

Da indústria cultural à economia criativa¹

Rosi Marques Machado

Introdução

Atendência atual de re-significação do consumo e, por conseguinte, da sociedade de consumo parece vir acompanhada de uma outra tendência que pode ser expressa no surgimento de um novo termo: economia criativa. Ao que tudo indica, trata-se de uma nova denominação que vem se afirmando no discurso dos profissionais envolvidos com a área cultural no Brasil – administradores públicos, produtores, gestores, entre outros – em substituição àquilo que se convencionou chamar de indústria cultural.

Alguns desses profissionais observam que o termo economia criativa surgiu em 1994 na Austrália. Outros assinalam o seu aparecimento na matéria publicada na revista inglesa *The Economist* em 2000. De toda forma, todos o associam ao governo do primeiro-ministro britânico Tony Blair. No Brasil, a discussão sobre economia criativa ganhou força a partir da realização da XI Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD) em junho de 2004 na cidade de São Paulo, cujo desdobramento foi a instalação, no ano seguinte, do Centro Internacional das Indústrias Criativas, em Salvador. Mais recentemente, em 2007, o Brasil ratificou a “Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade de Expressões Culturais” – elaborada na 33ª reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura, realizada em Paris, entre os dias 03 e 21 de outubro de 2005. A partir desses eventos que marcam a participação do Brasil no debate mundial sobre a cultura, os termos indústria criativa e economia da cultura se introduziram, de modo cada vez mais recorrente, no vocabulário dos

interessados, ou melhor, daqueles mais diretamente interessados em e associados às atividades ou políticas culturais no Brasil.

Entre o uso de economia criativa ou da cultura e indústria criativa, a preferência da maioria desses profissionais parece recair sobre os dois primeiros termos, sob a justificativa de que ultrapassariam o “paradigma da chaminé” implícito no termo indústria, tal como afirma Paulo Miguez, Secretário de Políticas Culturais do Ministério da Cultura, em entrevista dada ao *PrimaPagina* no ano de 2005. Entretanto, chama atenção o fato de que quando questionado sobre a existência ou não de diferenças entre os termos, o mesmo Paulo Miguez admite não perceber muita diferença, sobretudo, “do ponto de vista da lógica de uma indústria cultural, que é a transformação de um bem cultural em mercadoria”, e conclui assinalando que a reflexão sobre a distinção das expressões é uma tarefa que cabe à academia.

Seguindo essa sugestão, mas sem ter a pretensão de chegar a definições conclusivas acerca de tais expressões, nesse artigo, busco desenvolver uma reflexão inicial sobre as continuidades e discontinuidades entre o conceito indústria cultural e as categorias economia criativa ou da cultura, levando em consideração os contextos nos quais eles se afirmaram. Com efeito, uma alteração semântica nunca se dá por mero acaso, em geral, ela é um indicador de certas mudanças: nas idéias, nas instituições e, por conseguinte, na própria sociedade, constituindo-se, portanto, em um fenômeno histórico. Desse modo, em uma primeira parte, apresento o conceito analítico de indústria cultural, tal como desenvolvido pela Escola de Frankfurt. E, em uma segunda parte, trato das implicações da abordagem frankfurtiana e das novas denominações e suas relações com as mudanças mais amplas ocorridas na sociedade contemporânea que apontam para a intensificação, e re-significação, da valorização do setor de serviços e do lazer, portanto, do consumo.

O conceito de indústria cultural e a Escola de Frankfurt

A designação Escola de Frankfurt serve tanto para se referir a um grupo de pensadores vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1922 e ligado à Universidade de Frankfurt, como também para aludir a uma teoria social: a Teoria Crítica, que teve como seu principal mentor Max Horkheimer e que é mais conhecida por sua análise da cultura de massa, ou mais especificamente, pelo conceito de indústria cultural². Para melhor compreender o alcance dessa teoria social, considero pertinente recuperar, pelo menos em parte, o processo de sua construção.

