

## Cultura, cidadania e as massas: Raymond Williams e os intelectuais de Nova York<sup>1</sup>

Daniel G. Williams<sup>2</sup>

*Culture, citizenship and the masses: Raymond Williams and the New York intellectuals*

*Cultura, ciudadanía y masas: Raymond Williams y los intelectuales de Nueva York*

### Resumo

A ascensão da Nova Esquerda na Grã-Bretanha nos anos 50 é vista como algo à parte do seu surgimento nos EUA. Denning observou que “os estudos americanos e os estudos culturais britânicos parecem respostas paralelas ao mundo das comunicações em massa do pós-guerra e ao ‘consumismo’ e ao surgimento de uma nova esquerda”. Este artigo explora esse ponto de vista, analisando o engajamento de Williams com alguns dos principais “Intelectuais de Nova Iorque”, concentrando-se em questões da cultura de massa e cidadania nacional. Explorando temas-chave de Howe e Kazin em suas revisões de *Cultura e Sociedade*, e rastreando correspondências e divergências no pensamento de Williams e Arendt, este artigo abre novos caminhos para a pesquisa na história da esquerda transatlântica.

**Palavras-chave:** *Cultura; Cultura de massa; Estado-nação; Nova Esquerda Britânica; Intelectuais de Nova York.*

1 Tradução: Yasmim Manatta Camardelli. E-mail: yasmimcamardelli@gmail.com

2 Daniel G. Williams é Professor de Literatura Inglesa e Diretor do Centro Richard Burton de Estudos do País de Gales na Universidade Swansea. Autor de *Ethnicity and Cultural Authority: From Arnold to Du Bois* (Edinburgh University Press, 2006), *Black Skin, Blue Books: African Americans and Wales* (University of Wales Press, 2012) and *Wales Unchained: Literature, Politics and Identity in the American Century* (University of Wales Press, 2015). Publicou ainda diversos livros em galês e inglês, incluindo *Slanderous Tongues: Essays on Welsh Poetry in English 1970-2005* (Seren, 2010), e uma coleção dos escritos de Raymond Williams, *Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity* (University of Wales Press, 2003).

## Abstract

The rise of the New Left in 1950s Britain is seen to be a separate development to the emergence of the New Left in the USA. Denning noted that “American studies and British cultural studies seem parallel responses to the world of post-war mass communications and ‘consumerism’ and the emergence of a new left”. This article explores that view by looking at Williams’s engagement with some of the key “New York Intellectuals”, focusing on questions of mass culture and national citizenship. In exploring the key themes by Howe and Kazin in their reviews of *Culture and Society*, and in tracing correspondences and divergences in the thought of Williams and Arendt, the article opens up new avenues for research in the history of the transatlantic Left.

**Keywords:** *Culture; Mass-culture; Nation-state; British New Left; New York Intellectuals.*

## Resumen

El surgimiento de la Nueva Izquierda en Gran Bretaña en la década de 1950 se ve como algo aparte de su surgimiento en los EUA. Denning señaló que “los estudios estadounidenses y los estudios culturales británicos parecen respuestas paralelas al mundo de las comunicaciones de masas de la posguerra y al ‘consumismo’ y al surgimiento de una nueva izquierda”. Aquí exploro ese punto de vista, analizando el compromiso de Williams con algunos de los principales “intelectuales de Nueva York”, enfocando en temas de cultura de masas y ciudadanía nacional. Explorando temas clave de Howe y Kazin en sus revisiones de *Cultura y Sociedad*, y rastreando correspondencias y divergencias en el pensamiento de Williams y Arendt, este artículo abre nuevas vías para la investigación en la historia de la izquierda transatlántica.

**Palabras clave:** *Cultura; Cultura de masas; Estado nacional; Nueva Izquierda Británica; Intelectuales de Nueva York.*

