latino, la tradición “clásica” de Villa Lobos, Gershwin, Lecouana, Amaury Veray, Leo Brower o Ernesto Cordero, son expresiones sonoras sumamente vitales que han tocado una fibra de sensibilidad fundamental en este siglo (RIVERA, 1999, p. 62).

No século XX depara-se com a importância do elemento ritmo para a formação e organização sonora das distintas sociedades (será abordada no próximo capítulo a relação entre sociedade, desenvolvimento científico para a expansão da música ocidental às distintas sonoridades e ritmos). Apesar disso, é possível se deparar com a relação hegemônica de domínio da sonoridade da modernidade *ocidental* na interrelação de experiências no processo de organização e dominação social.

En el siglo XX, paralelamente al redescubrimiento del tiempo en las ciencias de la materia, la gran música “occidental” (a través de compositores como Stravinsky, Bartók o Hindemith, y del impacto en ella de las músicas afroamericanas: de Villa-Lobos, Amadeo Roldan, la rumba, el tango, y el jazz, por

ejemplo) ha experimentado un tremendo incremento en el interés en torno a las variaciones en los ritmos y metros. Se han desarrollado composiciones donde la métrica simple ternaria y binaria, ha sido enriquecida con o sustituida por metros más complejos, como 5/8, 7/16, 13/16, o composiciones multimétricas, que van moviéndose sucesivamente por distintos metros. La música “clásica”, no obstante, mantuvo la subdivisión en términos de unidades equivalentes: 5 unidades de tiempo equivalentes (de corcheas) pro compás, o 7 unidades de semicorcheas en cada compás, o 13, etc. (RIVERA, 1999, p. 64).

Desafiando a pretensão unidimensional da sistematização e racionalização da música, a manifestação cultural afro-latino-americana explora as complexidades entre o ser e o devir, entre o sincrônico e o diacrônico, entre o cantável e o dançável, entre a tonalidade e o ritmo. As sonoridades derivadas do continente Africano, transportadas para o Novo Mundo, contêm o hibridismo contínuo das dramáticas convulsões que os deslocamentos espaciais representaram nas formas de experimentar o tempo e espaço – e aqui recorda-se o sentido de corpo na perspectiva de Quijano (1999), o corpo nutrido, aprisionado, torturado, explorado, onde ocorre o cruzamento de trabalho, gênero e raça.

La importancia protagónica del ritmo evidencia el trasfondo africano de estas formas de organizar la expresión sonora, tanto del África negra como del Magreb. Pero éstas no son músicas de África transportadas al Nuevo Mundo, sino música **del** Nuevo Mundo, con toda la continuada hibridez que ello entraña y los trastoques dramáticos que los desplazamientos territoriales representaron y representan en las formas de experimentar el tiempo. Se transportaron y representan, es cierto, numerosos **toques**, ritmos, giros, estilos... todavía presentes maravillosamente en diversos géneros “negros” de estas sociedades. Pero no son éso – con todo y su riqueza – los que han desafiado internacionalmente el predominio absoluto de la sonoridade de la modernidad “occidental” (RIVERA, 1999, p. 62).

Este alcance da produção musical afro-latino-americana não trata somente de expressar nas construções sonoras as variedades e complexidades rítmicas ou polirrítmicas, e sim de expressar, sobretudo, na organização e expressão de formas libertadoras de exteriorizar a relação entre

o síncrono, o diacrônico e o sucessivo, rompendo nessa sonoridade a sistematização referente à gravidade em torno da sincronia da tonalidade do paradigma *newtoniano*, que será abordado no próximo capítulo. Essa organização sonora concerne o trabalho estético a partir das distintas dimensões e relações sobre o tempo, o sentir e o experienciar. O elemento subjetivo não é compreendido como uma deturpação de um tempo objetivo dado, mas sim como realidade humana, em que os indivíduos sentem o tempo de distintas maneiras.

Sin abandonar la pretensión a un enriquecimiento y desarrollo melódicos propios (extraordinario en los **spirituals**, pero presente, con mayor o menor intensidad, en todas las músicas “mulatas”), éstas intentaron mantener la ordenación sucesiva de la composición en el estilo métrico heredado de la tradición africana: a través de una subdivisión recurrente basada en pulsaciones temporales heterogéneas – lo que se conoce en la vertiente “**tropical**” de estas músicas como **las claves**. Modificando la notación “occidental” – pues no se ha desarrollado aún otra forma, que yo conozca, de plasmarla en la escritura (RIVERA, 1999, p. 65).

Embora a expressividade melódica na tradição musical africana e as músicas negras da América ainda precisem de estudos com maior profundidade e detalhe (RIVERA, 1999), é importante compreender que nas práticas musicais Latinas, quando empregadas as *claves*⁶⁹ enquanto esqueleto da estrutura musical, ocorre a subordinação da estrutura melódica ao papel de acompanhamento ao elemento ritmo. O interessante e revolucionário nestas manifestações sonoras é a liberdade de movimento entre tonalidade, ritmo e progressões harmônicas. Uma das formas de exteriorizações de liberdade e jogo é evidenciada no distanciamento a respeito da sistematização da música ocidental expressa no que se denomina como os padrões métricos, ou seja, os padrões que ordenam o transcorrer sucessivo de ritmo, melodia e harmonia. Por este motivo, não é de se estranhar que diante da crise profunda dos paradigmas sociais vivenciados, é fundamental compreender o próprio

69 Las **claves** ordenan el desenvolvimiento temporal de las melodías y las progresiones armónicas dentro de una concepción no lineal del tiempo: no como flujo a la manera de una onda, sino (ojo a los paralelos con las discusiones introducidas por la mecánica cuántica en la ciencia) a base de células rítmicas constituidas por golpes de pulsaciones no equivalentes (rompiendo, de paso, la distinción entre lo analógico y lo digital) ir para as claves son, puerto rico, samba... (RIVERA, 2005, p. 218).

processo musical, corporal e social para assim dialogar com corpos e subjetividades inerentes a esta sociedade, uma vez que fundamentalmente, as músicas de origem afrodescendentes são músicas de comunicação entre som e movimento corporal, entre toques rítmicos, cantos – com sonoridades distintas –, tambores, que são muitas vezes livres ou com liberdade estruturada e criada a partir de padrões estéticos de movimentos. Essas práticas expressam, dialeticamente, visões de mundo alternativas e significativas para as relações entre o comunitário e o social.

En las músicas “mulatas”, por el contrario, las claves estructuran métricamente unas formas “redondeadas”, donde la elaboración melódica y armónica no están reñidas con la elaboración rítmica permitiéndose un mayor sentido dramático. Más aún, son formas “redondeadas” que por lo general incorporan internamente la “forma abierta”, en secciones señaladas por la improvisación en el ante del solista en partes “abiertas” destinada a la “llamada y respuesta” (RIVERA, 1999, p. 66).

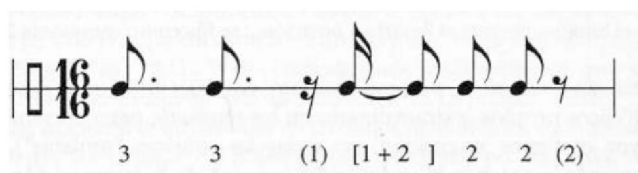
Interessante destacar, mesmo na presença de uma determinada sistematização e estrutura, que o discurso musical permite o espaço para a expressão individual/coletiva. Outro aspecto relevante é encontrado na conformação da *clave* ao atravessar a ideia de compasso – já que o conceito de compasso pode ser uma espécie de unidade para a construção do discurso musical, ou parte de uma estrutura maior da constituição fraseológica. Neste sentido, a *clave* define a métrica musical, ordena o desdobramento temporal de melodias e progressões harmônicas dentro de uma concepção não linear do tempo, com base em células rítmicas formada por pulsações não equivalentes. A título de exemplo, entre numerosas variações acerca do samba, vê-se na figura a seguir a *clave* como esqueleto à estrutura musical do gênero samba:

FIGURA 1 – CLAVE SAMBA



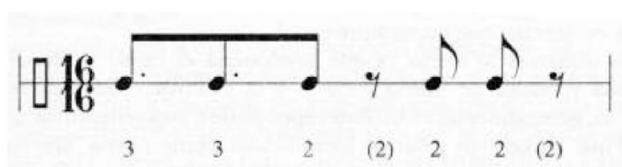
Pode-se citar também a clave conhecida como 2-3 empregada nas músicas caribenha: *bomba holandé*, *guaguancó habanero*, *matancero* e em diversas canções da *santería cubana*:

FIGURA 2 – CLAVE 2-3



Já a clave 3-2 é encontrada em diversas manifestações sonoras da América do sul – como por exemplo o *candombe* no Uruguai –, além de ser encontrada em regiões do continente Africano. Da mesma forma, esta estrutura rítmica é predominante na expressão musical do Caribe.

FIGURA 3 – CLAVE 3-2



Em Cuba a *clave* 3-2 tem sido nomeada como *cinquillo cubano*:

FIGURA 4 – CINQUILLO CUBANO



A notação musical é uma grande contribuição ocidental para o registro do som. As práticas musicais afro-americanas dialogam com o dilema da mensuração temporal dos sons que combinam princípios ocidentais com aqueles herdados da tradição africana. Outra consequência é encontrada na composição sonora/corporal, não como algo individual, mas como produto da coletividade. A improvisação permite a liberdade de expressão, associada à estrutura para que ocorra o diálogo entre sujeitos e grupo. As individualidades se diluem na coletividade, ao passo que o coletivo não se homogeniza, e sim resulta em subjetividades/singularidades em estreita comunicação sonora e corporal.

Las más elevadas expresiones de estas músicas “mulatas” no sólo permiten ¡y celebran! la ornamentación improvisada de los instrumentistas a lo largo de la pieza, a base del conocimiento de sus instrumentos y sus particulares estilos de ejecución, sino además desarrollan formas que promueven la improvisación: composiciones que incluyen secciones específicas dedicadas a la manifestación virtuosística de los diversos componentes de un conjunto musical. [...] En estas formas, la improvisación es un fenómeno de **comunicación**, pues se improvisa a base de lo que el compositor y el arreglista han querido expresar, y en entrelace con la improvisación de los instrumentistas que han precedido en la sesión improvisatoria, generándose más bien una encadenación comunicativa (RIVERA, 2001, p. 215).

Com base nessa citação acerca do contexto de música afro-latino-americana, a improvisação não é, portanto, uma expressão individual, mas uma expressão da singularidade no trabalho colaborativo que transcende a distinção tradicional entre formas singulares e plurais em relação aos humanos. Essa comunicação no coletivo é importante para o desenvolvimento espontâneo da ornamentação e improvisação, assim como para a espontaneidade performática dos sujeitos, pois os participantes respondem às percepções de possibilidades de movimento sonoro/corporal/intersubjetiva durante o processo criativo na realidade objetiva.

As manifestações musicais descendentes da cultura africana não apenas subordinam a melodia ao elemento ritmo. Essas sonoridades afro-latino-americanas não procuram transferir o foco da gravidade da tonalidade para o ritmo. Em vez disso, desenvolvem interconexões de *relatividade* entre várias dimensões expressivas (RIVERA, 1999).

El que la tonalidad pierda su carácter de principio ordenador unidimensional no significa que se abandone la tonalidad (como intenté el atonalismo); tampoco que se sustituya necesariamente por outro principio ordenador unidimensional. Lo interesante y, a mi juicio, verdaderamente revolucionario de estas musicas, son los entrefuegos libres – a veces tensos y su veces fluidos – entre sincrónico, lo diacrónico e ly sucesivo: los entrefuegos entre la tonalidad, las formas, el ritmo y las progresiones o el desarrollo de las armonías (muy rico y sorpresivo en el MP, en la etapa rebop-bebop del jazz y en algunas vertientes del rock) (RIVERA, 1999, p. 63).

Esse conteúdo é fundamental para a construção teórica da compreensão da constituição sonora afro-latino-americana. Tais produções sonoras/corporais não são apresentadas em oposição à grande tradição sistematizadora *ocidental*. O hibridismo ocorre ao encontro desse desenvolvimento dentro de duas grandes diferenças: elemento rítmico e criação sonora. Ao proporcionar ao ritmo uma voz própria, a elaboração rítmica não está sujeita a um princípio de ordenação unidimensional, ou seja, para o sistema tonal, ao contrário, estabelece diálogo entre melodia e ritmo. Associada a este pensamento, a ideia de composição aberta, em que a noção de um plano prévio – e as elaborações conceituais que este pressupõe – é retida ou desenvolvida, aberta às modificações da improvisação comunicativa entre os intérpretes. A visão de mundo determinista é quebrada pela surpresa da ornamentação e improvisação espontânea.

A música da população mestiça do Novo Mundo contribui para as mudanças de paradigma que a relatividade e a redescoberta do tempo representam para a cosmovisão *newtoniana* (RIVERA, 1999; 2009; 2001). Em seu processo de conformação como suas próprias formas de expressão sonora e corporal, resiste à pressão da sistematização e racionalização da civilização “ocidental” por meio da organização métrica. Sem abandonar, e ao mesmo tempo na incorporação do desenvolvimento melódico próprio, mantém a

ordenação sucessiva da composição no estilo métrico herdado da tradição africana: através de uma subdivisão recorrente baseada em pulsações temporais heterogêneas. Essas músicas empregam acentos móveis que colidem com a “estabilidade” dos acentos do som da modernidade ocidental.

A partir da concepção epistêmica de sujeito que está sendo apresentado, quanto *mais* corpo, mais espírito, isto é consciência, razão. Por outro lado, a organização institucional e estrutural da sociedade possui em sua objetivação concepção política sustentada pelo racismo, pelo domínio do corpo, da subjetividade. A produção musical derivada de povos afro-latino-americanos é subestimada como algo apenas como diversão. No entanto, por trás dessa organização há uma concepção de como ocorrem as relações sociais, do ser humano com a natureza, com o gênero. A prática musical afro-latino-americana e, portanto, as atitudes sonoras/corporais/subjetivas, possuem elementos de cultura democrática ao manifestar no movimento sonoro/corporal os matizes sobre as diferenças, o respeito às diferenças, e aqui não somente o respeito, mas incluso, a memória e a celebração às diferenças expressivas. O povo latino-americano, tem a potencialidade sonora e corporal para o desenvolvimento musical. A música, o corpo, o movimento, a diversidade e o contraste sonoro estão no cotidiano, cabe então a cada um a sensibilidade para captar o movimento, o fenômeno sonoro/corporal para própria construção musical.

4. PRÁTICA CORAL E CONTEXTO LATINOAMERICANO

Para mim, o que é mais fascinante é exatamente dismantelar essas disciplinas. É pensar e entender que, como artista, eu não quero, nem preciso, nem posso usar as linguagens que me colocaram como outra, como inferior no discurso. Portanto, para criar uma narrativa, para criar uma imagem, eu tenho que ter a liberdade e um espaço, uma plataforma experimental para criar uma nova linguagem que não está lá, que não é igual à linguagem que me foi dada, porque a linguagem que me foi dada coloca-me sempre fora da minha humanidade.