Conforme assinala Martin Jay (1989), a criação do Instituto surgiu a partir da iniciativa de jovens intelectuais, impactados pela I Guerra Mundial e pela Revolução Russa, que viviam um dilema na Alemanha do período: ou apoiavam ou trabalhavam contra o “compromisso burguês” da recém-proclamada República de Weimar, o que também significava uma adesão ou rejeição ao partido comunista alemão, e,

por conseguinte, à experiência soviética. Diante esse dilema, o grupo tomou um terceiro caminho: a criação de um instituto permanente dedicado à investigação crítica da sociedade e à inovação teórica. Para realizar tal propósito, apesar da defesa de independência intelectual e financeira e das críticas à “universidade convencional” de instrução especializada “a serviço do *status quo*” que predominava na Alemanha de então³, o grupo buscou uma associação com a Universidade de Frankfurt.

Inicialmente, a história do Instituto pode ser dividida em duas fases. A primeira, durante os anos 1920, sob a direção de Carl Grünberg que lhe imprimiu a marca de centro de documentação sobre o movimento operário. A segunda fase teve seu início na década seguinte, quando Horkheimer assumiu a direção do Instituto e propôs realizar uma revisão dos fundamentos da teoria marxista, no sentido de buscar uma explicação para “os erros do passado” e assim se preparar para a “ação futura”. De acordo com Axel Honneth (1999), a revisão marxista elaborada por Horkheimer tinha por objetivo superar o “velho purismo teórico do materialismo histórico” e desenvolver uma teoria crítica interdisciplinar da sociedade, reunindo análise empírica e reflexão filosófica.

Segundo Horkheimer, ao longo do século XIX, a união entre análise empírica e reflexão filosófica foi dissolvida. O que teria como resultado a afirmação, por um lado, do positivismo – que reduz o conhecimento empírico a uma simples busca de fatos sem “qualquer autoconfirmação filosófica” – e, por outro lado, da metafísica contemporânea – que toma como sua atribuição a reflexão da razão, porém, compreendendo-a como uma “mera especulação sobre a essência” sem referência à realidade histórico-empírica. Para Horkheimer, é essa dissolução abstrata entre as duas vertentes do conhecimento que impediria a constituição de uma filosofia da história, assim como, de uma “crítica transcendente” da teoria social. Assim, a superação dessa divisão torna-se o pressuposto da teoria crítica.

Tal pressuposto é formulado a partir da perspectiva da teoria da história de Karl Marx. Na visão dos membros da segunda fase do Instituto, o marxismo não é um “corpo fechado de verdades herdadas” (Jay, 1989: 410). Para eles, uma mudança na realidade social concreta implica uma mudança nas construções teóricas geradas para compreendê-la, ou seja, o conhecimento é sempre gerado para compreender a realidade social, portanto tem vínculos com esta. Segundo Horkheimer, é disto que o positivismo, com o seu tecnicismo, teria se “esquecido”. Ao contrário deste, a teoria crítica se dirigiria na direção da recuperação dessa dimensão mais ampla do conhecimento, assumindo como sua tarefa a pesquisa crítica que incorporaria “o curso empírico da história com referência às possibilidades da razão”, tal como Hegel, porém partindo de pressuposições materialistas, tal como Marx.

Na busca dessa dimensão mais ampla do conhecimento, Horkheimer elabora o programa da Teoria Crítica, no qual pretende utilizar todas as disciplinas científicas para empreender uma investigação sobre o conflito entre forças produtivas e

relações sociais de produção dentro de um contexto de capitalismo monopolista. Ou seja, partindo do pressuposto de que a razão contida nas forças produtivas já se expandiu para as relações sociais de produção – as formas pelas quais os homens se organizam para a execução da atividade produtiva, segundo Marx –, o problema que a Teoria Crítica se coloca é: por que o proletariado não assume o seu papel revolucionário frente à ordem estabelecida, tal como “previsto” por Marx? Ou nas palavras de Horkheimer: “Como ocorrem os mecanismos mentais em virtude dos quais é possível que as tensões entre as classes sociais, que se sentem impelidas para o conflito por causa da situação econômica, possam permanecer latentes?” (apud Honneth, 1999: 511).

Como chama atenção Honneth, nesta questão já está implícita a integração de algumas disciplinas dentro do programa da Teoria Crítica, dispostas por Horkheimer da seguinte forma: a disciplina central seria a economia política, e as duas outras complementares seriam a psicologia social e a teoria da cultura.