## Introdução

Nós nos encontramos em um momento em que formas populistas de nacionalismo e uma brutal xenofobia ameaçam a ordem liberal, no qual a democracia parece estar na defensiva em toda parte (e a social-democracia ainda mais), os imigrantes e minorias estão em risco, a economia neoliberal é dominante, e, pelo menos em grande parte do Ocidente, a classe trabalhadora se encontra pressionada, mais severamente do que em qualquer outro momento desde a Segunda Guerra Mundial<sup>3</sup>. O que o trabalho de Raymond Williams pode nos dizer sobre esse momento? Uma parte significativa de meus trabalhos sobre Williams tem sido uma tentativa de destacar a importância da origem e identidade galesas em sua vida e obra<sup>4</sup>. Tony Pinkney apontou que, conforme Williams se tornou mais ciente de sua galesidade em seus escritos tardios, ele também se tornou mais internacionalista, definindo a si mesmo em *A Política e as Letras* como um “galês europeu” (PINKNEY, 1991, p. 12; WILLIAMS R, 1979, p. 296). Se as dimensões galesa e europeia do pensamento de Williams estão sendo cada vez mais reconhecidas, não é uma surpresa nos depararmos com Michael Denning argumentando que a crítica culturalista nos Estados Unidos prestou pouca atenção em Williams e que, como resultado, “os estudos americanos e os estudos culturais britânicos parecem respostas paralelas à comunicação de massa e ao ‘consumismo’ do mundo pós-guerra, e à emergência de uma nova esquerda”<sup>5</sup>. Hoje, irei questionar um pouco essa percepção. Pois Williams de fato teve um contato expressivo com a geração de críticos conhecida como “Intelectuais de Nova York”. E espero demonstrar que a natureza e o conteúdo desses diálogos são significativos para os debates contemporâneos e futuros no Brasil.

3 Esse artigo foi ligeiramente inspirado em minha palestra ministrada na Unicamp em 27 de março de 2019 no colóquio intitulado *Por que ler Raymond Williams no século XXI? Crises, dilemas e desafios teórico-práticos na contemporaneidade*. Gostaria de agradecer aos organizadores do evento – Alexandre Henrique Paixão e Anderson Ricardo Trevisan – pelo convite e pela recepção calorosa, a Ugo Rivetti e Carla Baute por estabelecerem e manterem uma conexão com a Swansea University, e aos demais colaboradores pelos debates enriquecedores. Espero ter conseguido reter o mesmo espírito polêmico e controverso nesta adaptação para publicação.

4 Ver, em particular, Williams DG (2015, p. 93-111) e Williams R (2003).

5 No tocante à relação de Williams e o pensamento europeu, ver Denning (2018), Gerke (2019).

## A cultura e as massas

Início minha discussão com a edição de 1951 de *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt (1951). O livro esgotou na *Amazon* em janeiro de 2017, em resposta, podemos presumir, à posse de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos (WILLIAMS Z, 2017). O totalitarismo, argumentou Arendt, se baseou na criação de “uma grande massa de indivíduos desorganizados e desestruturados”:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e sua falta de relações normais... A linguagem do cientificismo profético correspondia às necessidades das massas que haviam perdido o seu lugar no mundo e, agora, estavam preparadas para se reintegrar nas forças eternas e todo-poderosas que, por si, impeliram o homem, nadador no mar da adversidade, para a praia da segurança... A propaganda totalitária aperfeiçoa as técnicas da propaganda de massa, mas não lhe inventava os temas. Estes foram preparados pelos cinquenta anos de imperialismo e desintegração do Estado nacional [...]. (ARENDDT, 2017, p. 415)<sup>6</sup>

Então, a massa é formada a partir da desintegração de unidades e alinhamentos anteriores: classe, império e nação. Essa desintegração das bases da sociedade, a comunidade e o indivíduo se tornaram temas centrais do conjunto de ensaios posterior de Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* (1961).

No outono de 1961, Raymond Williams publicou uma crítica a essa coleção de ensaios no respeitoso jornal americano *The Kenyon Review*. Ele faz “um

---

<sup>6</sup> A tradução foi extraída da edição de 2013 de *Origens do Totalitarismo* (ARENDDT, 2013, p. 446-448) publicada pela Companhia de Bolso, com tradução de Roberto Raposo – nota da tradutora.

tributo mais que ordinário” ao trabalho de Arendt, preocupado, como é, com “o desmantelamento da tradição em nosso tempo e os efeitos decorrentes da perda dessa ponte natural entre passado e futuro” (WILLIAMS R, 1961b, p. 698). As obras de Arendt estimulam uma resposta metafórica de Williams ligeiramente incomum. Ele compara sua forma de argumentação com uma dança em que “virtualmente todos no salão são anunciados de forma brilhante e erudita antes dos movimentos padronizados começarem”. Mas, de vez em quando, um “estranho mascarado” parece perturbar o argumento cuidadosamente padronizado. Em *Entre o Passado e o Futuro*, esse “estranho mascarado”, argumenta Williams, é o conceito de “sociedade de massa”. Williams prossegue citando duas passagens do livro de Arendt. “Sociedade de massa” aparece pela primeira vez no trecho:

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles. (ARENDR, 1961 apud WILLIAMS R, 1961b, p. 699)<sup>7</sup>

Posteriormente, “sociedade de massas” aparece novamente no texto de Arendt, mas usando uma “máscara” um tanto diferente:

A sociedade de massas... sobrevém nitidamente quando “a massa da população se incorpora à sociedade”. E, visto que a sociedade, na acepção de “boa sociedade”, compreendia aquelas parcelas da população que dispu-