Grada Kilomba (2021)

Este capítulo se inicia com a citação para trazer uma reflexão sobre quão universal é a ideia de música e, em específico, a música coral. Regentes, em seu processo de constituição, têm uma extensa gama de conteúdos para se colocar em comunicação com “seus” cantores, constituição que é construída em forma de comunicação universalizada. Afinal, a construção que é apresentada é a de que o regente pode reger em qualquer lugar do mundo, por meio de seu gestual, mas se questiona: reger qual música? Qual sonoridade? Qual corporeidade? Para quem? A partir de qual contexto? Com quais meios e ferramentas?

Como visto no capítulo anterior, a produção de conhecimento está enraizada na história colonial, na qual a colonialidade se faz presente em relações patriarcais e racistas que excluem uma gama de corporalidades/ subjetividades, por sistematizar e criar meios – Estado, instituições, políticas, cultura, direito, ideologia –, dos quais muitos sistemas foram elaborados especificamente para apoiar essa história colonial. Compreende-se, e é apresentado ao longo desta pesquisa, que o modo de produção da vida material estabelece as condições para o processo da vida social, e essas condições, em que se organizam as determinadas forças produtivas, são as condições estabelecidas pela classe social, na qual os meios e instrumentos

são resultados dessas relações de conflitos de interesses das diferentes classes. Grada Kilomba (2021) ressalta que as disciplinas – filosofia, psicologia, música, dança, teatro, pintura etc. – que são dispostas no cotidiano emergem do discurso sobre o outro, definem quem se é em relação ao outro. Neste sentido, a produção de conhecimento que é obtida por meio dessas formas de compreender o ser humano é mínima em comparação com as organizações e modos de se compreender enquanto sujeito. A prática musical, como resultado das relações de sociedades ocidentais, possui fundamento nestas relações. Há muitas vozes, percepções, corporalidades e organizações para incluir na própria prática.

Neste capítulo será abordado o pensamento da música pela perspectiva do pensamento ocidental, com fundamento nas bases materiais para a produção e a efetivação de formas e conteúdos específicos para o desenvolvimento musical. Obviamente não se trata da história da música do ocidente, até porque esta tarefa não cabe aqui, o que concerne neste momento é delinear a relação entre sociedade e materialização dos meios de se compreender música para refletir, a partir deste contexto histórico-social, uma possível prática coral que dialogue com a totalidade social.

O envolver musical é uma arte na qual se deve realizar o exercício de refletir sobre sua constituição. Não se pode limitar e desconsiderar a existência das redes estabelecidas pela construção, pela organização e pela comunicação social, que neste contexto estão marcadas pelas relações de troca, pela expropriação da força de trabalho dos indivíduos, pela atividade, pelo corpo, por sonoridades naturais, humanas e artificiais. Relações essas que constroem signos e significados. As sonoridades e as práticas musicais se encontram vinculadas na realidade. E nesta objetivação do fenômeno sonoro, é possível se com práticas sociais e sonoridades corporificadas indissoluvelmente relacionadas com a realidade.

A ação individual ocidental moderna tendeu a ser baseada em cálculos. A ideia de calculabilidade⁷⁰ proporcionou a possibilidade de mensurar. Esta

⁷⁰ Vilela (2013) compreende como características predominantemente aos conteúdos sobre matemática: exatidão, precisão, previsão, unicidade e verdade. Os valores difundidos por esta ciência do raciocínio lógico e abstrato são os de progresso, racionalidade, objetividade, abstração, controle, simplificação, uniformidade, dentre outros similares. Essas características e valores, inerentes à constituição cultural e social, estimulam com a ideia de totalidade a acreditar em um único caminho a seguir como única resposta possível.

realidade ocasionou ao fenômeno musical, de pensamento europeu, a materialização de um acontecimento que até então era estritamente *imaterial*: a mensuração do fenômeno sonoro⁷¹. A música, de objetivação temporal no aqui e no agora, de forma abstrata, passou então a ser materializada e registrada por meio da racionalização aritmética e da escrita musical. Nesse caminho de autonomia da arte e do indivíduo o fazer musical, em companhia de movimentos históricos de ensino/aprendizagem, direcionou os indivíduos a outros processos de expansão da subjetividade e da condição humana. Por esse motivo torna-se importante refletir acerca de outras possíveis relações de práticas sonoras e corporais a partir da conjuntura social, portanto, das subjetividades e das corporalidades latino-americanas. Trata-se do continente com maior diversidade cultural e, por consequência, deve-se considerar que há outras possibilidades epistêmicas de se relacionar sujeito/fenômeno sonoro.

4.1. A prática musical na perspectiva do pensamento Ocidental

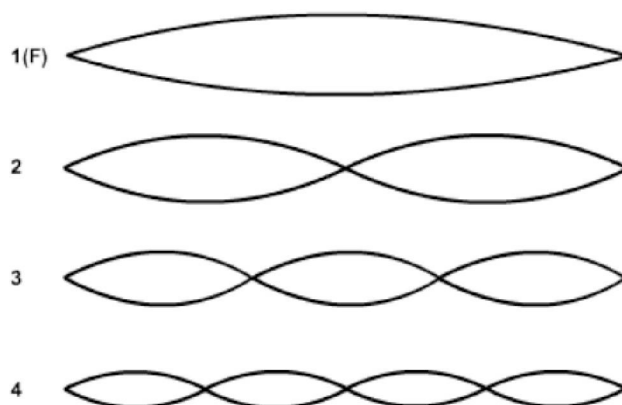
A estética da música europeia é marcada pela ética fundamentada na racionalidade e inserida no processo de racionalização do *ocidente*. Ela possui seu cosmo específico. O ocidente moderno potencializou a herança da antiguidade e imprimiu crescentemente essa marca em todos os espaços da ação social do indivíduo (WAIZBORT; COHN, 1995). Associada à ideia de universalização, a estética musical europeia se relaciona ao mundo como um todo. Para compreender sua objetivação, será necessário percorrer um breve retorno à concepção de música e ao pensamento filosófico das organizações sociais da antiguidade no qual esta prática musical se estruturou.

71 A ideia de notação e de signos também são encontradas em outras organizações sociais, porém, de acordo com Weber ([1911] 1995), estas formas de notação não se aproximam da ideia de melodia racionalizada. O autor assinala que “a música árabe moderna, por exemplo, ainda que objeto de tratamento teórico, perdeu gradualmente, no longo período desde as invasões mongóis, seu antigo sistema de escritura, e tornou-se inteiramente sem escrita. Os helenos tinham orgulhosamente consciência de seu caráter de povo com escrita musical. Os signos eram quase imprescindíveis, sobretudo para o acompanhamento instrumental, que, em peças mais complicadas, deixava de corresponder ao uníssono com a voz do canto.” (WEBER, [1911] 1995, p. 119).

As descrições mais antigas a respeito de estudos sobre intervalos musicais direcionam para experimentos do matemático e filósofo grego Pitágoras, que viveu no século VI a.C. É bastante difícil reconstruir o pensamento de Pitágoras, visto que não tenha deixado nenhum escrito seu. Mais do que afirmar os pensamentos de Pitágoras, é possível comunicar os pensamentos da(s) escola(s) pitagórica(s).

As teorias envolvendo a música ocupam lugar importante neste sistema de pensamento, não apenas pela atividade filosófica exercida, mas também pela posição central da música à cosmogonia e à metafísica (FUBINI, 2010). Desde a antiguidade os indivíduos perceberam que, ao soar uma corda, ela não vibrava apenas em sua totalidade, mas sua vibração também poderia ser dividida em partes iguais, produzindo vibrações múltiplas concomitantes àquela da corda toda. Para compreender as relações entre matemática e música, os pitagóricos empregaram estudos a partir do monocórdio e chegaram às relações entre os intervalos sonoros e seus respectivos comprimentos de corda vibrante, conforme a imagem da Figura 5:

FIGURA 5 – VIBRAÇÕES DA SÉRIE HARMÔNICA



É possível observar na imagem que a partir do som fundamental da corda inteira, soam sincronicamente suas frequências múltiplas⁷². Com essa percepção, concebe-se que no intervalo de oitava a corda poderia ser

⁷² As frequências múltiplas são os harmônicos encontrados em um som fundamental. Esse tema será abordado logo a diante, ao se tratar sobre série harmônica.

pressionada em seu ponto médio correspondente a $2/3$, e assim obter o intervalo de quinta. Este é o princípio para o desenvolvimento das escalas. O conceito de harmonia para os pitagóricos tem relação com a especulação sob a ótica da metafísica. A harmonia era concebida por eles como unificação dos contrários. A partir desta ideia de harmonia como conciliação dos contrários, tal pensamento se estendeu ao conceito de harmonia para o universo. Fubini (2010), ao citar o pensamento de Aecio, relata que Pitágoras foi o primeiro a chamar de cosmos o conjunto de todas as coisas devido à ordem que se estabelece no universo. Essa ordem, pela qual se rege o cosmo, possui sua ordem dinâmica, pois o universo está em movimento, e é o movimento das forças que o move e se ajusta em um todo harmônico. Tal processo harmônico não foi apenas concebido ao universo, mas também ao indivíduo e à alma,

A su vez, el concepto de armonía se completa con el de número, concepto bastante discutido y, en muchos aspectos, oscuros. Testimonios de épocas más tardías [...] se refieren a la doctrina pitagórica de los números como sigue: «[...] Así, pues, es la naturaleza del número la que le permite a uno conocer, y la que le sirve a uno de guía y le enseña acerca de cuanto genera duda y se ignora. Nada sería comprensible, ni las cosas en sí ni las relaciones que se dan entre ellas, si no existieran el número y su sustancia. Ahora bien, el número, armonizando en el alma todas las cosas con la percepción, vuelve cognoscibles éstas y las relaciones que establecen entre sí, en consonancia con el intelecto, y las hace tangibles y las concreta, permitiéndose distinguir las ilimitadas de las limitaciones» (FUBINI, 2010. p. 56).

A partir dessa citação é possível perceber a importância do número para a substância e a organização de todas as coisas. O resultado dessa intuição fundante ao pensamento de harmonia será carregado de consequências para toda a história do pensamento ocidental. Deve-se ter em conta que essa concepção de música se encontra no processo histórico da construção da doutrina da harmonia, tanto em conciliação como em equilíbrio dos contrários. É considerável esclarecer como compreendiam a música neste período:

[...] para Filolao, las relaciones musicales expresan, del modo más tangible y evidente, la naturaleza de la armonía universal, y, por esto, **las relaciones entre los sonidos, expresables en números, pueden ser asumidas como si de un modelo de tratara de la misma armonía universal.** Por el motivo expuesto, la música es, en el fondo, un concepto abstracto, que no coincide necesariamente con el de música en el sentido corriente del término (FUBINI, 2010, p. 57, *grifo nosso*).

A partir desta citação, Fubini (2010) expõe o pensamento de Filolau por tratar não apenas da música como aquela produzida por sujeitos e seus instrumentos, mas também da música das esferas. Nesse sentido, o estudo teórico dos intervalos musicais, isto é, a racionalização dos intervalos, possibilita a compreensão da música produzida pelos astros que giram no universo de acordo com as leis dos números, em proporções harmoniosas. Torna-se, assim, evidente a aproximação entre a racionalização de um pensamento musical ligado à concepção de universo, de totalidade. Por outro lado, surge então uma dúvida: alguém pode ouvir a música das esferas? Para essa indagação, Fubini (2010) traz para o debate a citação do fragmento sobre os pitagóricos⁷³, em que Porfílio – filósofo dos séculos III e IV dC – afirmava que Pitágoras ouvia a harmonia do todo: a harmonia cósmica que a natureza contém nos corpos celestes e nas estrelas que giram dentro deles: “*armonía que las deficiencias de nuestra naturaleza nos impiden de perceber*” (FUBINI, 2010, p. 57).

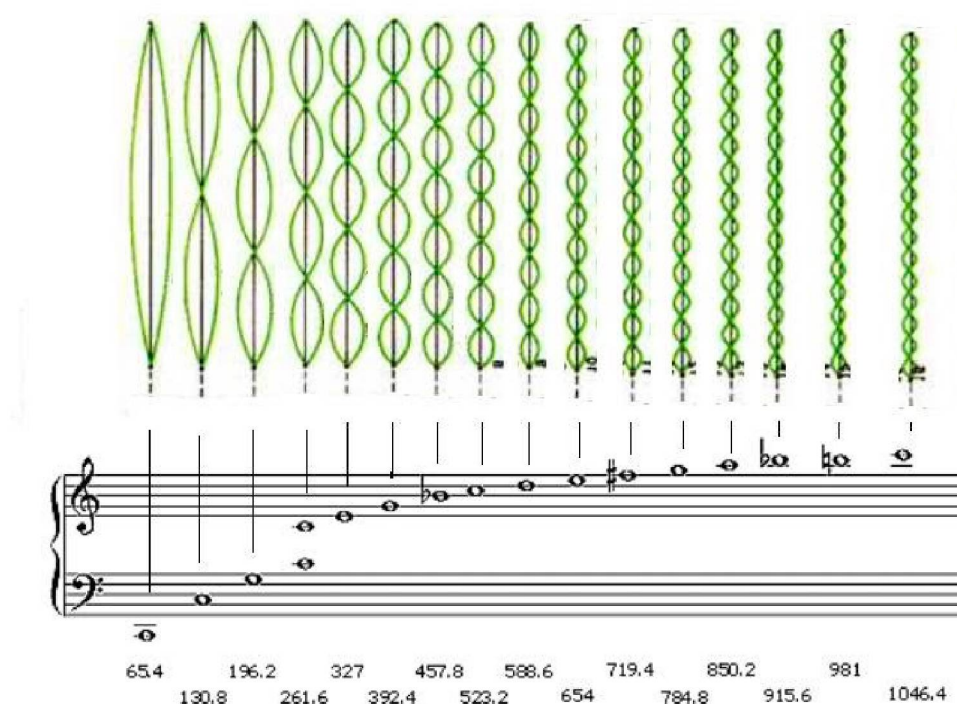
Importante conduzir a atenção para alguns aspectos do processo histórico do pensamento musical desde a antiguidade, em razão de não se poder nos esquecer que estes acontecimentos da história da música representam pontos de referência ao fazer, ao conceber acerca da prática musical de hoje, em que sua constituição e o debate de cunho teórico desde antigas organizações sociais e culturais refletem sobre a prática musical e didática. E por quê? Como?

Direcionando ao evento sonoro, cada sonoridade, ou nota, é constituída por uma soma de diversos sons que formam a série harmônica. A frequência mais grave é chamada de som fundamental. Este fenômeno sonoro que é facilmente perceptível possui seus múltiplos inteiros, isto é, os

⁷³ Citação do fragmento Diels-Krans, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951, 44B10. (FUBINI, 2010).

harmônicos, que também estão presentes com maior ou menor número. A série harmônica, na Física, condiz ao conjunto de ondas formado por uma frequência fundamental (f) e seus múltiplos inteiros. Desta frequência resulta a vibração de qualquer oscilante em movimento harmônico simples, como por exemplo, a corda de um piano. Cada uma destas frequências secundárias é chamada de harmônico. A título de exemplo, pode-se citar o som fundamental (f), a frequência seguinte, que são os harmônicos ($2f$), e assim por diante ($3f$, $4f...$).