A tarefa de investigar o processo de produção do capitalismo pós-liberal coube a Friedrich Pollock, que formulou o conceito de “capitalismo de Estado”, o qual também compreenderia o tipo de economia que servia de base à sociedade soviética. Para Pollock, esse conceito corresponde a uma etapa do capitalismo em que uma economia de mercado teria sido superada na direção de uma “economia planejada” sob a orientação das autoridades burocráticas. Dentro desse contexto de “dominação administrativa centralizada” é que se torna possível a plena integração social.

A partir dessa investigação do processo de produção, as duas outras disciplinas que compõem a teoria crítica foram desenvolvidas. A psicologia social ficou a cargo de Erich Fromm, cujas reflexões se fundamentavam na análise freudiana e que foram articuladas por Horkheimer com as investigações sociopsicológicas do Instituto, ganhando a forma da teoria da “personalidade autoritária”. Em resumo, essa disciplina busca responder à questão que Honneth apresenta nas seguintes palavras: “Por que os indivíduos se submetem, aparentemente sem resistência, a um sistema de dominação centralmente administrado?”. A resposta é localizada na perda da autoridade patriarcal dentro do núcleo da família burguesa, que é resultado do desenvolvimento do “capitalismo de Estado”. Sem a referência da autoridade paterna, a criança não tem como fortalecer o seu ego, tornando-se um indivíduo manipulável.

A outra disciplina que “fecha” o programa de Horkheimer é a teoria da cultura, que teve em Theodor Adorno o seu principal articulador. Segundo Honneth, inicialmente, Horkheimer atribuiu a seguinte linha de pesquisa à teoria da cultura: “investigar empiricamente aqueles ‘costumes morais’ e ‘estilos de vida’ nos quais a prática comunicativa diária dos grupos sociais encontra expressão” (Honneth, 1999: 515). Entretanto, em sua busca de uma unidade teórica que integrasse a teoria da cultura à economia política e à psicologia social, Horkheimer acabou por adotar a

noção de cultura como sendo “apenas a totalidade dos recursos e ‘aparatos’ culturais que servem de mediadores entre as demandas comportamentais societárias do exterior e a psique do indivíduo, que se tornou manipulável” (Honneth, 1999: 515).

Segundo Adorno e Horkheimer, a sociedade capitalista promoveria uma atomização dos indivíduos. Dessa forma, para agrupar e controlar esses indivíduos com seus egos enfraquecidos se faria necessário uma centralização das instituições, ou seja, a criação de uma “indústria cultural” que, com seus vários setores, fosse capaz de orientar as ações desses indivíduos, mantendo assim a própria sociedade. Para eles, a produção de cultura na sociedade capitalista obedeceria aos mesmos princípios da produção econômica em geral, isto é, aqueles associados à lógica comercial, portanto, ao lucro. Por isso mesmo, Adorno e Horkheimer recusam o termo “cultura de massa”, que sugeriria uma cultura espontânea advinda das massas, e formulam o conceito analítico de indústria cultural: esse mecanismo criado pela sociedade capitalista que fabrica produtos adaptados ao consumo das “massas” que, geralmente, resulta na determinação desse consumo. Dentro dessa perspectiva, tudo o que é produzido pela indústria cultural é considerado integralmente “mercadoria”, tal como Marx a define – a unidade de valor de uso e valor de troca.

Segundo Adorno (1987), a indústria cultural teria como principal função a reorientação das massas, não permitindo a sua evasão e impondo, ininterruptamente, os esquemas para um comportamento conformista por parte destas. Nas palavras de Adorno, “através da ideologia da indústria cultural, o conformismo substitui a consciência: jamais a ordem por ela transmitida é confrontada com o que ela pretende ser ou com os reais interesses dos homens.” (Adorno, 1987: 293). Assim, com a conformação dos indivíduos ao seu papel de consumidores, a indústria cultural atingiria o seu objetivo último: a dependência e servidão dos homens, à medida que “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente” (Adorno, 1987: 295). Com isso, está garantida a manutenção do sistema capitalista.