<sup>7</sup> A tradução para o português foi extraída da edição de 2009 de *Entre o Passado e o Futuro* publicada pela editora Perspectiva com tradução de Mauro W. Barbosa, p. 126 – nota da tradutora.

nham não somente de dinheiro, mas também de lazer, isto é, de tempo a devotar “à cultura”, a sociedade de massas indica com efeito um novo estado de coisas no qual a massa da população foi a tal ponto liberada do fardo do trabalho fisicamente extenuante que passou a dispor também de lazer de sobra para a “cultura”. (ARENDET, 1961 apud WILLIAMS R, 1961b, p. 699)

Dando especial atenção para a diferente abordagem desses assuntos na Grã-Bretanha, Williams responde a essas passagens da seguinte forma:

Basta apenas nomearmos de forma distinta (mas ainda assim com bastante precisão, dada a generalidade dos processos descritos) a essas duas áreas para nos depararmos com conexões emocionais bastante diferentes. Assim, portanto, o primeiro processo que cria uma sociedade de massas é a perda de uma visão religiosa ou quase-religiosa de mundo, com a implicação de que essa perda cria uma inevitável alienação do mundo. O segundo processo é a expansão da democracia, que de fato tem um tom diferente da ideia de “incorporação das massas” (que é uma espécie de digestão voluntária) mas que, no entanto, é um fato histórico claro...

Quando nós somos acusados de não olhar para os resultados de uma sociedade de massas, e para suas consequências inevitáveis na cultura de massa, não somos perdoados por responder que nos parece que muitos americanos não olham para o capitalismo como algo transitório e substituível em qualquer sentido. Todos nós podemos reconhecer as pressões de uma sociedade particular, todavia, para alguns de nós, parece que muitos pensadores americanos brilhantes se encontram praticamente hipnotizados por certos conceitos que nos parecem racionalizações de tensões sociais que não podem ser facilmente nomeadas. O debate central, sempre, é sobre o conceito de “sociedade de massa”, que parece agora estar tão assimilado, que os argumentos começam

a partir dele ao invés de passarem por ele. O diálogo crucial, a meu ver, começará a partir desse ponto, mas não pode começar enquanto os processos da sociedade americana forem tomados, de forma consciente ou inconsciente, como processos universais. (WILLIAMS R, 1961b, p. 700)

O “nós” da citação anterior são os intelectuais da Grã-Bretanha. Williams sempre esteve atento às maneiras pelas quais as culturas dominantes poderiam projetar suas próprias particularidades como universais. (Eu argumentaria que essa é, certamente, uma das áreas de seu trabalho em que o pertencimento a uma minoria galesa dentro do estado Britânico tem um papel decisivo). Evidentemente, não é surpresa que Williams tenha respondido desse modo crítico, já que, em 1958, em seu renomado livro *Cultura e Sociedade*, um de seus principais e mais influentes argumentos foi que:

Na verdade, não existem massas; há apenas maneiras de ver as pessoas como massas. Em uma sociedade industrial urbana há muitas oportunidades para tais maneiras de ver. A questão não é reiterar as condições objetivas e sim considerar, pessoal e coletivamente, o que essas maneiras de ver fizeram com o nosso pensamento. (WILLIAMS R, 1982, p. 300)<sup>8</sup>

“Não existem massas”. Quer concordemos ou não, essa declaração continua sendo significativa enquanto a esquerda continua tentando dar sentido ao Brexit na Grã-Bretanha, a Trump nos EUA, e a Bolsonaro no Brasil<sup>9</sup>. Não há evidência de que Arendt tenha lido *Cultura e Sociedade*, contudo, ela de fato escreveu para Raymond Williams para agradecer por sua análise. Escrevendo para Cambridge, Inglaterra, de Nova York, ela disse:

Quão reconfortante é ver que alguém percebeu meu uso ilegítimo de “sociedade de massa” – “sem referência e

8 A tradução para o português foi extraída da edição de 2011 de *Cultura e Sociedade* publicada pela Editora Vozes, com tradução de Vera Joscelyne, p. 325 – nota da tradutora.

9 Conferir, por exemplo, Sparrow (2016).

apenas com breves apresentações”. Eu já tinha feito isso antes, com a consciência pesada, mas ninguém nunca me pegou antes. A razão pela qual o fiz é bem simples. Obviamente, a palavra indica um fenômeno muito real, e meu problema é que eu não o entendo realmente e, portanto, não consigo acomodá-lo nos meus padrões. Eu não sei o que fazer com ele, embora possa ver algumas de suas manifestações ao meu redor. (ARENDR, 1962)

Arendt realmente já havia “feito isso antes”, porque, como o primeiro excerto citado sugeriu, alguns dos argumentos centrais em *Origens do Totalitarismo* dependem do desenvolvimento e da existência “das massas”.