FIGURA 6 – SÉRIE HARMÔNICA



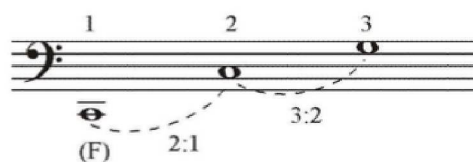
Os pitagóricos compreenderam que a relação do som fundamental (f) para o primeiro harmônico ($2:1$) é quase neutra, por ser praticamente a mesma nota caracterizada a uma oitava mais aguda. A relação do segundo harmônico para o terceiro ($3:2$) resulta no intervalo proeminente da série harmônica: a quinta justa natural. Esse intervalo será a base para várias construções de escalas musicais na antiguidade. Os intervalos perfeitos de oitava e quinta correspondem às razões numéricas de $2:1$ e $3:2$. É a partir desses intervalos que se poderia, então, obter as demais notas das escalas. Como mencionado, a principal frequência captada pelo ouvido humano é a frequência fundamental,

assim, as frequências encontradas nos demais harmônicos contribuem para a formação de outros aspectos dos sons, tais como o timbre. Estes sons provenientes da série harmônica integram e fundamentam o sistema conhecido como afinação natural ou justa⁷⁴.

Quando duas ou mais notas musicais são tocadas simultaneamente, os harmônicos de cada uma delas serão sobrepostos, e o som resultante desta superposição pode apresentar batimentos ou não. Os batimentos constituem-se num fenômeno físico resultante da superposição de ondas sonoras, e seu efeito corresponde a uma modulação regular na intensidade do som, ou seja, ocorrem pequenas variações na amplitude sonora, as quais serão mais ou menos rápidas dependendo da proximidade das frequências das notas envolvidas. Desta forma, diz-se que um intervalo é puro (ou perfeito) se não apresenta batimentos, e impuro (ou imperfeito) se há batimentos. Na afinação natural, por exemplo, o intervalo de terça maior é puro. (ZUNPANO; GOLDEMBERG, 2016, p. 02)

A afinação pitagórica é um sistema de afinação Justa de limite-3, isto é, são empregados para o processo de afinação os intervalos formados entre os três primeiros sons da série harmônica. Por exemplo, o som fundamental, a oitava acima deste (2:1) e a quinta justa natural acima do segundo harmônico (3:2)

FIGURA 7 – AFINAÇÃO PITAGÓRICA LIMITE – 3



Para encontrar as demais notas diatônicas da escala maior, torna-se necessário realizar operações matemáticas como divisão e multiplicação a partir destas proporções de referência⁷⁵. No entanto, um erro ou desvio ocorreu. Esta estrutura de escala fundamentada na proporção 3:2 – quinta justa – causa um certo desajuste em relação à oitava em registros mais

⁷⁴ A afinação natural é estruturada de forma a representar todos os intervalos musicais por frequências baseadas em frações numéricas inteiras, como as encontradas na série harmônica, distinto da afinação temperada no qual se dispõe de uma escala logarítmica para obtenção da afinação das notas.

⁷⁵ Para explorar como ocorre as operações matemáticas ver David Benson, *Music: A mathematical Offering*. Cambridge University Press, 2006.

agudos. Este desvio promovido pelo sistema de afinação fundamentado na sequência exclusiva de quintas puras ocorre quando, após a sucessão de 12 quintas – puras – deveria se chegar à mesma nota de partida, mas isso não se estabeleceu por causar um certo desajuste em relação à oitava em registros mais agudos. A esse desajuste é dado o nome de *coma pitagórica*. Este erro, desvio ou desajuste “pode-se, então, definir a coma pitagórica como sendo a diferença entre a nota obtida após percorrer 12 quintas puras e aquela obtida após percorrer 7 oitavas” (ZUNPANO; GOLDEMBERG, 2016, p. 03).

FIGURA 8 – COMA PITAGÓRICA (ESQUEMA REPRESENTATIVO)

do.....sol.....re.....la.....mi.....si.....fa#.....do#.....sol#.....re#.....la#.....mi#.....si#
do ₁ do ₂ do ₃ do ₄ do ₅ do ₆ do ₇ do ₈

Nessa representação encontrada na Figura 4 pode-se perceber que a distância produzida na sequência de 12 quintas puras não é equivalente àquela atingida após 7 oitavas. A coma pitagórica corresponde matematicamente a essa diferença, representada pelo esquema: $(3/2)^{12} \neq (2)^7$. A *coma pitagórica* é o fundamento para realizar o temperamento igual aos instrumentos de afinação fixa.

O termo afinação é relacionado ao processo de ajustar a uma determinada altura – frequências – dos sons, o que viabiliza a referência para a *altura padrão*. No decorrer da história, conforme o processo social, cultural e científico de cada contexto, e também em razão da estrutura e objetivação dos instrumentos musicais de cada época, a *altura padrão* sofre alterações. A afinação, portanto, está conectada ao ajuste dos intervalos ou da altura consolidada a um instrumento musical, este, por sua vez, é tido como resultado das relações sociais de uma determinada sociedade.

Não cabe aqui construir o processo histórico do conceito de afinação para a concepção do pensamento no ocidente, muito menos edificar o movimento histórico da estética musical desde a antiguidade até o renascimento, ou mesmo até os dias atuais. O que se torna relevante é ter em vista que a ideia de música e a relação histórica com o pensamento das

proporções e dos números é parte fundante dessa organização e prática musical. O empenho aqui consiste em delinear a concepção epistêmica de música a partir do pensamento eurocêntrico na tarefa de explorar, traçar e refletir sobre a constituição musical no ocidente para assim compreender a prática coral, considerando a subjetividade/corporalidade na relação ao fenômeno sonoro. Para realizar este exercício, faz-se uma aproximação à perspectiva de Max Weber.

Weber ([1911] 1995) foi um dos pensadores a articular a modernidade burguesa com o desenvolvimento das instituições sociais e a interação coletiva estruturada e fundamentada na racionalidade. O estudo da música ocupa lugar importante na sociologia histórica de Max Weber por explorar, averiguar e representar a cultura ocidental por meio do processo racionalizador. Este pensador está interessado na especificidade que marca um conjunto de fenômenos culturais encontrados no *ocidente*, que consistem em direção ao desenvolvimento de significações e validades ditas como *universais*.

A visão de música embasada na racionalidade por Weber auxilia no delineamento do processo histórico da música *ocidental*. Este pensamento não afasta ou nega a racionalidade no processo musical de outras culturas, mas conduz a quais esferas e em quais direções a música *ocidental* foi – e é – estruturada a partir da organização racional. Delinear a estrutura da música ocidental, considerando este entendimento, auxilia a conceber o que é característico à distinção histórico-cultural da concepção epistêmica da sociedade europeia diante do elemento corpo para a racionalidade musical.

Toda música racionalizada harmonicamente parte da oitava (relação de frequências 1:2) e a divide nos dois intervalos de quinta (2:3) e quarta (3:4)⁷⁶, portanto em duas frações do esquema $n/n+1$, chamadas “frações próprias”, que também estão na base de todos os nossos intervalos musicais abaixo da quinta. Portanto, se a partir de um som inicial subirmos ou descermos em “círculos”, primeiro em oitavas, em seguida em quintas, quartas ou em alguma relação determinada “propriamente”, então as potências dessas frações nunca poderão encontrar-se em um e mesmo som, até onde se possa continuar esse procedimento. A décima segunda quinta justa, é igual a $(2/3)^{12}$, é por exemplo, uma coma pitagórica maior do que a sétima oitava, igual a $(1/2)^7$ (WEBER, [1911] 1995, p. 54).

Para Weber ([1911] 1995), o fato da oitava ser composta por dois grandes intervalos, que são distintos – intervalo de quinta e de quarta – e a fixação desses meios que promovem um certo estado inalterado das coisas são fundamento para o processo racionalizador da música. A ideia sobre música para o contexto *ocidental* é caracterizada pela harmonia, por acordes racionalizados com base na divisão aritmética do material sonoro. A divisão da oitava em quinta e quarta, e a divisão da quinta em terça maior e menor, “partindo de um som como som fundamental, a harmonia de acordes constrói sobre ele suas quintas superior e inferior, cada uma dividida aritmeticamente por suas duas terças, gerando um acorde de três sons” (WEBER, [1911] 1995, p. 54). Neste aspecto, é importante atentar novamente para as raízes da música ocidental apoiada no pensamento racional e na relação com o contexto religioso para o desenvolvimento da música vocal. A racionalização cultural é vista nesta perspectiva a partir da ciência moderna, da relação da arte como autônoma e da ética fundada na religião, que, ao decorrer do processo histórico, passa a possuir valores próprios.

Com base na concepção da ciência moderna, Weber ([1911] 1995) estudou o crescente enraizamento na música do *ethos* racionalizador nos elementos constituintes da música. Essa visão está fundamentada na física *newtoniana*, amparada pela relação da gravidade. A gravidade para a prática

⁷⁶ Uma frequência de um som específico x possui y oscilações por segundo. Neste sentido, o som de uma oitava acima possui $2y$ oscilações. Assim, ao subir uma oitava o número de oscilações duplica e ao descer uma oitava ele se reduz à metade. Ao possuir um som com 60 oscilações por segundo, sua oitava será 120 oscilações por segundo, enquanto a sua quinta possui 90 oscilações por segundo, ao passo que a quarta terá 80 oscilações. Weber (1995) destaca que uma oitava é composta de uma quarta acrescida de uma quinta: $(2/3 \times 3/4) = (1/2)$.

musical é equivalente à tonalidade, à compreensão da estrutura e do desenvolvimento das escalas, sobre ao qual é produzida a melodia e as relações sonoras são obtidas como harmonia (RIVERA, 1999). O sistema de notação racional associado ao desenvolvimento polifônico contribuiu para a racionalização harmônica do sistema sonoro.

O coral gregoriano e seus derivados diretos, de acordo com a hipótese de seus melhores conhecedores (P. Wagner⁷⁷ e Geveart), não parece ter contido sons diatônicos, mesmo depois da época carolínea. Um manuscrito sugere que também no Ocidente poderia ter ocorrido, eventualmente, uma antiga separação enarmônica dos semitons, tal como o ocorre na música bizantina. A teoria bizantina conhece na “*analys organica*” os intervalos enarmônicos nos instrumentos de cordas, em sequências descendentes de sons; como estes são os mais difíceis, são considerados os graus mais elevados da “harmonia”. Mas, no Ocidente, tudo isso desaparece rapidamente; e nos séculos X e XI o diatonismo domina, por assim dizer, sozinho, ao menos teoricamente. Entretanto, este “domínio” de uma tonalidade determinada, tanto aqui como em músicas ligadas harmonicamente, não deve ser compreendido erroneamente (WEBER, [1911] 1995, p. 123).

A racionalização teórica evidencia um estado já racionalizado e estruturado desta sociedade. A automatização da arte engendra a organização de regras e as possibilidades para a racionalização da própria música. “O nascimento do puro gozo estético, das puras necessidades de expressão, marca esse deslocamento da nova esfera, que passa a desenvolver-se segundo sua legalidade específica” (WAIZBORT, 1995, p. 40). A racionalização e a sistematização dos meios musicais, resultantes das complexidades sócio-históricas do contexto europeu, promovem a partir da dominação cultural a universalização da relação sujeito/corpo, som e sociedade. Considerar como essas sociedades encontraram lentamente o modo de explicar a música – teoria/prática – durante seu processo histórico é ponto obrigatório para que seja possível se entender como sujeito inserido e constituído em contexto latino-americano para a relação corporalidade/fenômeno sonoro, uma vez que, em no processo de constituição enquanto sociedade, existe essa história na qualidade de objeto de alcance por meio da ideia de progresso e desenvolvimento social, musical e humano.

⁷⁷ Peter Joseph Wagner (1865-1931), pesquisador musical especialista em música medieval, escreveu *Introdução às melodias gregorianas*, 1895, 1905, 1921.

O ouvido musical era antes desenvolvido aparentemente de modo mais apurado em outros povos do que atualmente entre nós; em todo caso não o era menos apurado. Diversas espécies de polifonia difundiram-se por toda a Terra; a colaboração de uma pluralidade de instrumentos e também o descante encontram-se em outros lugares. Todos os nossos intervalos sonoros racionais eram também conhecidos e calculados em outras partes. Mas música harmônica racional: – tanto o contraponto como a harmonia de acordes –, formação do material sonoro sobre a base dos três sons com a terça harmônica; nosso cromatismo e enarmonia interpretados não em termos de distâncias, mas harmonicamente, de forma racional, desde a Renascença; nossa orquestra com seu quarteto de cordas como núcleo e a organização dos conjuntos de sopro; o baixo contínuo; nossa notação musical (que possibilitou inicialmente a composição e execução das modernas peças, e assim em geral sua existência duradoura e completa); nossas sonatas, sinfonias, óperas – embora haja, nas mais diversas músicas, música de programa, pintura musical, alteração sonora e cromatismo como meio de expressão – enquanto expediente de todos os nossos instrumentos básicos: órgão, piano, violino, tudo isso existe apenas no Ocidente (WALZBORT, 1995, p. 37).

Como já exposto no início deste subcapítulo, o desenvolvimento da produção da música polivocal já ocorria, mas sua consolidação alcançou nas revoluções burguesas extraordinários níveis de exploração e elaboração, nas quais se edificou a partir de três importantes contribuições da *racionalidade ocidental*: 1) a afinação, já que o sistema de afinação temperado passou a ordenar o universo sonoro, estabelecendo relação próxima equivalente entre uma nota e outra para cada tonalidade; 2) a notação musical, por meio da partitura, que passa a ordenar e a possibilitar a coordenação autorizada do diretor, convertendo os músicos enquanto executantes; e por fim, 3) os princípios da harmonia – da combinação simultânea de diversos sons – compreendendo claramente o seu caráter hierárquico, que o mundo popular denominou de acompanhamento (RIVERA, 1999).

Com a racionalização física do som, o princípio do temperamento não encontrou seu principal lugar no terreno da melodia. O temperamento foi a última palavra do desenvolvimento musical acórdico-harmônico (WEBER, [1911] 1995). Neste sentido, a racionalização física do som defronta com a afinação justa ao conjunto de quintas, quartas e terças, já no início do século

XVI, dominada enquanto temperamento parcial, especialmente aos instrumentos *ocidentais* com afinação fixa. Nesse período o espaço sonoro desses instrumentos era quase limitado à extensão vocal dos cantores e a função principal era acompanhar a música vocal (WEBER, [1911] 1995).

Aproximadamente desde o período renascentista até os dias atuais, a música nomeada como *ocidental* tem se fundamentado principalmente em escalas diatônicas de sete notas e doze semitons cromáticos. Esse tipo de sistema que configura a estrutura musical apresenta uma peculiaridade com relação à afinação: é impossível obter todos os intervalos perfeitamente ajustados. Esse problema ganhou importância a partir do momento em que os instrumentos de afinação fixa, como por exemplo órgãos e cravos, e posteriormente o piano, passaram a ser mais requeridos socialmente (GOLDEMBERG; ZUPANO, 2016).