Se a elaboração dessa concepção crítica acerca da sociedade capitalista ocorre dentro do contexto do nacional socialismo alemão, ela acaba por ser corroborada, aos olhos dos frankfurtianos, pela experiência vivida por eles durante o seu exílio nos Estados Unidos. No “berço da cultura de massa” e símbolo de uma sociedade democrática, eles avistam indivíduos obedecendo ao “imperativo categórico da indústria cultural, [que] diversamente do de Kant, nada tem em comum com a liberdade. Ele enuncia: ‘tu deves submeter-se’” (Adorno, 1987: 293).

Para Honneth, a teoria da cultura assim concebida completa as teorias desenvolvidas nas outras disciplinas e, assim, a Teoria Crítica acaba se constituindo em uma abordagem funcionalista da análise da sociedade. Segundo o autor, caso Horkheimer tivesse seguido a linha de pesquisa original que atribuiu à teoria da cultura, as conclusões a que chegaria seriam outras. Pois a investigação empírica acerca

dos “costumes morais” e “estilos de vida”, que expressam a “prática comunicativa diária dos grupos sociais”, possibilitaria uma “abertura” da Teoria Crítica à medida que permitiria perceber e demonstrar que “os sujeitos socializados não estão apenas passivamente sujeitos a um processo anônimo de direcionamento mas, antes, participam ativamente com seus próprios desempenhos interpretativos no complexo processo de integração social” (Honneth, 1999: 515).

A meu ver, essa observação de Honneth implicaria na mudança de foco da teoria da cultura do âmbito da produção dos bens culturais para a esfera do consumo desses bens. Porém, isso significa chamar atenção para um conjunto de questões que só se apresentará como substancialmente relevante para as Ciências Sociais mais tarde, quando temos uma mudança mais ampla na sociedade e nas formas de pensamento que buscam compreendê-la. Mas isso já conduz para a segunda parte desse artigo.

Do conceito de indústria cultural à categoria economia criativa

Na perspectiva frankfurtiana, o conceito analítico de indústria cultural demonstra que o consumidor “não é sujeito dessa indústria, mas seu objeto” (Adorno, 1987: 288). Em certo sentido, é possível dizer que o pressuposto da relação entre indivíduo e sociedade do qual parte a Teoria Crítica concede o mesmo tratamento ao indivíduo: no esquema analítico adotado pelos frankfurtianos, o indivíduo não aparece como sujeito da sociedade, mas sim como seu objeto. Isso, sem dúvida, relaciona-se à tradição marxista que segue.

Como observa Alan Dawe (1980), a perspectiva marxista começa preocupada com o seguinte problema: como o homem pode recuperar o controle sobre o sistema social que ele mesmo construiu? Uma vez que o homem criou o sistema social, inicialmente, o pressuposto seria uma visão de agência humana autônoma e contingente, portanto, do homem como sujeito. Porém, como destaca Donald N. Levine (1997), o modelo de ação humana adotado por Marx se concentra na “busca instrumentalista racional de interesses ditados pela percepção sensorial”. O que significa dizer que Marx concebe os processos naturais como “processos de determinação externa que não permitiam a intervenção da vontade humana” (Levine, 1997: 202). Seriam esses processos que teriam governado a história humana até então. Entretanto, a aspiração de Marx seria “ver a humanidade ingressar em uma ordem em que a autodeterminação substituisse essa determinação natural” (Levine, 1997: 202). Essa tensão ou oposição entre real e ideal no pensamento de Marx é que, segundo Levine, teria confundido os seus seguidores. Nas palavras do autor:

A tensão entre essas duas crenças confundiu gerações de marxistas. Deveria o princípio de ação correta consistir em atuar de acordo com as leis da natureza?

Se assim for, então renuncia-se à oportunidade de agir em conformidade com o reconhecido ideal de Marx de autodeterminação. Ou dever-se-ia atuar de acordo com o princípio de liberdade, transcendendo a natureza? Sendo assim, então corre-se o risco de agir de um modo que ignora as limitações impostas pela natureza (Levine, 1997: 202).

Seguindo Marx, os frankfurtianos buscam identificar uma lógica racional no próprio curso da história – o princípio da ação correta, com os homens agindo conforme as leis da natureza. Aqui, temos a crença no conhecimento científico, isto é, na explicação racional do mundo social a partir do modelo das ciências naturais. Assim, por meio da observação empírica, chega-se a uma explicação científica sobre o real: a produção da vida material, a infra-estrutura, e a sua relação com a superestrutura, o pensar e os produtos desse pensar.