O uso que Arendt faz das “massas”, e seu interesse pelo fenômeno, conecta-a à geração de intelectuais conhecidos como Intelectuais de Nova York, reunidos em torno da revista *Partisan Review*. Eles eram definidos pela rejeição ao stalinismo e por uma tentativa, pelo menos nos anos de 1930 e 1940, de desenvolver formas libertárias e democráticas de socialismo; adotaram o modernismo nas artes e escolheram ensaios, críticas e debates como seus meios preferidos de intervenção cultural. Muitos eram filhos de judeus imigrantes da Europa Oriental, mas tenderam a minimizar sua particularidade cultural em nome de um humanismo universal socialista ou liberal (WALD, 1987). Em relação a minha discussão sobre a conceituação “das massas”, existem duas críticas feitas pelos Intelectuais de Nova York a *Cultura e Sociedade* que merecem atenção especial.

A primeira é do crítico Irving Howe, que também se correspondeu com Williams no começo dos anos de 1960, inclusive convidando-o para ensinar na *Brandeis University* por um ano. Howe, nascido Irving Horesntein em 1920, era filho de imigrantes que administravam uma mercearia que faliu durante a Grande Depressão. Crítico afiado, Howe trouxe elementos do discurso socialista para círculos literários e acadêmicos americanos durante a Guerra Fria, dando mostras, conforme Alan Wald argumenta, de seus recursos intelectuais

e força de caráter consideráveis (WALD, 1987, p. 321). Em uma resenha de *Cultura e Sociedade* publicada em *The New Republic*, em 1959, Howe argumentou que Williams havia falhado em reconhecer “toda potência propulsora do ethos autoritário”, e, como resultado, sua perspectiva das comunidades da classe trabalhadora como uma fonte alternativa aos valores do individualismo capitalista também não foi convincente. Howe detectou,

um exagero sentimental do valor de sobrevivência do estilo de vida da classe trabalhadora britânica. Meu palpite é que o sentimento caloroso desses escritores como Sr. Williams e outros intelectuais britânicos não é resultado apenas de uma apreciação autêntica, mas também um sinal de desespero, um sinal de seu desconforto em entrar na sociedade de massa. (HOWE, 1959, p. 19)

Alfred Kazin, companheiro de Howe, e, também, intelectual de Nova York, fez uma crítica similar:

[*Cultura e Sociedade*] tem uma limitação óbvia para um leitor americano. O Sr. Williams, como ele mesmo explica, vem da classe trabalhadora, teve uma bolsa de estudos em Cambridge e, em suas circunstâncias pessoais e visão geral, é inteiramente típico da primeira geração de intelectuais britânicos que, tendo sido educados às custas do Estado, nunca se sentiram parte do Establishment ou mesmo da classe média comercial normal, e têm um apego profundo e quase místico à classe trabalhadora enquanto comunidade. Esse sentimento em relação à comunidade, à tradição, aos usos locais e hábitos estabelecidos... vale muito mais nas fileiras do socialismo britânico do que o antagonismo de classe marxista. (KAZIN, 1959, p. 43)

Menos engajado politicamente que Irving Howe, Alfred Kazin é uma figura similar. Nascido em 1915, em uma família de imigrantes judeus e pobres em Nova York, seu fascínio pela literatura americana o diferenciava do grupo

mais eurocêntrico da *Partisan Review* e seu estudo de 1941 sobre a prosa americana, *On Native Ground*, ainda é um texto seminal. Kazin podia ver a legitimidade da rejeição de Williams à ideia de cultura de massa, observando, em afinidade com o argumento de Williams, que

se o termo “cultura de massa” significa alguma coisa, é a crescente oportunidade social sem a qual tantos intelectuais americanos teriam permanecido nas “massas” [...] o trabalho do Sr. Williams é importante, muitas vezes brilhante, e uma mudança saudável do medo cansativo que agora é tão comum entre os intelectuais de nossa sociedade em expansão. (KAZIN, 1959, p. 43)

Vale a pena lembrar que Kazin e Howe foram, junto com Lionel Trilling, a primeira geração a romper com, nas palavras de Cornel West, “o discurso crítico antisemita e patriarcal das excludentes instituições da cultura americana”, iniciando assim “a lenta, mas certa, destruição da hegemonia e homogeneidade cultural masculina do WASP” (WEST, 1993, p. 11)<sup>10</sup>. Kazin resumiu o argumento de Raymond Williams, em *Cultura e Sociedade*, da seguinte forma: “o que interessa ao Sr. Williams é uma cultura nacional para a qual todas as classes possam contribuir. Ele não deseja revolucionar a sociedade, mas sim ver as ‘massas’ se integrando mais e mais na cultura comum” (KAZIN, 1959, p. 43).