Na prática ocorria temperamento “de tom médio”, pois, segundo *Schlick*, era especialmente perceptível a inconveniência que trazia consigo todos os temperamentos “desiguais” que alteravam a quinta: também as quartas, tão importantes para a música de então, tornavam-se impuras (o famigerado “lobo” dos construtores de órgãos, por cujas mãos passavam então todos os problemas de afinação). O aumento do espaço sonoro no órgão e no piano; a aspiração ao seu pleno aproveitamento da música puramente instrumental; a dificuldade técnica, frente a isso, de utilizar pianos com umas 30 a 50 teclas na oitava em *tempo* de piano [*Klaviertempo*] – e seu número, quando se quer construir intervalos justos para cada círculo, não possui nenhum limite superior –; a necessidade de livre transposição; e sobretudo o livre movimento dos acordes; tudo isso levou forçosamente ao temperamento igual: a divisão da oitava em 12 distâncias iguais de semitom, cada uma de $^{12}\sqrt{1/2}$; a equiparação portanto de 12 quintas com 7 oitavas; e a eliminação dos diesis⁷⁸ enarmônicos, que finalmente triunfou de Rameau, e na prática especialmente através da ação do “Cravo bem-temperado” de J. S. *Bach* e da obra pedagógica de seu filho (WEBER, [1911] 1995, p. 132).

Com o desenvolvimento dessa sonoridade polivocal e suas possibilidades, foi evidenciado o mistério acústico para a sustentação da subdivisão de 7 notas – escala diatônica – e 12 notas – cromática –, uma vez que havia a impossibilidade de alcançar a exatidão para corresponder à divisão exata da oitava em 1/2 tons e a proporção entre as distintas notas para a

sobreposição delas. Esse fenômeno resulta no desenvolvimento da harmonia. Como visto, a racionalização do material sonoro se fundamenta na divisão aritmética da oitava e na criação dos intervalos, o que propicia a “moderna” tonalidade.

El problema se “resolvió” en términos prácticos a través de la aproximación; es decir, en el ejercicio de la racionalidad instrumental, la correspondencia de medios fines que hablaba Weber. No es fortuito que ello ocurriera en los momentos iniciales de la modernidad: a nivel conceptual por los enciclopedistas y a nivel práctico por el gran compositor Johann Sebastian Bach (RIVERA, 1999, p. 42).

Essa organização possibilitou a universalização da afinação aos instrumentos melódicos e as proporções estabelecidas entre cada nota, além da reprodução de uma estruturação harmônica para outras tonalidades, isto é, a mesma estrutura harmônica reproduzida para todas as escalas/tonalidades. Um dos processos a auxiliar o desenvolvimento tanto da música polifônica quanto da música monofônica harmônica e o moderno sistema sonoro foi a invenção do moderno sistema de notação musical. Para Weber ([1911] 1995), uma notação desta natureza é, para a constituição da música como tal, de importância muito mais primordial do que a escrita fonética que existe para outras formas artísticas linguísticas⁷⁹, uma vez que toda espécie de produto poético é inteiramente independente da natureza e do modo da estrutura da escrita.

A notação musical é o pilar da música ocidental moderna, pois uma obra musical moderna, por mais simples que seja, diante dos mecanismos constituídos para a composição, execução e ensino não poderia ser reproduzida, nem difundida ou transmitida sem os meios da escrita musical. Como pontuado no início desta seção, havia outras organizações sociais que registravam por meio de signos as intenções musicais ou a designação dos movimentos melódicos (WEBER, [1911] 1995). O que é relevante aqui é compreender que a expressão do sujeito ocorre diante das particularidades do contexto, sendo efetivada diante das alternativas encontradas por meios abstratos e concretos, materializados em signos na qualidade de linguagens

⁷⁹ Weber ([1911] 1995) deixa clara a distinção na exceção da escrita da poesia hieroglífica e chinesa, em que a impressão ótica dos caracteres pertence como elemento de gozo completo do produto poético.

para a racionalização, a operacionalização e as disposições corporais. O aperfeiçoamento da notação musical se constituiu desde o século IX⁸⁰. Um dos contextos relevantes para a instituição ocorre dentro do contexto dos mosteiros:

A recepção da polivocalidade no canto dos mosteiros, e com isso também sua elevação a objeto da teoria, sem dúvida aumentou o estímulo à criação de signos sonoros mais claros e mais fáceis de compreender, como indica especialmente o tipo das tentativas de Hucbald. O primeiro passo importante, o registro dos neumas⁸¹ em um sistema de linhas, não desenvolvido no interesse da polivocalidade, mas sim da clareza melódica e do cantar à primeira vista, como indica claramente o próprio elogio de Guido d'Arezzo à sua descoberta (ou antes: a seu desenvolvimento conseqüente do meio já empregado anteriormente pelos monges na forma de duas linhas coloridas para a designação dos lugares F e C) (WEBER, [1911] 1995, p. 121).

A substituição dos neumas por pontos simples e por signos que eram representados por notas quadradas (■) e oblíquos ocorreu paralelamente com o segundo passo decisivo para a notação musical: a notação mensural. Esse tipo de notação empregada na música polivocal, introduzida desde o século XII até cerca de 1600, possui a capacidade de descrever durações rítmicas medidas com exatidão em termos de proporções numéricas entre os valores das notas.

80 Em 350 d. C. Alypius, em sua obra *Introdução à Música*, realiza um importante trabalho sobre notação musical, que segundo Weber ([1911] 1995), onde as designações das notas foram transmitidas inequivocamente pelas tabelas alípias, isto é de Alypius. Weber ([1911] 1995), no parágrafo 40, descreve as tentativas de registros e signos dos povos antigos.

81 Os neumas não representavam somente sons ou intervalos, eles proporcionavam uma lembrança do contorno geral da melodia, das maneiras de execução.

[...] a notação mensural permitiu pela primeira vez as composições artísticas polivocais planejadas, e a grande posição dos holandeses no desenvolvimento musical da época de 1350 a 1550 [...] baseava-se em grande parte, tanto quanto circunstâncias externas podem ser relevantes, no fato de que eles levaram este tipo de composição, escrita e planejada, ao centro da música eclesiástica: à capela papal, que eles também dominavam quase completamente (e precisamente) após o retorno de Avignon. Somente a elevação da música polivocal à condição de uma arte escrita produziu então verdadeiros “compositores”, e assegurou às criações polifônicas do Ocidente, em oposição àquelas de outros povos, duração, repercussão e desenvolvimento continuado (WEBER, [1911] 1995, p. 123).

Sobre este assunto, é importante realizar um paralelo à organização social deste período, já que no século XIV tudo muda. Por um lado, a música sacra é secularizada e autônoma no que diz respeito ao canto, usando cada vez mais instrumentos, incorpora melodias de origem popular e profana e deixa de recorrer apenas ao fundo gregoriano. Por outro lado, as técnicas da notação musical, com as composições planejadas e polifônicas, se espalham pelas cortes e as distanciam da música do povo. Os nobres compram músicos formados nos coros das igrejas e os encaminham para espaços solenes para celebrar suas vitórias com cantos leves, orquestrados e dançantes para promover o entretenimento. Os músicos passam a ser profissionais vinculados a um único mestre, ou produtores de um espetáculo reservado exclusivamente a uma minoria.

En tres siglos, desde el XIV al XVI, las cortes excluirán a los juglares, voz del pueblo, y sólo escucharán música escrita sobre partitura, ejecutada por músicos asalariados. El poder se instala, se jerarquiza y se distancia; un cambio en el vocabulario viene a ratificar esta mutación: para designar a un músico, ya no se dirá juglar, sino menestral o menestrier, de ministerialis, funcionario. El músico ha dejado de ser nómada. Se fija, agregado a una corte, o residente en una ciudad. Cuando no son sirvientes de algún señor, los menestrales se organizan en cofradías según el modelo de los oficios artesanales o de comercio: un santo patrón (san Julián de los Menestrales), banquetes anuales, una caja de retiro y enfermedad y tarifas fijadas por los reglamentos municipales (ATTALI, 1995, p. 28).

Pode-se ver como a organização sistemática da notação musical promove junto ao desenvolvimento social a separação entre músicos que eram

até então artesãos livres confundidos com o povo e os indivíduos que trabalhavam indiferentemente para festas populares ou para a corte senhorial⁸². Nessa conjuntura, o músico terá que ser vendido integralmente e com exclusividade para uma única classe social (ATTALI, 1995). Embora os músicos da corte continuem desfrutando do repertório popular, os temas destas canções resultam irreconhecíveis diante da complexidade polifônica. No século XVI, as coleções de partituras impressas e editadas para a clientela das cortes e casarões burgueses, primeiros verbetes da música no ramo do comércio, propunham orquestrações de danças e cantos populares (ATTALI, 1995).

La gran contribución armónica de la modernidad “occidental” – además de una paulatina elaboración mucho más compleja de los acorde – fue el desarrollo de una armonía diacrónica, que enriqueciera la manifestación de una melodía en el **tiempo**, tomando en consideración no sólo cada sonido individual sino sus **progresiones**, su **desarrollo** como **tonada**, como composición total (RIVERA, 1999, p. 43, grifos do autor).

É considerável ressaltar que outras manifestações culturais expressavam sobreposições de vozes e manifestações polivocais, mas como o objeto de estudo aqui se concentra nesta organização social, este contexto será o foco para melhor delineamento. A concepção de unidade musical, que era aberta, contínua e constantemente repetitiva, passa a ter uma estrutura fechada, um universo definido com início, meio e fim. Esse movimento é evidente ao analisar as melodias ditas *ocidentais*, pois, nestas estruturas melódicas se encontra, por vezes, a mesma estrutura musical universalizada. É interessante assinalar que a construção melódica *ocidental* possui praticamente a mesma organização de condução harmônica. A assimetria da escala de 7 notas, claro que com a possibilidade de utilizar outras notas encontradas no universo sonoro de 12 sons, é desenvolvida na melodia associada às progressões harmônicas, ou há um acompanhamento da seguinte forma: a melodia de modo geral inicia na *tônica* ou nas notas consonantes à *tônica*; seu desenvolvimento ocorrerá no movimento entre seu

82 Interessante acompanhar a constituição do músico profissional, ligado a estrutura hierárquica social, aos estudos de Marx (2013) em *O Capital*, no capítulo 24 *A assim a chamada acumulação primitiva*, para acompanhar o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção, momento, no qual, as grandes massas humanas foram despejadas súbita e violentamente dos seus meios de subsistência e lançados ao mercado de trabalho como proletariados livres.

acorde de *subdominante*, que habitualmente levará ao clímax da canção com o acorde de *dominante* que convida ou sugere o repouso das tensões para sua conclusão sobre o acorde da *tônica*. Obviamente, a estrutura harmônica pode ser muito mais complexa, mas seu desenvolvimento ocorre alicerçado nessa estrutura básica da música moderna ocidental, na relação de tensão e repouso. Com tal característica, o estudo do desenvolvimento da forma musical inserido no contexto tonal auxilia na compreensão da crescente penetração destes elementos ao *ethos* racionalizador:

Incluso en el extraordinario desarrollo de la forma **allegro-sonata**, basada en la dialéctica de los contrastes, la sonoridad de la modernidad “occidental” no lograba escapar a “la ley inmutable de la gravedad” de la tonalidad, como principio ordenador de todo dinamismo o cambio. Aún con todas las tensiones de sus contrastes y la extraordinaria manifestación libertaria de la sección intermedia (también llamada de **desarrollo**) de la forma sonata, las tensiones o contrastes se “resolvían” finalmente en la tónica, elemento alrededor del cuál **gravitaba** la composición (RIVERA, 1999, p. 57, grifos do autor).

Rivera (1999, 2005) denota o significativo e amplo período de configuração dos princípios do desenvolvimento harmônico da música ocidental, associado à padronização em metros regulares de medir o tempo sucessivo e efetivado como base para o desenvolvimento rítmico da música de 1600 a 1900. Essa métrica é muito familiar, pois os meios para organizar e coordenar as dimensões sincrônicas e diacrônicas do tempo na música, tanto ao nível da mensuração do tempo que determina a fórmula de compasso como das progressões harmônicas, se converteram em estruturas de unidades de tempo que abarcam subdivisões de tempo (RIVERA, 1999). Ela é convertida em termos de unidade de tempo: binário, ternário e quaternário; com suas possíveis variações: compasso simples e compasso composto.

O processo racionalizador do contexto europeu promoveu junto às revoluções a *domesticação* do comportamento musical. Proporcionou aos indivíduos a livre expressão sonora do ritual e do mito e promoveu a singularidade no processo criativo. Este movimento facilitou a prática instrumental individual e fortaleceu a dimensão autônoma da arte. Esse fenômeno teve ao menos duas importantes consequências sociais: a

autonomia artística da *criatividade* individual – consequentemente, os meios para a sistematização dos processos de ensino/aprendizagem – e a expressão uniforme do conjunto musical. Sobre este assunto, Rivera (1999, 2009) ressalta que o período clássico coincide com a conformação institucional da orquestra, e considera que a organização e a produção musical deste período reflete o modo de produção capitalista vigente no momento, com sua complexa divisão de trabalho – execução, direção, controle individual e homogeneidade de disposição corporal.

Neste sentido, a tensão entre sujeito/trabalho, em que a excessiva produção e a anulação da subjetividade/corporalidade nos processos serializados, de condicionamentos corporais e do estranhamento do sujeito perante a si e ao gênero, são as bases materiais para a manifestação desta particular forma de se fazer música. Rivera (1999) ressalta:

Esta concentración de la creación musical, y su jerarquisación social, facilita los intentos de controlarla en las luchas sociales por la apropiación simbólica; el desarrollo interno de la sonoridad está vinculado pues, como había adelantado, a la dimensión política de la música (RIVERA, 1999, p. 49).

O que o autor expressa como relação política da música são os meios pelos quais se efetivam práticas que propiciam a legitimação e a construção de subjetividades/corporalidades, pois a relação política, como visto, também esbarra na cultura e no contexto colonial, propiciando aos sujeitos a compreensão de uma sonoridade, uma disposição corporal e cognitiva perante a ideia de uma humanidade universal. Essa organização musical que reflete aspectos sociais e políticos possui enquanto conteúdo características e atributos que são universalizados por meio das particularidades dessa organização sonora. Importante recordar que o fazer artístico não é em si a especificidade do campo de atuação política. A arte, enquanto manifestação expressiva de uma determinada realidade social, evidenciará aspectos que refletem a objetividade social, suas inquietações, seus condicionamentos, a complexidade do processo histórico, suas subversões e resistências, portanto, aspectos políticos.

Como pontuado, o fazer artístico em determinados momentos pode ser até mais eficaz que a própria política, no entanto a arte em si não é o campo da

política. Seu movimento está na condução do sujeito no seu íntimo, no que é a sua singularidade perante o gênero humano. É na singularidade do sujeito, na compreensão do que o é, enquanto ser sensível – em sua inteireza –, seja mediante o expressar ou apreciar, que a arte produz o mergulho do sujeito na sua própria individualidade frente às questões históricas da humanidade. É a compreensão do seu ser singular em sua totalidade. Esse mergulho em si próprio diz acerca da corporalidade, do sentimento, da afetividade e de suas particularidades, que são atribuídas e construídas enquanto sentidos constituídos perante a realidade objetiva.