Ao mesmo tempo, os frankfurtianos buscam identificar o germe do ideal no real, pois, como diz Marx: “a humanidade se propõe sempre apenas os objetivos que pode alcançar, pois, bem vistas as coisas, vemos sempre que esses objetivos só brotam quando já existem ou, pelo menos, estão em gestação as condições materiais para a sua realização” (Marx, s/d: 302). Aqui, também se encontra a crença na ciência, ou na razão, que os frankfurtianos tentam conciliar com uma outra: a crença na liberdade, na transcendência da natureza. Assim, acreditam que a observação empírica da realidade permite explicar como a racionalidade do processo produtivo se estenderia para as formas de organização societária e, por conseguinte, levaria os homens à superação da alienação e à transformação da sociedade, portanto, ao ideal de uma sociedade sem classes, sem conflitos, onde os homens fossem livres da “determinação natural”.

Como chama atenção Dawe, ao partir da contradição total entre real e ideal, e ao conceber a razão humana como voltada para o “domínio instrumental” sobre a natureza, a análise marxista acaba por impor a necessidade à contingência e, desse modo, fixa a agência humana, o que significa negá-la. Assim o fazendo, acaba por negar também a própria possibilidade de transformação do real. Para Dawe, isso é decorrente de uma visão unidimensional sobre o real, ou seja, é derivado de uma forma de abordagem que dissolve a ambiguidade da experiência humana na vida social moderna traduzindo-a pelo dualismo sistema social *versus* agência humana, ou ainda, o real *versus* o ideal.

Nesse sentido, a forma como Horkheimer e seus pares lançam luz sobre a realidade só permite ver aquilo que esteja relacionado à lógica e à necessidade. Assim, os homens são vistos agindo de uma forma instrumental, movidos pelos seus próprios interesses individuais, e alienados dos “interesses humanos gerais”. Daí a sua integração plena ao sistema social, que paira sobre eles como se fosse uma entidade supra-individual, forçando-os a conformarem-se e submeterem-se. Dessa

forma, não há lugar na abordagem frankfurtiana para contemplar as disposições morais e os vínculos afetivos dos indivíduos que compõem a sociedade. Portanto, eles rejeitam o mesmo que foi desconsiderado por Marx em sua análise, ou seja, aquilo que é traduzido por Levine, em termos weberianos, como “a tradicionalidade, o afeto e a racionalidade de valor como dimensões significativas da ação deixando os seres humanos essencialmente orientados pela racionalidade instrumental” (Levine, 1997: 207).

Por isso mesmo, a meu ver, dificilmente uma investigação empírica sobre os “costumes morais” e “estilos de vida”, tal como sugere Honneth, alteraria o curso da Teoria Crítica da direção de uma abordagem funcionalista. Pois, ao que tudo indica, eles tenderiam a analisar tais costumes e estilos como produtos da ideologia capitalista, ou ainda, a analisar o ato de consumir como absolutamente irracional, uma vez que não só se compra aquilo que atenda às necessidades propriamente materiais e que, com isso, só se faz mesmo é manter o próprio “sistema”. Como ressalta Renato Janine Ribeiro,

(...) uma postura apocalíptica foi a garantia da cientificidade. Das sereias do consumismo, a ciência se protegia subordinando as aparentes bênçãos da nova sociedade – a cornucópia de bens de consumo – a suas pesadas condições de produção, a saber, o taylorismo, e a seu estilo intelectual e humano, ou seja, a estandardização (Ribeiro, 1998: 2).