Apesar de concordar com esse argumento, Kazin concluiu que

É suficientemente fácil para um inglês fazer uma identificação entre sua sociedade e os valores tradicionais – que em última análise, são compartilhados por todas as classes. Mas é menos provável que um americano, que construiu sua nação em vez de herdá-la, consiga fazer uma identificação entre todos os seus valores e sua própria sociedade. (KAZIN, 1959, p. 44)

10 WASP: white, anglo-saxon and protestant (*branco, anglo-saxão e protestante*) – nota da tradutora.

Irving Howe resumiu o argumento de Williams de forma bastante diferente; contudo, assim como Kazin, ele não estava convencido da relevância que o argumento poderia ter para os Estados Unidos:

Ele conclui seu livro fazendo um apelo por uma “cultura comum” baseada em uma comunidade socialista democrática na qual a manipulação e a vulgaridade de nossa “cultura de massa” atual seriam erradicadas e os altos-padrões da “cultura minoritária” tradicional se tornariam uma propriedade comum. Compartilho com ele o sentimento de que, pelo menos por enquanto, a “cultura das minorias” parece ter chegado a um ponto de exaustão e de que a perspectiva político-cultural que ele delineia é a única solução humana possível para os problemas do século XX. Mas não compartilho seu otimismo e sua aparente disposição em descartar aquilo que temos de fato e a que nos apegamos, em nome do que desejamos, mas ainda não temos. Parece-me que ele adota uma atitude muito desdenhosa em relação à “cultura da minoria” – pois lembre-se, até agora não temos nada mais – e falha em reconhecer a real natureza das dificuldades que devem ser enfrentadas agora por aqueles que desejam uma “cultura comum” democrática. (HOWE, 1959, p. 19)

Howe claramente não atribui nenhum sentido étnico a “cultura minoritária”, como, por exemplo, falantes de galês no Reino Unido ou falantes de iídiche nos EUA. “Cultura da minoria” aqui designa a definição “mais modernista” de cultura enquanto herança e dever de uma elite, conforme foi debatido de forma mais influente por T. S. Eliot (ELIOT, 1948)<sup>11</sup>. Na leitura de Howe, Raymond Williams está argumentando que “os altos-padrões da ‘cultura minoritária’ tradicional se tornariam uma propriedade comum”, ou seja, que a “cultura da minoria” iria se libertar de seu confinamento nas mãos de uma elite e se tornaria propriedade comum de todos os cidadãos dentro de uma

---

<sup>11</sup> Sobre Eliot e Williams, ver Davies (2018).

sociedade democrática. A leitura de Alfred Kazin é diferente, acreditando que Williams “quer ver ‘as massas’ participando mais e mais na cultura comum”.

A concepção de Howe parece próxima do paternalismo liberal – uma posição compartilhada por “homens de letras” vitorianos do tipo de Matthew Arnold, segundo a qual uma sociedade democrática depende de uma disseminação mais ampla do “melhor que foi pensado e dito” (ARNOLD, 1965, p. 233)<sup>12</sup>. A leitura de Kazin, me parece, está mais próxima ao que Williams está realmente argumentando. Pois, implica em uma re-definição da própria “cultura” a partir da participação ativa de grupos que até então haviam sido excluídos da esfera “cultural”. Mas a imagem das massas “invadindo” a cultura comum também me parece errada – ao menos de acordo com a ideia bastante explícita de Williams, de que “não existem massas”. A posição real de Williams foi resumida em seu ensaio *Cultura é algo comum* (1958), uma sinopse dos argumentos centrais de *Cultura e Sociedade*:

Não deveríamos buscar propagar uma cultura pronta para a massa ignara. Devemos aceitar, com franqueza, que se propagarmos nossa cultura, nós a estaremos modificando: parte do que oferecemos será rejeitado, outra será objeto de crítica radical. E é assim que deve ser, pois nossas artes, agora, não estão em condições de continuar incontestadas até a eternidade. (WILLIAMS R, 1989, p. 16)<sup>13</sup>

O crescimento e a expansão da cultura envolvem algo mais do que o acesso à alta cultura, ou um convite paternalista para se juntar ao clube da alta cultura. Para Williams, o modo de vida da classe trabalhadora abrigava noções de interdependência, comunidade e fraternidade que desafiavam o individualismo burguês e o egoísmo aristocrático. A visão de Williams, então, não parte de uma pré-concepção da cultura gotejando (*trickled down*) de cima

12 Veja Williams DG (2006).

13 Esse trecho para o português foi extraído da edição de 2014 do livro *Recursos da Esperança*, publicado pela Editora Unesp, com tradução de Maria Elisa Cevasco, p. 24 – nota da tradutora.

para baixo (para usar uma metáfora econômica comum), nem da inclusão dos grupos excluídos no que W. E. B. Du Bois descreveu como sendo “o reino da cultura” (DU BOIS, 1986, p. 365). Para Williams, os verbos-chave são “crescer” e “expandir”, um esforço em comum de participação cultural e redefinição.