Foi apresentada aqui a consequência do encadeamento da estrutura social com a organização e a manifestação do fenômeno sonoro, no qual estão incorporadas as relações de ensino/aprendizagem, de produto, de corpo e de sonoridade. Outro movimento gerado nestas relações sociais para a organização dos sons e dos corpos foi o processo sistematizador, que foi radicado no âmbito das relações das sociedades *ocidentais/ocidentalizadas*. Esse movimento separou conteúdo e forma em suas produções sonoras por meio da estética, das regras das instituições de ensino, e conduziu o que foi considerado como outros.

Este assunto remete à construção da universalização cultural do sujeito identificado como homem branco europeu, em que, por meio das relações culturais, políticas e econômicas promoveu e ainda promove a dicotomia *civilização* – e diga-se de passagem, civilizado o sujeito que é controlado corporalmente – e *barbárie*. As expressões sonoras e corporais que não continham um tipo de desenvolvimento moderno foram subvertidas como primitivas e incluídas ao movimento linear de desenvolvimento progressista. Neste contexto, a crescente complexidade da divisão social do trabalho no desenvolvimento do capitalismo conduziu à formação de conjuntos polifônicos cada vez mais complexos e evocativos de melodias individuais e canções em uníssono. Rivera (1999) observa que este processo se consolidou ao longo dos séculos, porém, diante das relações das revoluções burguesas – Revolução francesa, norte-americana e a Revolução industrial – que resultaram em princípios centrais da modernidade, manifestando-se em sua máxima expressão institucional: a orquestra sinfônica.

En dicha música, la contribución de cada instrumento en cada parte se da en función de una línea melódica que expresa un sentimiento o idea individual. La contribución de cada instrumento ha sido previamente establecida por el compositor y coordinada autoritariamente por el director de orquesta (que además, en sus comienzos, coincidían frecuentemente en la misma persona) (RIVERA, 1999, p. 41).

A gradativa complexidade da divisão social do trabalho da sociedade capitalista industrial moderna⁸³ resultou nas relações sonoras com suas sistematizações cada vez mais complexas, centralizadas e hierárquicas. Associado a esse processo, tal desenvolvimento representou a predominância do fenômeno sonoro sobre o movimento corporal, direcionando a execução musical ao controle corporal e racional para a dominação de signos musicais. É significativo que foi justamente no século XVII que o termo orquestra (originalmente a palavra grega se referia ao “lugar para dançar”) deixou de ser usado para denominar um “lugar”, passando a denominar um tipo amplo e hierárquico de grupo instrumental (BOORSTIN, 1994).

Paralelamente, el concepto (griego también) de **coro**, que originalmente hacía referencia a un acompañamiento grupal teatral (es decir, **performativo**) simultáneamente cantante como *bailable*, se transformaba en una creación exclusivamente de canto, y prácticamente inmóvil (RIVERA, 2009, p. 54).

Interessante observar como o sistema *racionalizador e sistematizador* da cultura europeia – e aqui é preciso recordar que a música faz parte de uma conjuntura social, com seu papel específico e não dissociado – foi preciso e eficiente em sobrepor a concepção do racional ao perceptível, sentimental e corporal. O verbal e o sonoro reinam sobre o corpo. Afinal, ainda se ouve “em nome da música...!”

Em decorrência da concepção epistemológica europeia de sujeito/objeto, na qual o sujeito, que é racional, diante do fenômeno da consciência, concebe autonomia desta sobre o corpo, o conceitual predomina sobre os sentidos, as sensações e as reações corpóreas. Esse empreendimento sistematizador e racionalizador da música ocidental, em consequência legitimada – muitas das vezes – pela instituição coral, se faz ambiente de organização de subjetividades.

83 Inicialmente identificado como Ocidente.

No entanto, essa organização ao nível performático aflora contradições, causando tensões presentes na tradição *ocidental* ao nível da *performance*, pois músicos inseridos na formação deste contexto, podem se recordar de experiências musicais – pelo viés de formalização do conhecimento – ao relembrar o processo de construção *performática* à volta da dicotomia entre o conceitual e o emotivo, entre a repetição e a improvisação, o elaborado e o espontâneo, o perceptível e o inesperado. Relação da qual se defrontam cotidianamente ao testemunhar processos *performáticos* a partir de outras⁸⁴ organizações e manifestações sonoras e corporais com suas distintas concepções de sujeito, de natureza, de mundo e de tempo. Considerável questionar como sujeitos latinos que possuem organizações e relações distintas, mesmo que não distante de sociedades europeias, muitas das vezes, não agem ou não se relacionam com o próprio corpo e com a sonoridade no contexto coral, como se relacionam com a sonoridade e corporalidade da própria cultura no cotidiano.

Para os regentes, neste momento, cabe observar a crescente presença do *ethos* racionalizador através da herança da “grande” música ocidental associada às complexas interrelações sociais entre a abstração de identidade modernizante na conjuntura das relações de classe e ao desenvolvimento/expansão do pensamento científico. Por isso, é fundamental considerar para esta análise tanto a inevitável e sufocante realidade das relações de classe no feroz modo de produção capitalista que produz corpos e subjetividades, como outras dimensões das identidades socioculturais – civilizatórias, nacionais, étnicas, de gênero, de sexualidade ou de fronteiras – que, ainda que sejam heterogêneas, fazem parte da estrutura da conjuntura social. Além disso, relevante indagar – e este tem sido o exercício aqui – como se estruturam essas diversas dimensões da vida e da história no fazer musical.

Obviamente, a resposta a tal pergunta é de complexa elaboração, mas para contribuir com este questionamento, é importante considerar os estudos específicos sobre as diversas dimensões da relação entre música e sociedade para o âmbito do canto coral para o contexto latino-americano. Por

84 Podemos considerar o termo “*outras*” a partir do outramento delineado pelo pensamento universal acerca de uma cultura específica, ou seja, este outro também nos atravessa, nos constitui, portanto, também possuímos em algum lugar essas experiências.

compreender que a realidade social é atravessada por distintas organizações e relações, pode-se considerar, a partir de Rivera (2009), que o processo sistematizador das formas de expressão sonora e suas transformações históricas ocorreram em paralelo à ordenação de princípios orientadores da ciência moderna.

Es decir, una “ordenación” que suponía el desarrollo e un cuerpo de conocimiento de aplicación universal donde la práctica correspondiera con la teoría a través de un principio ordenador de las relaciones entre los diversos componentes de un conjunto, del cual se derivarían las diversas **leyes** explicativas de las distintas manifestaciones de las relaciones. La búsqueda de este **principio** y estas **leyes** no se limitó al estudio del mundo de los objetos; permeó el examen de lo humano y lo social, tanto, entre otras, en la tradición intelectual weberiana, como en las principales corrientes marxistas (RIVERA, 2009, p. 57, grifos do autor).

Diante desta citação se torna fundamental a compreensão de que os produtos de ações e de interação o nosso meio social resultam de outras objetivações, ideias e pesquisas que se antecederam no tempo, com as quais, se convive no presente. Estas experiências se tornam relevantes para realizar as conexões nas vivências (ALMEIDA, 2004).

Até aqui foi possível tratar junto aos estudos de Weber ([1911] 1995) e Rivera (1999; 2020; 2009) sobre as representações do *ethos* racionalizador na música ocidental as significativas categorias de análise melodia e harmonia ancoradas no estudo das proporções, do sistema tonal e da notação musical. No entanto, Weber ([1911] 1995) quase deixa de fora toda a consideração histórica e teórica de um dos elementos que é constitutivo da música: o ritmo⁸⁵. A pretensão ocidental de sistematização da música com o intuito de harmonizar as diversas dimensões de tempo é parte de um conjunto de valores que, segundo Rivera (1999, 2020), se associa com a modernidade.

Com base no pensamento de Weber ([1911] 1995) e Rivera (1999, 2009, 2020) acerca da *racionalização* da música ocidental, que é fundamentado na epistemologia do ser social de Marx e Engels (2007) e Lukács (1967, 2018), para a relação da produção musical enquanto objetivação

85 O sociólogo de Puerto Rico, Angel Quintero Rivera, discute em seu livro *Salsa, sabor y control* a ausência da categoria ritmo nas análises de Max Weber ao discutir a racionalização da música para o contexto da cultura afro-caribeña.

das relações de indivíduos em determinado contexto social, cultural, político e filosófico, e incorporado ao percurso histórico da ciência moderna, é possível se deparar com a produção do século XX. A partir das investigações e reflexões suscitadas pela teoria da relatividade, da mecânica quântica e da termodinâmica, a ciência moderna experimenta uma profunda transformação. Essas novas percepções de mundo acarretaram refletir, reorganizar e repensar as categorias encontradas na perspectiva “*newtoniana*”⁸⁶ – universais, deterministas, objetivas, independentes do observador – que realçavam o equilíbrio e a permanência de um sistema, ou, ao menos, de uma noção de sistema. A música, então, se delineia enquanto objeto de ponderação diante do relativo, do paradoxo, do instável (RIVERA, 1999) e, portanto, da transformação.

Um dos movimentos ocorridos no século XX a partir dos estudos científicos da física foi o redescobrimiento da ideia de tempo (RIVERA, 1999, 2020). Sem ter a intenção de realizar um paralelo a respeito a outros contextos de conhecimentos, mas compreendendo que o todo promove experiências e particularidades na constituição da singularidade e no movimento histórico, é preciso detalhar brevemente a relação de tempo para a construção do contexto desenvolvido para esta pesquisa.

O tempo é um parâmetro compreendido enquanto aquele que mede a dinâmica de um determinado sistema. É a variável independente que estabelece e ordena o marco da evolução do sistema. Neste sentido, o sistema dinâmico se faz na expressão da inconstância de uma variável no *tempo*.

O desenvolvimento da ideia linear de tempo é encontrado em Aristóteles, tendo sua origem na consideração do tempo enquanto possibilidade de medida do movimento (DURAN, 2008). A ideia de tempo ligada a este filósofo é a medida ou o número do movimento de acordo com o anterior e o posterior, ou a medida do movimento conforme o antes e o depois (DURAN, 2008). Aristóteles realizou com o conceito de tempo a medida do movimento, proporcionando ao tempo a relação de número do movimento. Contar ou medir não consiste no agora, e sim em ponderar o movimento

86 As modificações decorrentes do pensamento científico não excluem o sistema newtoniano, o que ocorre é movimento, ajuste, reorganização, porém não o seu abandono. O que este contexto promove é a ideia de que o sistema não é mais estático.

traçado em um tempo delimitado, que fundamenta a possibilidade de toda uma cronometria, seja na “extensão ou duração” que determina toda a cronologia, ou na medida qualitativa do tempo (DURAN, 2008).

La sutil relación movimiento-tiempo, expresada por Aristóteles, en la que el primero es «condición de posibilidad» del segundo, pasará a ser tiempo-movimiento en Newton, donde el tiempo es «condición de posibilidad» del movimiento: es el tiempo absoluto, absuelto de las cosas o de su movimiento. «El tiempo absoluto, verdadero y matemático en sí y por su naturaleza y sin relación a algo externo, fluye uniformemente, y por otro nombre se llama duración». El tiempo es algo en y por sí mismo, que independientemente de la existencia de las cosas, y por tanto de movimientos o cambios, fluye, y de una manera muy particular: uniformemente o regularmente. Kant dará el último paso en esta línea de hacer del tiempo condición de posibilidad del movimiento, cuando convierta el tiempo absoluto de Newton en forma a priori o pura de la sensibilidad, en condición de posibilidad de todo fenómeno. La «duración» del tiempo absoluto de Newton es uniforme y apunta a una regularidad que tiene su base y modelo en el reloj (DURAN; et al, 2008, p. 174).

No conceito de tempo encontrado na perspectiva *newtoniana*, a natureza é compreendida a partir da relação com tempo, considerada sua condição matemática ou homogênea. Essa imagem de mundo correspondia a um tempo uniforme e regular. O importante em todo esse desenvolvimento é que a partir do movimento regular ou periódico do sol, expresso nos refinamentos do relógio, o tempo a ele associado passa a se separar do próprio aparelho e a se tornar um padrão de medida ou parâmetro de todo movimento. Essa relação não compreende o movimento regular do cosmo, sendo capaz de medir o tempo absoluto ou matemático, pois não é suficiente para dar conta da perfeita uniformidade do tempo. Por este ângulo, para Newton nem a capacidade do movimento regular do cosmo seria capaz da uniformidade matemática do tempo absoluto (DURAN, 2008). O tempo do relógio passa a ser um medidor do cosmo de bolso, o qual cumpre também a função de dimensionar a linha temporal, ou seja, dar uma duração específica à reta numérica adimensional, por exemplo, fazendo com que o número 1, passe a significar 1 segundo.

Rivera (1999) realiza um paralelo à realidade do *universo definido*, encontrado na ciência moderna de Newton. A sistematização e a organização da melodia com início, meio e fim, encontradas na gravidade do sistema tonal, associadas à sobreposição das notas de forma síncrona, por meio do conceito de harmonia e das dimensões diacrônicas, isto é, o ritmo encontrado na condução harmônica com a sincronia das escalas promoveu a sonoridade desta estrutura musical dita como universal. A música *ocidental* está vinculada à concepção *newtoniana* de universo, eixo da ciência moderna em que os processos dinâmicos se harmonizam em um sistema de relações. “[...] *en un sistema de relaciones lógicas o leyes invariables; donde el cambio coincide con la contiuidad*” (RIVERA, 1999, p. 48).

Prates (2002) assinala que os debates com especialistas em estética musical indicam a possibilidade da correlação entre a produção musical e os paradigmas da pós-modernidade suscitados pelas novas descobertas da física do século XX. Diante do conceito de novas teorias de movimento emergem a ampla difusão e o deslocamento de antigos modelos musicais sobre tempo, estrutura e tonalidade.

Se trata, sí, de relaciones establecidas a lo largo de los años, muchas veces alcanzadas como resultado de la sensibilidad y de la intuición del músico o del físico. Así, estudios sobre los fundamentos conceptuales de la Física mecanicista newtoniana, comparados con los conceptos del Relativismo de Einstein, de la Mecánica Cuántica, del Principio de Incertidumbre de Heisenberg y de las nuevas Teoría del Holomovimiento, del Caos y de los Fractales, evidenciaron a grandes rasgos cuáles fueron las grandes rupturas modelares (PRATES, 2002, p. 129).

Neste seguimento de expansão dos estudos da física se encontra a aparente radicalidade da concepção de tempo na Teoria da Relatividade Especial e Geral de Einstein. Este pensamento reside no fato de que o sistema de referência, até então mecânico e universal, agora se faz local, já que não apenas o espaço, mas o próprio tempo é pertinente ao observador. Não é mais possível um “relógio universal” como referencial absoluto. Agora se veem sistemas de referência locais, com relógios próprios, válidos nesse referencial e

sincronizados graças ao postulado da constância da velocidade da luz (DURAN, 2008).