Com efeito, a crítica à massificação feita pela Escola de Frankfurt tem a sua pertinência, porém, como assinala Ribeiro, ela também traz consigo os seus limites. Pois, considerando o processo de globalização, é possível identificar uma tendência à padronização de comportamentos e valores difundidos pela indústria cultural – nos filmes, músicas, etc. – que poderia resultar numa homogeneização cultural, colocando em risco as culturas regionais. Porém, ao mesmo tempo, nas palavras de Ribeiro, “o sistema capitalista ao se globalizar permite expressarem-se novas diferenças”, surgindo assim, “novas possibilidades de escolha”. Nesse sentido, Stuart Hall (1999) observa algumas outras conseqüências possíveis do processo de globalização. Uma que indica resistência a essa homogeneização cultural, ou seja, o fortalecimento das identidades nacionais e de outras identidades locais – que podem se dar em vários níveis, como salienta Ribeiro, podendo chegar às histerias identitárias, isto é, o nacionalismo xenófobo. Uma outra conseqüência seria a produção de novas identidades híbridas que conviveriam com as identidades nacionais.

De todo modo, o processo de globalização coloca na agenda de debates uma série de questões que giram em torno da construção de identidades – nacionais ou culturais e, ainda, individuais – que se associa à questão da diversidade cultural. E para compreendê-la se faz necessária uma mudança na matriz intelectual, ou melhor,

outras formas de concepção dos processos sociais. É nesse sentido que Ribeiro fala de “uma espécie de reabilitação da micro-sociologia, com os processos *inter homines* também expressando questões que antes só apareciam ser relevantes quando abrangiam o Estado ou os grandes atores sociais, capital e trabalho” (Ribeiro, 1998: 1-2).

Dentro desse contexto, certos objetos de estudo, que antes eram vistos como “menores”, ganham uma relevância no campo das Ciências Sociais e são re-significados. Um exemplo disso é o caso do consumo. Os bens materiais deixam de ser vistos como algo que serve somente para atender às necessidades físicas, eles também têm, como assinala Mary Douglas e Baron Isherwood (2006) “outro uso importante: também estabelecem e mantêm relações sociais”. Outro exemplo é o fenômeno da sociabilidade, “a forma lúdica de sociação” de que nos fala Georg Simmel. Ou seja, quando os homens se reúnem devido a necessidades ou interesses específicos – sejam reuniões econômicas ou religiosas, entre outras – mas que, como observa Simmel (2006), “para além desses conteúdos específicos, todas essas formas de sociação são acompanhadas por um sentimento e por uma satisfação de estar justamente socializado, pelo valor da formação da sociedade enquanto tal” (Simmel, 2006: 64).

Conciliando esses dois exemplos, pode-se perceber o significado, ou re-significado, do próprio consumo dos bens culturais que esse tipo de abordagem permite, ao voltar-se para os “detalhes” e com isso captar a dinâmica da vida social, onde os indivíduos não só pensam e agem de acordo com uma razão instrumental, mas também sentem, conferem significados distintos aos mais diversos elementos que compõem a sua vida e que lhe dão um sentido próprio. Se os bens materiais são também importantes nas interações humanas para além da sua dimensão econômica, certamente, ao contrário do que afirmaram os frankfurtianos, os bens culturais não são exclusivamente mercadorias, sem qualquer valor cultural. Afinal, eles são o “alimento subjetivo” dos indivíduos, servindo-lhes de referência para constituírem suas identidades, para se reconhecerem ou se estranharem neles, por isso mesmo a escolha sobre aquilo com que vai se “alimentar” não se orienta por uma razão instrumental somente. Assim como também esses bens culturais “alimentam” as relações inter-individuais, incluindo a “forma lúdica de sociação”, a sociabilidade, sobre a qual diz Simmel:

A sociabilidade se poupa dos atritos por meio de uma relação meramente formal com ela. Todavia, quanto mais perfeita for como sociabilidade, mais ela adquire da realidade, também para os homens de nível inferior, um papel simbólico que preenche suas vidas e lhes fornece um significado que o racionalismo superficial busca somente nos conteúdos concretos. Por isso, como não os encontra ali, esse racionalismo sabe apenas desmerecer a sociabilidade como se ela fosse um conjunto vazio. Mas não é desprovido de significado o fato

de, em muitas – talvez em todas – línguas européias, “sociedade” signifique exatamente “convivência sociável” (Simmel, 2006: 65).