As implicações humanistas e gradualistas do prognóstico social de Raymond Williams, de que a criação de uma cultura comum levaria as relações de propriedade e poder do capitalismo a se dissolverem num processo de crescimento mútuo, têm sido amplamente criticadas. Mas podemos perceber que a originalidade do pensamento de Williams, em meados dos anos 1950, se reflete no fato de que ambos, Kazin e Howe, ao apresentar suas posições, ainda estão presos à tradição de “cultura” e “sociedade” com a qual Williams estava tentando romper. Kazin estava errado, Williams desejava, sim, revolucionar a sociedade, mas não por uma irrupção repentina de barricadas, e sim por uma longa revolução encabeçada por uma expansão democrática e social. O que ele identificou como a longa revolução, observa Stefan Collini, “foi um registro do crescimento real, de uma liberação do potencial humano, e não de uma diluição de padrões” (COLLINI, 2016, p. 122). “Tudo que eu entendo da história dessa longa revolução me leva a acreditar que nós ainda estamos em seus estágios iniciais”<sup>14</sup>. Era importante, conforme reforça Collini, dizer isso na Grã-Bretanha de 1958. E ainda é importante dizê-lo em 2019, talvez, especialmente, em uma nação do Sul global como o Brasil, onde podemos dar a essa frase uma aplicação internacional (COLLINI, 2016, p. 122).

Até onde tenho conhecimento, Williams não respondeu diretamente a essas críticas, mas espero que possamos continuar a discussão tomando sua revisão do livro de Hannah Arendt em 1961, com a qual comecei, como uma defesa de seu argumento em relação às massas.

---

<sup>14</sup> A citação foi extraída de Smith (2008, p. 473) e pertence a uma conclusão não publicada de Raymond Williams, *The Long Revolution* (1961).

## Cultura e Cidadania

Se a divergência de Williams com os Intelectuais de Nova York a respeito da questão das “massas” está relacionada à sua definição de “cultura” e – conforme espero ter evidenciado – nos permite apreciar a singularidade de seu posicionamento em *Cultura e Sociedade*, o debate sobre “as massas” também se relaciona com a ideia de cidadania. O objetivo último do totalitarismo, apontou Arendt, era fazer seres humanos supérfluos.

O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação na própria natureza humana... esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. (ARENDDT, 2017, p. 601-602)<sup>15</sup>

O homem supérfluo, para Arendt, perde seu status político. Esse é o ponto em que os direitos inatos e inalienáveis do homem deveriam entrar em cena, mas parece que um homem que não é nada além de homem perde as qualidades que deveriam tornar possível que ele fosse reconhecido como um igual pelos seus iguais.

Em seu memorável capítulo *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, Arendt distinguiu entre os direitos humanos universais, pré-políticos, possuídos por todo ser humano “como tal”, e os direitos políticos específicos que alguém pode adquirir ao se tornar um cidadão político de uma determinada nação. Nascida em uma tradicional família judaica em Hanover, Arendt presenciou a ascensão do nazismo. Foi privada de sua condição de cidadã em 1937 e, tendo ficado presa por um curto período pela Gestapo, fugiu da Alemanha para a Tchecoslováquia, e em seguida para a Suíça, antes de se refugiar em Paris. Quando a Alemanha invadiu a França, em 1940, ela foi presa

<sup>15</sup> A tradução para português foi extraída da edição de 2013 de *Origens do Totalitarismo* (ARENDDT, 2013, p. 608-609).

pelos franceses como uma estrangeira. Em 1941, ela fugiu, via Portugal, para os Estados Unidos, onde permaneceu até o fim de sua vida (BERNSTEIN, 2018, p. 1-8). Arendt já tinha visto seus direitos humanos serem negados em 1940, no exato momento em que perdeu sua cidadania alemã, e foi reduzida ao *status* de ser humano “em geral” e, portanto, em maior necessidade da proteção daqueles “direitos humanos universais” que pertencem aos indivíduos independentemente da cidadania. Mas, privados da identidade sócio-política particular que a cidadania representa, os judeus da Europa descobriram em 1940 que eles não eram mais, em absoluto, reconhecidos como humanos. “O mundo”, observou Arendt em uma sentença arrepiante, “não encontrou nada sagrado na nudez abstrata de ser humano” (ARENDR, 2017, p. 392).