En sus famosos experimentos mentales – la mayoría de ellos, hasta nuestro días, comprobados uno a uno – Einstein constató que si la luz representaba velocidad constante, nuestras formas de medición deberían variar de una situación a otra, llegando así al continuo espacio-tiempo y a la relatividad del tiempo para el observador (PRATES, 2002, p. 130).

Nesta perspectiva os objetos em movimento sofrem uma contração espacial proporcional à sua aceleração. Tal contração é sempre relativa ao observador que pretende realizar sua medição (PRATES, 2002). Com a Teoria Geral da Relatividade, Einstein conseguiu expandir as fronteiras de suas conclusões anteriores aos domínios ditos universais por meio do “princípio da equivalência”, compreendendo que um observador em movimento acelerado, sujeito a forças gravitacionais, pode ser considerado como parte de um sistema inercial, obedecendo aos princípios da Teoria Particular da Relatividade (PRATES, 2002).

A organização e a disposição social diante das pesquisas sobre a Teoria Particular da Relatividade proporcionaram experimentos artísticos sob o conceito de relatividade no século XX. Esses experimentos podem ser encontrados em algumas obras musicais⁸⁷ que abandonaram a escrita da partitura tradicional e se voltaram para o registro gráfico como forma de estruturação musical (PRATES, 2002). O espaço e o tempo sob a ótica da percepção relativa, e não mais absoluta, estão em permanente interação. Este pensamento não proporciona o conceito de que “tudo é relativo”, e sim de que as observações fazem parte de um contexto específico.

Outro trabalho importante é do Físico Ilya Prigogine, que direciona para o reencontro da temporalidade na Física ao pensar em um mundo não regido apenas pelas leis deterministas, mas aberto à criatividade e à liberdade. Estas

87 Estes modelos enfatizam a relação entre signos musicais independentes de valores absolutos. Para explorar e viajar nas produções musicais, ver as obras de Morton Feldman *Projection I*, 1950; Karlheinz Stockhausen *Klavierstück XI*, 1956; H.J. Koellreutter *Acronon*, 1970 ou John Cage *Imaginary landscape n. 4*, 1951. Para a aproximação desta estética e escrita para a obra coral, ver a peça do compositor Canadense Murray Schaffer, *Snowforms*, 1986 – sobre a qual se indica a construção performática realizada por um grupo independente de mulheres realizado na cidade de Curitiba no ano de 2017, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yOeyea1pzKk>

reflexões conduziram a novos paradigmas ou visões de mundo. A tarefa consiste em encontrar a estreita via entre a globalização e a preservação do pluralismo cultural (ALMEIDA, 2004). Surgem ao centro das relações musicais, a partir destes estudos, os conceitos de paradoxalidade, imprevisibilidade, acausalidade⁸⁸, atemporalidade, relatividade e multidimensionalidade.

Longe da causalidade linear e em oposição ao determinismo de Newton, as idéias de Prigogine discutem as condições de possibilidades, apostam na intervenção criativa do sujeito no mundo; incitam a decisão e a vontade dos humanos. Já que nos distinguimos das estrelas por essas propriedades tornadas conscientes, sobre nós recai o peso de assumir “a escolha, a liberdade e a responsabilidade” diante da trajetória incerta das sociedades humanas (ALMEIDA, 2004, p.79).

O redimensionamento do conceito de tempo de Prigogine colocará este fenômeno em choque com a concepção *newtoniana* de universo como uma grande máquina que possui suas partes integradas, em relações dinâmicas e infinitamente repetitivas, como um sistema em eterno equilíbrio (RIVERA, 1999). O redescobrimento dos processos irreversíveis no mundo dos objetos e na relação sujeito *versus* natureza não leva à exclusão dos avanços alcançados pela ciência moderna no que diz respeito ao paradigma *newtoniano*, sobretudo acerca da gravidade, dado que o processo é histórico e possui movimento. Diante da construção histórica exposta, se torna alcançável imaginar a música – a arte do tempo – e o impacto destas questões às técnicas de criação musical. A fresta principal ocorre contra a hierarquia temporal. Surge, então, a necessidade de buscar formas de entender a complexa interrelação de recorrente (*newtoniana*) e de expansão do conhecimento que foi aqui delineada.

O que cabe aqui é perceber como as relações sociais expandem as possibilidades de expressar musicalmente, assim como de legitimar e qualificar o que são processos musicais. Rivera (1999) concebe a modificação do sistema sonoro, não no âmbito do fenômeno relativo à tonalidade – mesmo ao considerar os impactos profundos e decisivos na interrelação entre música e

⁸⁸ Vale ressaltar que o prefixo “a” em “atemporalidade” e “acausalidade” não especifica uma negação dos conceitos, mas apenas a retirada de seu caráter absoluto (PRATES, 2002).

sociedade –, e sim centrado no movimento da ciência, no reconhecimento da importância do tempo e de seus processos irreversíveis para a sociedade moderna. Na concepção desse autor, os novos paradigmas promoveram a libertação dos limites impostos pela sistematização, o que viria a se materializar não na manifestação síncrona do tempo expressa na música através da tonalidade, mas na dimensão estrutural, na forma da composição, nas progressões ou no desenvolvimento da harmonia e, sobretudo, no elemento ritmo (RIVERA, 1999).

Os avanços do desenvolvimento da expressão sonora, até então representada no processo sistematizador centrado na tonalidade, conduz agora a mudança de paradigma a desafiar sua pretensão linear, unidimensional, explorando as complexidades entre tonalidade e ritmo, entre o cantar e o mover, entre sincrônico e diacrônico e entre o ser e o converter (RIVERA, 1999). As mudanças de paradigmas da sociedade refletem (n)a organização social e cognitiva dos indivíduos, e aqui retornam os questionamentos surgidos no início deste subcapítulo acerca da importância do pensar em quais práticas musicais, quais sonoridades, corporalidades, quais relações intersubjetivas e musicais, a partir de quais contextos estas práticas musicais são produzidas, e como são conduzidas às relações humanas. Neste sentido, a cultura é moldada por essas experiências de sociedade constituída pelo processo de modernização, mas à margem do centro, onde se sobrepõem distintas formas de ser, produzir, experienciar, expressar, sentir e perceber. Essa mesma cultura materializa, a partir de complexas relações e estruturas, a expressão sonora – cada uma com suas especificidades e particularidades, porém próximas umas das outras –, deslocando e promovendo questionamentos à hegemonia da música universal ocidental.

A relação hegemônica do processo sistematizador da modernidade ocidental produzida nos últimos séculos no contexto do chamado *Novo Mundo* não foi organizada, pensada e considerada desde outras manifestações culturais, partindo das sonoridades dos proletariados ou das classes subalternas ao centro da sociedade do Ocidente, muito menos dos povos colonizados e em situação de escravidão. No entanto, foi nas margens da modernidade que se quebrou a crescente globalização do processo

sistematizador sonoro (RIVERA, 1999). No contexto latino-americano sucedem muitas experiências diversificadas e vivenciadas em diversos planos e tempos históricos, perturbando e problematizando profundamente as maneiras de sentir, expressar e conceber as relações: sonoridade, corpo e tempo. Neste contexto se faz presente a relação moderna de tempo, de progresso e de desenvolvimento em um espaço de trocas e cruzamentos em que confluem diversos tempos que entrelaçam simultâneos tempos culturais.

A organização da cultura afro-latino-americana com suas práticas sonoras e corporais tem reunido canto, movimento corporal, composição, improvisação e expressão social individual com intercomunicação comum. Esta prática ocorre por meio de uma rica polirritmia de sua própria voz, no diálogo tenso, isto é, a-sistêmico, entre melodia, harmonia e ritmo. É uma ordenação métrica com base em unidades temporais não equivalentes, que questionam a visão temporal linear e disciplinada da ideia de progresso encontrado e estruturado pela modernidade *ocidental*. Esta prática é associada à combinação do sentido dramático da música com a abertura improvisada das sonoridades corporificadas.

Conforme delineado no capítulo anterior, os aspectos constituintes da realidade social e da estrutura do racismo enquanto tecnologia estruturante do pensamento acerca do sujeito branco universal, em que a música, como meio formador de subjetividades/corporalidades resultantes destas relações sociais, direcionam a uma ideia específica de música: aquela que possui suas particularidades resultantes das complexas relações sociais no decorrer do processo histórico, objetivadas como caminho para o desenvolvimento musical, social, disciplinador, civilizatório, entre outros. Pode-se observar que este processo não é natural ou espontâneo e possui estruturas para legitimar o que é ou o que não é música, e isso se torna ainda mais evidente quando a música é objeto de valoração. Aqui foram expostas brevemente, justamente por se tratar de um assunto intenso, denso e complexo, as conexões entre música e sociedade – europeia, latino-americana – para que seja possível compreender a própria prática musical. Agora é pontuado objetivamente o campo de atuação da prática coral.

4.2 Reflexões sobre a prática coral

Neste subcapítulo será delineado o que pode ser comum e presente na prática coral e o que a permeia como concepção musical e performática para sua prática. O canto coral é uma das ramificações da estrutura musical ocidental.

Como visto no subcapítulo anterior, o centro gravitacional acerca da tonalidade e do ritmo, a ideia de unidade estruturada em formas composicionais, por vezes estruturas fechadas com início, meio e fim, e a singularidade na criação – compositor/regente – são pontos estruturantes da realidade musical. A sistematização dos processos reflete, produz e reproduz a forma específica do pensamento ocidental em estruturar atividades para essa realidade. O canto coral, como prática coletiva de música vocal, pode ser desenvolvido de diversas maneiras. Conforme apontado na introdução deste trabalho, o professor Eduardo Lakschevitz (2009) fez uma extensa pesquisa sobre a problemática acerca da definição de canto coral. No sentido amplo do termo, trata-se de coro como um grupo de pessoas com objetivo comum: de canto coletivo, que muitas vezes é organizado a partir de uma estrutura musical definida, com melodia fixa e com uma ideia compartilhada do que está sendo cantado. Embora o que une o grupo e oriente a ação por meio da música seja o desejo de cantar em conjunto, para que a ideia de coro se efetive é encontrada na figura do regente a tarefa de unificar o discurso e a intenção expressiva do grupo, assim como direcionar os indivíduos a um objetivo comum.

Foram delineados no subcapítulo anterior os meios que estruturaram a prática musical pelo viés do pensamento racional. Certamente há diversas possibilidades de realizar a prática coral, com formas distintas, particulares e específicas de organização do ambiente, do grupo e dos profissionais. Por outro lado, como apresentado ao longo desta pesquisa, a prática coral emerge de sociedades europeias, as quais dispõem de formas específicas de compreender a relação do sujeito/objeto. O que será tratada aqui é a ponderação sobre a estrutura que emerge como meio determinante para que ocorra a prática musical.

A prática coral, como organização de pessoas para execução de uma determinada música, está relacionada com a estruturação do grupo, o repertório – que possui graus de dificuldades para o desenvolvimento musical do sujeito/grupo – e os processos serializados para o condicionamento corporal/

subjetivo. Pode-se considerar que este ambiente é organizado por atividades que promovem a disposição do sujeito para a repetição, a prontidão e a atenção. Para que ocorra o desenvolvimento musical do grupo existem exercícios específicos, que visam a desenvolver habilidades para a execução efetiva dos elementos musicais, como por exemplo: exercícios de respiração como condicionamento para uma postura exata, a técnica vocal – por vezes construída no controle consciente do corpo –, a construção do repertório e divisão de vozes – promovendo unidade grupal. Educa-se, então, para comportamentos e disposições corporais/subjetivas de forma sistematizada e naturalizada de maneira que, por vezes, a música está em primeiro plano. Estas disposições corpo/sujeito/realidade se sobrepõem às potencialidades subjetivas/corporais e sonoras.

A experiência musical para este ambiente pode ser em sua grande parte organizada para a reprodução exata, condicionada e racional da estrutura melódica – uníssono, cânone, sobreposição de vozes. É habitual organizar ensaios dispondo de um grupo de pessoas e direcionando sua atenção para a condução do regente. O sujeito deve estar atento para executar as demandas do regente. O foco está na música, na figura do regente e, muitas das vezes, o ambiente coral anula a singularidade, a troca e a experiência intersubjetiva. Obviamente, sempre haverá troca entre sujeitos. O que se reflete aqui é sobre a intenção de organização deste espaço. Por vezes, o ensaio coral pode parecer uma reunião em que um grupo de pessoas sentam e recebem a informação e, ao compreenderem, executam o que é solicitado.

Na atividade coral é possível se deparar com a coordenação de atividades a uma direção comum para pretensões sonoras, podendo perpassar a homogeneização das subjetividades/corporalidades. A atividade coral é uma prática desenvolvida por meio da execução de tipos repetitivos de exercícios, em que a única direção interpretativa é representada pela figura do regente.

Embora qualquer atividade musical a ser realizada exija repetição, o que se pode sublinhar é a intenção da repetição. Repetir o que foi ensaiado significa fazer algo várias vezes, mas sob diferentes perspectivas cognitiva, corporal, interpretativa, dentre outras. Neste sentido, na prática coral há uma repetição na busca da efetividade, da clareza e da unidade sonora. Para que isso ocorra, a consciência corporal como instrumento para o desenvolvimento técnico é ferramenta para o controle consciente e disciplinador sobre a corporalidade. Esta disposição corporal é efetivada com intuito do sujeito relaxar, ter controle, eficiência e qualidade na emissão sonora.

A repetição de uma frase musical ou de um exercício vocal requer concentração, atenção e percepção do evento sonoro. Muitas vezes para efetivar esta atividade se recorre ao controle corporal e à audição fica destinada a totalidade de atenção para a compreensão do fenômeno sonoro. Assim, este requisito prévio para desenvolvimento musical – concentração – pode se efetivar em formas específicas de atividades, condicionando comportamentos para o ambiente de ensaio, como por exemplo: sentar-se na ponta da cadeira, controlar o corpo, ouvir e reproduzir em conjunto na hora exata.

Por compreender o amplo campo de atuação da prática coral, recorre-se aqui a um exemplo para observar a complexidade das formas de comportamento como requisito à produção musical: parte-se da ideia de um projeto social em contexto de vulnerabilidade social, em que a prática coral faz parte das atividades deste ambiente. Considera-se que os sujeitos dessa realidade não possuem condições básicas para seu desenvolvimento integral e são desumanizados cotidianamente. São indivíduos em desenvolvimento cognitivo e social que se defrontam com uma realidade na qual sua organização corporal, subjetiva e espacial requerem outras demandas para viver. Neste sentido, considera-se para este exemplo que as crianças de tal contexto se organizam de maneira que encontram dificuldades em se sentar na cadeira e acomodar seu corpo de forma tranquila, pois sua compreensão e interação com a realidade é estabelecida de outro modo. Aqui, aspectos básicos de relação podem ser defrontados como requisito – social – para a execução musical. São nestas relações de organização da

corporalidade/subjetividade que cabe uma reflexão acerca dos meios, ferramentas e disposições subjetivas/corporais e que se considera – de forma naturalizada – como ponto de partida para a construção, produção e/ou reprodução sonora. Obviamente, isso não significa que não é necessário sentar-se na cadeira, acalmar o corpo, estar envolvido na atividade. O que recorre aqui é como se lida, ou qual é o ponto de partida – considerando o sujeito – para praticar o canto coletivo. Assim, são dispostos meios para a construção sonora: modos de pensar, sentir e agir resultantes de relações sociais específicas e, não necessariamente, são requisitos para o desenvolvimento musical. Por outro lado, a estrutura coral possui estruturas que permitem a reprodução de um ambiente específico.