Essa convivência sociável parece, em larga medida, marcar o lazer moderno, no qual os indivíduos buscam afirmar suas subjetividades, aproximando-se e distanciando-se uns dos outros; integrando-se a certos grupos e, ao mesmo tempo, distinguindo-se de outros tantos, através do seu gosto – seja esse expresso nas músicas, filmes, roupas, etc. Tudo isso evidencia uma outra concepção sobre a relação indivíduo e sociedade, não mais vistos como dois princípios colocados em exterioridade um em contraposição ao outro, mas como princípios que se relacionam e se articulam um em relação ao outro. Tal como se observa na concepção simmeliana: trata-se do indivíduo na sociedade e da sociedade no indivíduo.

É dentro desse movimento mais amplo, que é possível compreender a categoria “economia criativa” ou “economia da cultura”. Pode-se dizer que a tendência em substituir o termo indústria cultural por esses dois parece apontar para duas preocupações por parte dos adeptos dessas categorias: 1. afastar a dimensão negativa e crítica encerrada no conceito analítico de indústria cultural, tal como desenvolvido pela Escola de Frankfurt; 2. a necessidade de encontrar uma denominação que dê conta de uma série de atividades não contempladas pelo conceito de indústria cultural. Tal como esclarece a consultora em economia criativa para a ONU e especialista convidada do blog Economia da Cultura⁴, Ana Carla Fonseca Reis:

A economia da cultura abrange as indústrias culturais (já partindo da definição de que estas carregam conteúdos potencialmente culturais e concretizam seu valor econômico no mercado). Porém, a economia da cultura certamente não se limita a elas, compreendendo complementarmente atividades que não integram as indústrias culturais, como artesanato, turismo cultural, festas e tradições, patrimônio tangível e intangível e afins.

Portanto, a categoria economia da cultura, ou criativa, parte do princípio que os bens e serviços culturais trazem em si um valor cultural e um valor econômico. Dentro dessa perspectiva, os termos que compõem a expressão – economia e cultura/criatividade – são compreendidos não como duas instâncias que se contradizem, mas como duas esferas que podem ser conciliáveis sem uma anular a outra. Além disso, incorpora uma série de atividades que remetem para a questão da diversidade cultural, isso que vem a ser a tônica da 33^a reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura, realizada em Paris, em 2005.

No documento resultante dessa Conferência, a diversidade cultural é afirmada como uma “característica essencial da humanidade”, que “cria um mundo rico e variado que aumenta a gama de possibilidades e nutre as capacidades e valores humanos”. E, uma vez que a diversidade cultural é, nos termos do documento,

“indispensável para a paz e a segurança no plano local, nacional e internacional”, e é importante para a “plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e outros instrumentos universalmente reconhecidos”, ela é “patrimônio comum a ser valorizado e cultivado em benefício de todos”.

Junto à ênfase para a valorização da diversidade cultural, outros pontos chamam atenção nesse documento. O primeiro trata da relação entre essa diversidade e desenvolvimento sustentável: “A diversidade cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras”, e ainda, quando destaca a

(...) necessidade de incorporar a cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento nacionais e internacionais, bem como da cooperação internacional para o desenvolvimento, e tendo igualmente em conta a Declaração do Milênio das Nações Unidas (2000), com sua ênfase na erradicação da pobreza.

O segundo ponto diz respeito à relação entre economia e cultura, mas observando alguns cuidados necessários nessa mesma relação: “as atividades, bens e serviços culturais possuem dupla natureza, tanto econômica quanto cultural, uma vez que são portadores de identidades, valores e significados, não devendo, portanto, ser tratados como se tivessem valor meramente comercial”. A mesma cautela é assinalada ao se abordar a questão da globalização e os desafios que ela coloca:

Constatando que os processos de globalização, facilitado pela rápida evolução das tecnologias de comunicação e informação, apesar de proporcionarem condições inéditas para que se intensifique a interação entre culturas, constituem também um desafio para a diversidade cultural, especialmente no que diz respeito aos riscos de desequilíbrios entre países ricos e pobres.

De maneira geral, a conciliação, ainda que tensa pois exige cuidados, entre economia e cultura, assim como as tendências possíveis do processo de globalização – em direção à homogeneização cultural, ou ao fortalecimento das identidades nacionais e locais, ou, ainda, à produção de novas identidades híbridas – transparecem no título do documento elaborado nessa Conferência da ONU: “Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade de Expressões Culturais”⁵.