Certamente não se nega a estrutura da música coral, o que se busca com esta reflexão é compreender como a realidade social pode emergir como relevante para a produção sonora e corporal na prática coral. Foi exposta aqui a sobreposição de tempos e espaços em que a estrutura social se constitui, além de formas de manifestação sonora em que a espontaneidade faz parte do discurso sonoro/corporal e estruturas musicais com liberdades de criação e interação, nas quais o singular faz parte constituinte da estrutura musical coletiva.

Neste contexto em que o movimento e a sonoridade articulam e interferem uma na outra, como meio de expressão singular na totalidade do grupo, o corpo é ferramenta importante para a construção musical. O domínio e o controle deste corpo estão na expressão do sujeito pelo espaço, não necessariamente em um amplo espaço, mas na experimentação rítmica muscular dos deslocamentos, mesmo que sutil. Por outro extremo, a organização dos meios pautada na racionalização do pensamento ocidental busca, na especificidade do conteúdo, na unidade sonora e social, o corpo consciente – como também condicionante – em que o domínio e controle como expressões corporais são estruturados racionalmente para a efetiva execução vocal. Neste sentido, ao partir da definição de música de Murray Schaffer ([1986] 2011), considera-se música como organização dos fenômenos sonoros com intenção de ser ouvida, podendo assim refletir sobre as formas de

organizar e ser organizado para experienciar, produzir e intencionar o evento sonoro.

Por intermédio da relação sonora, podem ser promovidas experiências em que o sujeito vivencie sua corporalidade na compreensão de si e na relação com o espaço – a interrelação. As práticas podem ser organizadas explorando sonoridades e corporalidades distintas da estética coral tradicional, em que a construção sonora recorre a espaços de liberdade para que o sujeito objetive esta realidade de forma ativa, expressiva e sonora.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PRÁTICA CORAL, CORPORALIDADE, CONTEXTO LATINO-AMERICANO E COTIDIANIDADE

Pôde-se perceber ao longo desta pesquisa como é estruturada a complexa articulação sobre a universalização de uma forma específica de humanidade, que é base material para o desenvolvimento da prática musical ocidental. Neste contexto, depara-se com formas de relacionamento subjetivo/corporal que são apresentados como meios e ferramentas para o desenvolvimento sonoro do campo musical. O canto coral, como prática emergente deste contexto social, produz e reproduz formas específicas de relação, de compreensão da realidade, de disposições corporais e subjetivas estruturadas pelo viés da racionalização do pensamento ocidental.

Com o pensamento de Lukács ([1986] 2013), pode-se compreender que a arte toca o sujeito em sua individualidade. Ela propicia ao singular o direcionamento à individualização e afeta a especificidade do sujeito enquanto ser social ligado à vida cotidiana e imerso na sociedade. É neste sentido que o contexto musical latino-americano sobreposto por diversas e contrastantes estruturas sonoras mescla, sobrepõe e transforma distintas experiências de ser, materializadas em formas de composição aberta, fechada, em conteúdos e técnicas diversas, em improviso sonoro/corporal a partir de uma base predeterminada, em corporalidade como elemento sonoro etc... Este contexto viabiliza a vivência do afetivo, do sentimento, da sensação, da percepção e, com isso, propicia ao sujeito a diversidade para o mergulho sensível ao seu íntimo. Por esta compreensão, as categorias singular, particular e universal auxiliaram a examinar os processos fenomênicos da realidade social e a considerar os possíveis processos que estão imersos, dispostos, organizados e efetivados na realidade histórico-social latino-americana. Cabe reafirmar que essas categorias não são estáticas, elas não julgam a realidade, mas se movimentam conforme investigam a própria realidade. As categorias se locomovem no interior do conhecimento e se desdobram em cada reflexão.

Como visto, o experienciar na arte possui a função social de tirar o sujeito da introspecção da vida cotidiana e, por esta compreensão, o que

moveria, então, para a necessidade de construir uma prática coral a partir da cotidianidade? Conforme apresentado, para o materialismo histórico-dialético, a subjetividade humana não é algo que nasce do inconsciente. Os indivíduos formam sua personalidade a partir do conjunto, das sínteses, das perguntas e das respostas elaboradas frente às demandas do cotidiano. É na vida cotidiana que se elabora e se qualifica o que são esses problemas. Ao formular estes problemas, buscam-se caminhos para as respostas e, na síntese desses caminhos, é possível delinear e dar sentidos às experiências diversas, plurais, que esbarram nesta realidade complexa e contraditória marcada pela racialidade, pelo contraste sonoro e por distintas possibilidades de disposições corporais. A subjetividade nunca é alguma coisa de dimensão simples, uma vez que são as condições históricas que desafiam os indivíduos. A subjetividade é social, mas é de cada singularidade.

Seres sociais são constituídos e organizados corporalmente por intermédio da criação dos meios de vida e das atividades empregadas para satisfazer as próprias necessidades materiais, físicas e espirituais. O trabalho, atividade voltada para um objetivo específico, direciona, define e suscita atitudes e ações subjetivas que promovem experiências. Ao objetivar algo, o sujeito é defrontado com o mundo real ao seu redor, devendo conhecer e analisar as reais possibilidades para interferir na realidade. Nesse movimento, o processo de objetivação leva à exteriorização do eu. Essa atividade é o processo pelo qual o indivíduo influencia seu movimento no mundo e imprime sua identidade e a realidade vivida no mundo. Nesta construção do próprio mundo, o sujeito se constitui subjetivamente.

O sujeito é um ser que se autoproduz na relação sensível prática no mundo. Esse processo garante que as ações do sujeito aumentem a consciência de sua experiência da realidade. Neste entendimento, a liderança e o papel do regente são essenciais para uma mediação eficaz. Em vista disso, aproxima-se, então, da fala da regente cubana Digna Guerra⁸⁹, por expressar que o ser humano é imprevisível e que nunca será possível conhecer até onde, como e de que ele é capaz. A complexidade das relações e das estruturas da sociedade se faz presente nas práticas, no dia a dia, direcionando, resistindo, deslocando, silenciando, promovendo espaços e movimentos contraditórios, o

que se apresenta como realidade objetiva. Por este caminho, ter um grupo de pessoas diante de ti, responsabilidades sua, compete acolher e potencializar a diversidade de pensamentos identificatórios, culturais e plurais que divergem, convergem e contradizem, assim como resistem e geram movimento, transformam, ressignificam, reproduzem, produzem formas de relacionar, perceber, sentir e racionalizar. Esta potência chamada América Latina, esta diversidade, deve ser explorada na prática sonora e corporal do ambiente coral.

Foi exposto no *Capítulo 1* que o corpo como materialidade do ser social é um esquema subjetivo atravessado por processos sócio-históricos, confrontando e promovendo experiências por meio de processos cognitivos que redefinem a percepção do mundo a cada momento. Essa materialidade subjetiva e social denominada corporalidade se manifesta em qualidades de movimentos corpóreos e cognitivos que, enquanto manifestação histórica e em sua contínua transformação, dialogam e manifestam as condições sociais e materiais das quais transversa a própria subjetividade. Trata-se de um corpo que se move em resposta às necessidades básicas e às necessidades construídas subjetiva/social, que é movido e influenciado por estruturas no cotidiano carregado de processos históricos e culturais.

Observou-se a partir de Marx (2010) que a organização social constitui sujeitos/corporalidades estranhos na própria compreensão sobre si mesmos, sobre o outro e sobre a sociedade. No trabalho os sujeitos se autoproduzem, se humanizam e, nesta relação em que o trabalho estranhado faz da pessoa apenas meio para a própria existência, nos tornamos estranhos a nós mesmos, aos próprios corpos. Como, nós regentes, reproduzimos o distanciamento de nós mesmos no ambiente coral? Não é o estranhamento da própria cultura, do não identificar com a organização musical, mas o próprio corpo do sujeito que está estranhado nos processos da realidade coral.

A estrutura social pautada pelo viés da raça, por processos sistematizadores para legitimar e normatizar a escravização e exclusão de pessoas proporcionou uma especificidade de comunicação corporal e sonora. A experiência do negro não ser dono do próprio corpo objetivou uma cultura produzida pelo próprio corpo de uma maneira livre frente ao outro. A articulação corporal e a flexibilidade emergem como oportunidades de dialogar com

diferentes partes do corpo fora de situações opressoras. Neste sentido, como promover espaços livres para o corpo, para o expressar e para o ser no ensaio da prática coral? Essa coexistência de corpos sonoros em um determinado tempo e espaço constitui processos musicais subjetivos/corporais.

O fazer musical acerca do corpo possui grau de importância, configuração decisiva na relação simbólica e social neste contexto. Para a prática coral é possível promover experiências corporais a partir do material de cada sujeito e, então, ao experienciar sua forma e disposição corporal/subjetiva e ao buscar exercer certo controle sobre a materialidade externa – sujeito/realidade – e interna – subjetividade/corporalidade –, o indivíduo ressignifica coletivamente os elementos consubstanciais de sua existência. Os grupos são heterogêneos. Faz-se necessário, então, observar as características distintas, os pensamentos diferentes. É neste sentido que devem ser consideradas as individualidades na coletividade para potencializar a pluralidade de ser, de sentir e de expressar para o contexto coral e atentar para que o coletivo não se homogeneíze, e sim resulte em subjetividades em estreita comunicação sonora e corporal.

O entendimento de que na manifestação artística se encontra a determinação social da gênese possibilita a compreensão da estrutura coral – regente, divisão de vozes, partitura, compositor, afinação, métrica, unidade musical, homogeneização sonora e coesão grupal – e a percepção, a partir da materialidade das formas e meios dispostos para a prática, do que é expresso e representado de forma concreta e específica de relacionar. Esta realidade se faz presente em um complexo contexto social.

Nessa perspectiva, regentes, como mediadores, artistas, pesquisadores e performers, podem se aproximar do pensamento de Lukács e compreender a criatividade artística a partir da sensibilidade do sujeito em captar a essência ou o movimento dos fenômenos e das questões que cercam a realidade, e assim materializá-los em uma forma particular de canto coral. Essa materialização cumpre a função de representar os indivíduos, as formas de compreender e de relacionar-se com o mundo e com seus caminhos possíveis na vida. É na pluralidade de possibilidades de viver a arte – sentido, corpo, pensamento etc. – que se experiencia uma totalidade de mundo

representado a partir dos meios de produção disponíveis. Por isto, cabe atentar para as formas e os meios em que são materializadas as ferramentas de prática coral. É sobre este aspecto de sujeito que interfere ativamente e intencionalmente na especificidade do canto coral, que possui suas bases na particularidade das relações sociais do pensamento ocidental e é contraposto à diversidade do contexto sócio-histórico-cultural latino-americano de mover, de soar e de relacionar, que se organiza a prática musical.

A prática coral, como especificidade musical de uma particular organização social – que dispõe de meios, formas e estruturas específicas – produz formas de relacionar e conceber a relação entre sujeito, som e sociedade. Esta estrutura social transforma o próprio ser. Cabe ser sensível à realidade que se está inserido para organizar a própria prática sonora, transitando e explorando as particularidades de ser e da realidade social. Neste sentido, por tratar de uma prática musical para o contexto latino-americano, devem-se considerar as estruturas mantenedoras da desigualdade social, que esbarram em disposições corporais e sonoras e ter como fundamento nesta realidade os meios e as ferramentas para a construção da sonoridade/corporalidade para a prática coral.

As formas sociais de relacionamento são o ponto partida para o desenvolvimento musical. Este campo de atuação atinge o sujeito em sua corporalidade, em suas possibilidades de relações e sentidos. O fazer e praticar coral estão neste campo, em que o centro da reflexão tem que partir do sujeito, da realidade social. É possível acessar movimentos e intenções em sua essência, sem representar ou refletir de forma direta o fenômeno social. Neste sentido, considera-se o sujeito, a singularidade em sua própria expressão, por intermédio de processos conscientes sobre sua corporalidade, espaço, relação e promoção de experiências expressivas singular/coletiva na relação com o fenômeno sonoro. Para esta tarefa é importante construir espaços de segurança para que o sujeito possa se expressar a partir de mediações que promovam liberdades de decisões diante sua objetivação.

Por conseguinte, cabe considerar que não existe nada que não esteja mediado por emoções. Não há nenhum processo de transformação do indivíduo, processo de exteriorização, no qual a emoção não esteja presente.

Por outro lado, isso não significa que a emoção seja determinante sempre. Toda vez que se elabora uma determinada objetivação na realidade, realizam-se processos de escolhas dos meios. Na escolha para atuar na realidade a afetividade está sempre presente. Nesta experiência pode-se compreender como fazer a si mesmo dentro do próprio mundo. Neste contexto, a prática coral pode ser espaço para o diálogo e para a compreensão do sujeito em seus processos, não como julgamento, mas como ponto de partida para o entendimento de suas possibilidades e limitações.

Como pontuado no início desta discussão, ao interferir no mundo real efetivo, deve-se ter o conhecimento acerca da realidade, analisar os possíveis caminhos e compreender as necessidades, as dificuldades e as possibilidades para realizar o movimento. Nesse sentido, para que seja possível interferir no mundo e, em específico na prática coral, nós, regentes, necessitamos realizar o movimento de expansão da própria percepção sobre a realidade. Para que seja possível transformar a realidade musical, cabe buscar, a partir das demandas do cotidiano, ações e respostas a estas objetividades que possibilitem transformações na própria interioridade. Portanto, considera-se como possível campo de atuação para o regente não apenas a ideia de músico intérprete, mas de artista mediador e criador, em que, ao compreender sua realidade e identificar as questões inerentes ao seu contexto – singular/particular/universal – pode intervir e modificar significativamente as mediações existentes, descobrindo, transformando e criando possibilidades nas circunstâncias particulares em que a realidade se ordena, e assim, aspirar um novo imediatismo.

Com o estudo fundamentado no pensamento de Marx; Engels e Lukács, foi possível delinear brevemente como os sujeitos são constituídos enquanto subjetividade, na relação desse corpo que habita e transita por espaços, que são determinados em contextos diversos e no diálogo com a sociedade. Também foram traçados os pressupostos para a reflexão e a compreensão da prática coral – pautada pela racionalidade – para o contexto latino-americano – que possui formas distintas de organizar corpo e espaço – e para a relação com a realidade efetiva. O pensamento a partir da dominação colonial, estruturado na concepção de raça, auxiliou a ponderar a constituição

de subjetividades, a legitimação de práticas corporais, silenciamentos, resistências e subversões sonoras e corporais. O entendimento da materialidade social permitiu perceber, compreender e considerar os movimentos sonoros e corporais dispostos nas relações do cotidiano.

A partir deste estudo, pode-se considerar a prática musical como forma de relação social, na qual o sujeito se depara com disposições sociais, fenômenos sonoros e corporais que estão estabelecidos ao indivíduo desde seu nascimento, como relações abstratas e concretas em sua realidade objetiva.

Considera-se a música como a arte de manipular fenômenos sonoros e corporais a partir da intenção subjetiva (corporal/sonora) e social. Esta prática social representa o aspecto em que as pessoas interatuam com seu contexto sociocultural na tentativa de expressar ou exercer um certo controle sobre sua materialidade em relação à corporalidade – em seu aspecto biológico e social – ressignificando coletivamente os elementos substanciais de sua existência. Som/corpo combinam várias experiências acerca do tempo, do tempo vivido, do tempo no espaço e do tempo cronológico. Com tal característica, o material sonoro – sujeito/corpo/meio/sociedade – que está à disposição contém um caráter contraditório. Por um lado, coloca os sons existentes de forma coerente e sistematizado, e por outro, cria novos e contrastantes efeitos sonoros que perturbam o próprio sistema de organização. Neste sentido, esta reflexão buscou atentar para os caminhos de experiência, da complexidade da construção sobre o estético, da interação social e da liberdade do sujeito para criação – estrutura, forma e linguagem. É nesta via de pensamento que se buscam processos abertos relativos à tomada de consciência sobre os fenômenos sociais, vivências, desafios e situações (inter)pessoais.

Atentar ao processo sócio-histórico de forma crítica para compreender o presente e suas possíveis manifestações permite perceber a prática coral em dois aspectos: a) considerando que esta prática musical não é algo natural e universal, e, b) ponderando os limites que o ser humano carrega diante do contexto ao qual está inserido para mediar a relação sujeito/sonoridade. Neste sentido, mesmo trabalhando com a *envolvente* ferramenta musical: canto coral, não se isenta de cometer pequenos, grandes ou até mesmo *doces* violências

do ponto de vista humano. Estamos inseridos em um contexto social, que por meio de sua estrutura produz e reproduz formas de se relacionar a partir de concepção de sujeito universal. Esta, por sua vez, é mantida por meio das instituições que buscam legitimar, vigiar e produzir uma forma específica de ser, de relação – por mais que seja possível ter particularidades distintas. Diante do fenômeno musical, que é resultado de relações específicas de sujeito/sociedade, deve-se questionar sobre a própria ação no presente, considerando a totalidade social e a relação no cotidiano. Este exercício auxilia a identificar as ferramentas metodológicas que se dispõem, que são formas específicas de comportamentos e disposições subjetivas/corporais e que podem amparar a manutenção de determinadas relações sociais. Neste sentido, é possível ter comportamentos *involuntários* ou naturalizados que refletem as estruturas da sociedade e são delineados em diversas formas como disciplina, relação hierárquica, requisitos para se fazer música.

Por fim, a arte expressa o que é a vida, o que é a condição de cada individualidade em contato com seu meio. A arte proporciona um mergulho na totalidade enquanto ser, via corporalidade, pensamento abstrato, conceito, relações e sentidos, podendo considerar que os meios encontrados na realidade objetiva, no contexto de prática coral, mediam o sujeito e os conteúdos e estruturas da sociedade, conduzindo à percepção, sensação, compreensão, repressão ou potencialização do que é a inteireza desses sujeitos diante das demandas construídas na realidade coral.

A partir do delineamento teórico foi possível esboçar a complexidade da realidade social latino-americana. Este estudo não pôde dar conta da totalidade da complexidade dessa realidade, porém auxiliou na compreensão da não naturalização e hierarquização dos processos musicais, possibilitando caminhos para o respeito e a compreensão de que cada subjetividade é um corpo que possui história, são sujeitos que experienciaram sua corporalidade diante contextos e relações diversas. Essas complexas relações são ponto de partida para realizar o trabalho coral. A vida cotidiana é sempre uma existência imediata e é preciso responder às demandas que surgem todos os dias, o que às vezes não permite um afastamento da vida cotidiana e a percepção dos problemas do contexto histórico. É neste sentido que a arte, que a prática coral,

pode movimentar o sujeito e o retirar de aspectos da cotidianidade. Os próprios sentidos também são construídos diante das demandas da sociedade.

É nessa direção que a arte, como campo de representação da realidade na qual o contexto de prática coral está em diálogo com a dimensão sócio-histórica latino-americana, se faz forma particular para o reflexo da realidade objetiva. É neste campo que se pode captar e objetivar as demandas da realidade social. Como líder, regente, artista e criador, é possível intencionalmente construir práticas que permitam que som, movimento e relacionamentos convidem a experimentar aspectos da vida com mais intensidade do que no cotidiano. Ao organizar os meios para promover experiências às potencialidades singulares, coletivas, sonoras e estruturais da realidade social, é possível oferecer às pessoas os meios para identificar e imprimir aspectos de sua personalidade em uma realidade objetiva e, quando retornam à vida cotidiana, integram ao contexto os elementos que se apresentam essenciais para sua relação com a realidade, sua história, portanto, sua universalidade.

6. REFERÊNCIAS

- AHARONIÁN, Coriún. Factores de identidad musical latinoamericana tras cinco siglos de conquista, dominación y mestizaje. *Latin American Music Review*, p. 189-225, 1994.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro, Polém, 2019
- ANDRADE, Luis Martínez. Colonialidad del poder: el grillete de nuestra historia. *Temas*, v. 65, p. 4-13, 2011.
- ANI, Marimba. *Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Cap, v. 7, p. 393-399, 1994.
- ATTALI, Jacques: *Ruidos: ensayos sobre la economía política de la música*. México: Siglo XXI, 1995
- BERNARDES, Maria Eliza Mattosinho. O método de investigação na Psicologia Histórico-Cultural ea pesquisa sobre o psiquismo humano. *Revista Psicologia Política*, v. 10, n. 20, p. 297-313, 2010.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. Tradução Luis Oliveira Santos; João Quina Edições — 1 ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BLACKING, John. Música, cultura e experiência. *Cadernos de Campo (São Paulo 1991)*, v. 16, n. 16, p. 201-218, 2007.
- BOORSTIN, Daniel. *Los creadores*. Barcelona: Crítica/Grijalbo. 1994
- CARVALHO, Rodrigo França. *Temporalidade e historicidade em Ilya Prigogine*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós-graduação em História. p. 155, 2012.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. *Philosophos-Revista de Filosofia*, v. 15, n. 2, p. 57-82, 2010.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A determinação dupla do trabalho em Marx: Trabalho concreto e trabalho abstrato*. Outubro, v. 1, p. 1-14, 2011.
- COSTA, Yuri Coutinho Ismael. *Educação musical, marxismo e o conflito entre a reprodução e a superação do Capital*. Dissertação de mestrado Universidade Federal da Paraíba. 2012.
- DE ALMEIDA, Maria da Conceição. A ciência como bifurcação: uma homenagem a Ilya Prigogine. *Revista Famecos*, v. 11, n. 23, p. 77-84, 2004.

DE AZEVEDO, Fábio Palácio. O conceito de cultura em Raymond Williams. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, p. 205-224, 2017.

DE PAULA, Cátia Franciele Sanfelice. O Conceito de Cultura em Tery Eagleton e George Simmel. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 26, n. 3, p. 507-511, 2016.

DE VASCONCELOS, Francisco Antonio. A dialética em Marx. *Saberes Interdisciplinares*, v. 7, n. 13, p. 99-120, 2017.

DINIZ, Edinha. *Chiquinha Gonzaga: uma história de vida*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2009.

DURÁN, Ronald et al. Interpretación del tiempo en Ilya Prigogine a partir de Aristóteles, Newton, Zubiri, Bergson y García Bacca. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, v. 5, n. 17, p. 171-191, 2008.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus*. Trad. Clóvis Marques. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

ENGELS, Friedrich. Origem da família, da propriedade privada e do Estado. Tradução por Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *Germinal: marxismo e educação em debate*, v. 4, n. 2, p. 131-166, 2012.

ENGELS, Friedrich. *Anti-dühring*. Editora Boitempo. 2015.

FANON, Fanon. Racismo e cultura. R. Sanches (Org.), *Malhas que os impérios tecem: Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: 70. 2012

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu Editora, 2020.

FRIGOTTO, Gaudêncio; CIAVATTA, Maria. Educação básica no brasil na década de 1990: subordinação ativa e consentida à lógica do mercado. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 82, p. 93-130, abril 2003

FUBINI, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Ed: Alianza, Madrid. 2010

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

GÓES, Éderson Marques de. *Processo criativo e movimento corporal como ferramentas pedagógicas no canto coral infantil*. Dissertação de mestrado, Univesidade Federal do Paraná, 2017.

GOMIDE, Denise Camargo; JACOMELI, Mara Regina Martins. O método de Marx na pesquisa sobre políticas educacionais. *Políticas Educativas–PolEd*, v. 10, n. 1, 2016.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Tradução de Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. 2ªed. Coimbra: Alamedina, 2010.

LABAN, Rudolf. *Dança Educativa Moderna*. Tradução Maria da Conceição Parayba Campos. São Paulo: Ícone, 1990. 128 p.

LAKSCHEVITZ, Eduardo. *Um canto comum: Percebendo o coro de empresa como um mundo artístico*. 2009.

LANDER, Edgardo et al. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

LANE, Silvia T. M.aurer; SAWAIA, Bader Burihan. *Novas veredas da psicologia social*. Editora Basiliense.1995.

LESSA, S. Para compreender a ontologia de Lukács. 4. ed.- Maceió: Coletivo Verdes, 2016.

LIMA, Fátima. *Trauma, colonialidad y sociogenia en Frantz Fanon: los estudios de la subjetividad en la encrucijada*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 72, n. spe, p. 80-93, 2020.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamaso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, vol. 10, p. 39, Florianópolis 2007.

LÓPEZ, Laura Cecilia. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 301-330, 2015.

LUKÁCS, Gyorgy. *Estética1. La Peculiaridad de lo Estetico*. Vol.1. Barcelona. Grijalbo. 1966.

LUKÁCS, Gyorgy. *Estética1. La Peculiaridad de lo Estetico*. Vol.3. Barcelona. Grijalbo. 1967.

LUKÁCS, Gyorgy. *Para uma Ontologia do Ser Social*. Vol. 2. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Gyorgy. *Introdução a uma estética marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

MANZANO, Juan Manzano. ¿Por qué se incorporaron las Indias a la Corona de Castilla?. *Revista de estudios políticos*, n. 5, p. 95-124, 1942.

MARTINS, Hermínio. Biologia e política: eugenismos de ontem e de hoje. Experimentum humanum. Civilização tecnológica e condição humana. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.

MARTINS, Lígia Márcia; LAVOURA, Tiago Nicola. Materialismo histórico-dialético: contributos para a investigação em educação. *Educar em Revista*, v. 34, p. 223-239, 2018.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital: livro 1, o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: livro 3, o processo global de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, p. 71-103, 2005.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*. Crítica y emancipación, v. 2, p. 251-276, 2007.

MONTAIGNE, Michel Eyquem. Montaigne: Ensaaios. Tradução: Sérgio Milliet. 3ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ORDÁS, Manuel Alejandro; MARTÍNEZ, Isabel Cecilia. Voces colonizadas en América Latina. Decolonizando la ontología de la práctica coral. *Arte e Investigación*, n. 14, p. e009-e009, 2018.

OLIVEIRA, Betty. A dialética do singular-particular-universal. In A. A. Abrantes, N. R. Silva, & S. T. F. Martins (Orgs.), *Método histórico-social na psicologia* (pp. 25-51). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PASQUALINI, Juliana Campregher; MARTINS, Lígia Márcia. Dialética singular-particular-universal: implicações do método materialista dialético para a psicologia. *Psicologia & Sociedade*, v. 27, p. 362-371, 2015.

PRATES, Eufasio. Música nueva para nuevos tiempos: siete conceptos paradigmáticos de la estética posmoderna de la música. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 38, 2002. 127-137.

PENA, Sergio; BIRCHAL, Telma. A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social? *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 10-21, dezembro/fevereiro, 2006.

PETO, Lucas Carvalho. Corporeidade e processo de trabalho na filosofia de Marx. *Marx e o Marxismo-Revista do NIEP-Marx*, v. 3, n. 5, p. 301-312, 2015.

QUIROGA, Consuelo. *Invasão positivista no marxismo: manifestações no ensino da metodologia no Serviço Social*. Cortez Editora, 1991.

QUIJANO, Aníbal; QUINTERO, Ángel. Fiesta y poder en el Caribe. Notas a propósito de los análisis de Ángel Quintero. In: *Cuerpo y cultura*. Vervuert Verlagsgesellschaft, 2009. p. 33-38.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Elementos del desarrollo, la Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. 22 DEC. 1992 *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, p. 583, 1992.

RIVERA, Ángel Quintero. *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música "tropical"*. México: Siglo XXI. 1999;

RIVERA, Angel G. Quintero. *El debate sociedad-comunidad en la sonoridad. El desafío de las músicas "mulatas" a la modernidad eurocéntrica convencional*. CLACSO, 2001.

RIVERA, Ángel G. Quintero. *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile*. Madrid: Iberoamericana, 2009.

RIVERA, Ángel Quintero. *La danza de la insurrección*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

ROCHA, Simone. A educação como projeto de melhoramento racial: uma análise do art. 138 da constituição de 1934. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 12, n. 1, p. 61-73, jan./abr. 2018.

ROSABAL, Guillermo. La herida colonial en los orígenes de la educación musical escolar costarricense. *Revista Estudios*, n. 27, p. 278-295, 2013.

SANTOS, Diego Junior da Silva; PALOMARES, Nathália Barbosa; NORMANDO, David; QUINTÃO, Cátia Cardoso Abdo. Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. *Dental Press J Orthod*. p. 121-124, 2010.

SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 55, p. 691-713, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. Editora Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Graziela Lucchesi Rosa da. *Educação de jovens e adultos e Psicologia Histórico-Cultural: a centralidade do trabalho na aprendizagem e no desenvolvimento de trabalhadores precariamente escolarizados*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná. 2011.

SILVA, Mozart Linhares da. Biopolítica, educação e Eugenia no Brasil (1911-1945). *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*. 2013, 8(4), 900-922. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=619866413011>

ZUMPARNO, Nivia G.; GOLDEMBERG, Ricardo. Princípios de técnica e história do temperamento musical. *Sonora*, v. 2, n. 4, 2016.

WAIZBORT, Leopoldo; COHN, Gabriel. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. 1995; 9-19.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema-mundial*. México: Siglo XXI, vol. I, 1979 e vol. II 1984.

WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Tradução, introdução e notas de Leopoldo Waizbort e prefácio de Gabriel Cohn – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução: Waltensir Dutra Zahar Editores, Rio de Janeiro. 1979.

WILLIAMS, Raymond. Com vistas a uma sociologia da cultura. *Cultura*, v. 2, 1992.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura y sociedad: 1780-1950*. De Coleridge a Orweil 1a ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001. p. 288.

WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista Usp* 65 (2005): 209-224.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.