Rosi Marques Machado
Professora da UCAM

Notas

1. Artigo apresentado originalmente como comunicação no IV Encontro Nacional de Estudos do Consumo (IV ENEC), realizado em setembro de 2007 no Rio de Janeiro, e promovido pelo CPDA/UFRRJ, UFF e CAEPM/ESPM.
2. Em geral, quando se fala de uma primeira geração da Escola de Frankfurt, os autores que vêm à mente, de forma quase imediata, são: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin. Entretanto, como é observado por muitos especialistas na abordagem frankfurtiana – Martin Jay, Axel Honeth, Sérgio Paulo Rouanet, Bárbara Freitag, entre outros –, Benjamin não fez parte do núcleo de pensadores que compunham a Escola de Frankfurt, sendo antes uma figura periférica ao grupo e, ao mesmo tempo, inserindo-se em uma diversidade de outros tantos. Dessa forma, apesar da importância da análise de Benjamin para os estudos sobre cultura, nesse artigo, deixo-a de lado para me concentrar na perspectiva dos teóricos críticos e na elaboração do conceito de indústria cultural, uma vez que é a refutação ao significado expresso nesse conceito que parece nortear o debate atual sobre a questão cultural.
3. De acordo com Martin Jay, essa avaliação do primeiro diretor do Instituto, Carl Grünberg, sobre o ensino alemão foi proferida no discurso de inauguração do edifício do Instituto em 1924.
4. O blog Economia da Cultura é apresentado como: Oficina Virtual de Economia da Cultura e Diversidade organizada pelo Ministério da Cultura do Brasil e preparatória para o Seminário Internacional da Diversidade Cultural. Maiores informações, ver: <http://economiadacultura.blogspot.com/2007/06/o-centro-historico-de-salvador-economia.html>.
5. Esse documento se encontra na íntegra no blog Economia da Cultura, cujo endereço consta na nota anterior.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. A indústria cultural. In: Cohn, Gabriel. (org.). *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.
- DAWE, Alan. Teorias de ação social. In: Bottomore, Tom e Nisbet, Robert (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens – Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- FREITAG, Bárbara. *Teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: Giddens, Anthony e Turner, Jonathan. (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.
- JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Espanha: Taurus, 1989.
- LEVINE, Donald N. *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARX, Karl. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

RIBEIRO, Renato Janine. A perda do referencial comum da sociedade: koinonia e particularismo. Trabalho apresentado na Conferência Internacional Mídia e Percepção Social. Rio de Janeiro: UCAM, 1998.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar algumas considerações sobre a tendência atual de re-significação do consumo tal como se expressa no debate acerca da produção artístico-cultural no Brasil. No discurso dos profissionais envolvidos com a área cultural – administradores públicos, produtores, gestores, entre outros – torna-se cada vez mais recorrente o uso de expressões como “economia criativa”, “economia da cultura”, ou ainda, “indústria criativa”, em geral, em substituição àquilo que se convencionou chamar de “indústria cultural”. Considerando essa alteração semântica como indicador de mudanças mais amplas, a proposta aqui é refletir, do ponto de vista sociológico, sobre as continuidades e discontinuidades entre o fenômeno social encerrado no conceito analítico de indústria cultural, tal como desenvolvido pela Escola de Frankfurt, e o momento histórico-cultural no qual se afirma a categoria economia criativa, e suas derivações.

Palavras-chave

Indústria cultural; Economia criativa; Indústria criativa; Economia da cultura; Consumo; Sociabilidade.

Abstract

This article aims to present some considerations on the current tendency of the re-signification of consumption as expressed in the debate about the artistic and cultural production in Brazil. In the speech of professionals involved with the cultural area – public administrators, producers, managers, among others – is becoming increasingly recurrent the use of terms such as “creative economy”, “economy of culture”, or “creative industry”, generally to replace what is being called the “culture industry”. Considering this semantic change as an indicator of broader changes, the proposal here is to reflect, from a sociological point of view, on the continuities and discontinuities between the social phenomenon ended in the analytical concept of cultural industries, as developed by the Frankfurt School, and the historical-cultural time in which the creative class category affirms itself, and their derivations.

Key-words

Cultural industries; Creative economy; Creative industry; Economy of culture; Consumption; Sociability.