Para Arendt, a perda da cidadania é a perda do “direito de ter direitos”, resultando em uma “morte política”. Aqueles que estão nessa condição, conforme aponta Nancy Fraser, em sua discussão sobre Hannah Arendt, até “podem se tornar objetos de caridade ou benevolência”, mas não podem fazer reivindicações de “primeira ordem” como cidadãos; “tornam-se não-cidadãos em relação à justiça” (FRASER, 2005, p. 77)<sup>16</sup>. A conclusão a que Arendt chega é que os “direitos humanos” universais só podem encontrar expressão dentro de formas particulares de cidadania nacional. Não existe um conceito utilizável de natureza humana que possa ser acessado independentemente de comunidades particulares. “O conceito de direitos humanos”, afirma ela, “pode voltar a ser significativo apenas se for redefinido para significar o direito à própria condição humana, que depende do pertencimento a alguma comunidade humana” (ARENDR, 1951, p. 439)<sup>17</sup>.

O foco de Arendt é o governo, o Estado; as estruturas que asseguram, de cima, que os indivíduos tenham o direito de ter direitos. Para Raymond Williams, por outro lado, era

---

<sup>16</sup> “Morte política” é um termo usado por Fraser.

<sup>17</sup> Esta passagem foi retirada da primeira edição do livro, tendo sido suprimida das edições posteriores.

um sério mal-entendido [...] supor que problemas da identidade social são resolvidos por definições formais (meramente legais) [...] Reduzir a identidade social às definições legais formais, no nível do Estado, é conspirar nas superficialidades alienadas da “nação”, que são os termos funcionais limitados da classe dominante moderna. (WILLIAMS R, 1983, p. 195)

Em todo o capítulo *A Cultura das Nações*, de seu livro *Towards 2000*, a estrutura política “artificial” do Estado-nação é contrastada com uma forma alternativa de identidade descrita de modo variado como “profundamente arraigada”, “estabelecida”, “real” e “residual”. A tendência a adotar as formas legais de cidadania nacional é vista como fruto de uma classe intelectual “móvel” e “isolada”. Francis Mulhern achou que a distinção entre “comunidades naturais” e “ordem artificial” do Estado-nação, proposta por Williams, “perturbou” o “equilíbrio de sua análise do racismo na Grã-Bretanha”, e foi essa dimensão de *Towards 2000* que levou o crítico negro britânico Paul Gilroy a argumentar que a concepção de Williams de pertencimento nacional era essencialista e difícil de diferenciar do racismo declarado de Enoch Powell (GILROY, 1987, p. 49-50; MULHERN, 1998, p. 112). O crítico afro-americano Henry Louis Gates observou que, cerca de 25 anos depois da publicação de *Cultura e Sociedade*,

As pessoas começaram a questionar a adesão de Williams à ideia de uma “cultura comum”, de enraizamento histórico do trabalhador inglês, à valorização de “identidades formadas através de longa experiência e relações sociais realmente estáveis” [...] Escrevendo em 1983, por exemplo, Williams utilizou uma concepção aparentemente organicista da cultura baseada na continuidade etno-territorial: “A real história dos povos dessas ilhas [...] remonta [...] à notável sociedade dos pastores e fazendeiros neolíticos, e ainda mais distante, aos povos caçadores que não simplesmente desapareceram, e também estão entre os nossos ancestrais”. Mas se esta é a “história real”, segue-se que alguns de nós – aqueles

que não estão incluídos no uso do pronome possessivo em “nossos ancestrais” – não devem ser “pessoas reais” da Grã-Bretanha. A passagem retoma os mitos anglo-saxônicos de linhagem que servem para reforçar uma ideologia excludente e imperialista de “inglesidade” (Lembre-se, este é um país em que, nos anos 1950, Winston Churchill pôde sugerir a Harold Macmillan que, se o Partido Conservador quisesse ganhar eleições, deveria adotar o slogan “Mantenha a Inglaterra Branca”). (GATES Jr., 2010, p. 39-40)

Nesses termos, há pouco do que se discordar aqui. O próprio Williams começou a questionar seu compromisso inicial com a ideia de uma “cultura comum”, e frases como a história “real” parecem, de fato, sugerir uma concepção etno-territorial de identidade. Mas, como uma declaração a respeito da posição de Williams, a análise é, na verdade, profundamente enganosa. O trecho seguinte é um extrato de *Towards 2000*, do qual Gates selecionou suas citações:

O que há de mais intolerável e irreal nas projeções existentes de “Inglaterra” ou “Grã-Bretanha” é a sua ignorância histórica e cultural. “The Yookay”, claro, não é histórico nem cultural; é um jargão de planejamento comercial e militar. Lembro-me de um líder do Partido Trabalhista que, opondo-se à entrada britânica na Comunidade Europeia, afirmou que seria o fim de “mil anos de história”. Por que mil?, eu me perguntei. A única data significativa por esse cálculo seria por volta de 1066, quando um francês normando substituiu uma monarquia nórdica-saxônica. E quanto aos anglos? Isso seria cerca de mil e quinhentos anos. E os britânicos? Cerca de dois mil e quinhentos. Mas a história real dos povos dessas ilhas remonta a um passado muito mais distante: devemos voltar a pelo menos seis mil anos atrás, para a notável sociedade dos pastores e fazendeiros neolíticos, ou ainda mais distante, para os povos caçadores que não simplesmente desaparece-

ram, e também estão entre os nossos ancestrais. Assim, o líder de um partido dito popular não conseguiu, na prática, pensar sobre a realidade de seu próprio povo. Ele não conseguiu pensar em sua história, exceto nas formas alienantes de um Estado-nação centralizado. E que ele tenha se utilizado dessas projeções insignificantes como um argumento auto-evidente, opondo-se à tentativa de propor uma identidade europeia mais ampla, deveria ser incompreensível, em todas as reorganizações europeias reais e conhecidas até então, se as realidades culturais e históricas não tivessem sido tão sistematicamente reprimidas por um “patriotismo” funcional, seletivo e dominador. Todos os diversos povos que viveram nesta ilha ainda estão aqui em um sentido físico substancial. O que é, de tempos em tempos, projetado como o “povo da ilha” é, na verdade, fruto de um longo processo de sucessivas conquistas e repressões, mas também de sobreposições sucessivas e integrações relativas. (WILLIAMS R, 1983, p. 193-194)

Penso que é bastante claro que essa passagem de modo algum “retoma os mitos anglo-saxões” de descendência. Ao contrário, todo o ponto do argumento sobre a história real e plural das ilhas britânicas, a sequência interminável de conquistas, repressões e integrações relativas, visa minar, desconstruir e rejeitar os mitos em que as evocações contemporâneas de inglesidade e britanismo se baseiam. Williams não está reforçando as definições dominantes e excludentes de inglesidade, mas atacando-as.

Williams reforça essa percepção no final do capítulo, onde ele, de maneira típica, relaciona a discussão anterior à história galesa e a sua própria experiência galesa:

Acontece que eu cresci em uma antiga área fronteiriça, na fronteira do País de Gales, onde há séculos havia uma luta amarga e invasão e repressão e discriminação, e onde, a vinte milhas de onde eu nasci, havia, naqueles

séculos turbulentos, até quatro idiomas diferentes que eram falados cotidianamente. É com essa história em mente que acredito na formação prática da identidade social – agora isso está bastante evidente – e sei que necessariamente ela precisa ser vivida. Não longe dali estão os vales mineiros galeses, para os quais houve uma imigração massiva e diversa no século XIX, mas que, depois de duas gerações, tornou-se uma das comunidades mais extraordinariamente sólidas e mutuamente leais que registramos. Esses são os verdadeiros fundamentos da esperança. (WILLIAMS R, 1983, p. 196)

Longe de negar que os imigrantes podem compartilhar uma identidade social significativa com a população estabelecida, Williams realmente se volta para a diversidade da experiência galesa como “o verdadeiro fundamento da esperança”. Para Williams, nenhuma estrutura política pode satisfatoriamente preceder ou ser dissociada de uma determinada comunidade cultural. Aceitar a cidadania não é ir além da cultura. Nenhum conceito utilizável de cidadania pode ser acessado independentemente de comunidades particulares.

### *Conclusão: Burke*

Minha discussão sobre “o direito de ter direitos” de Hannah Arendt terminou com a afirmação de que não existe um conceito utilizável de natureza humana que possa ser acessado independentemente de comunidades particulares. Da mesma forma, vou terminar minha discussão sobre Raymond Williams alegando que nenhum conceito utilizável de cidadania pode ser acessado independentemente de culturas e comunidades particulares.

Parece que acabei no mesmo lugar, apesar do foco de Arendt ser o Estado e as estruturas políticas e o foco de Williams ser a cultura. Sua discordância em relação às massas se resume a uma diferença de perspectiva, uma diferença que também se manifesta em suas discussões sobre a questão nacional.

Arendt olha de cima. Sua preocupação primária é o Estado. Williams olha de baixo. Sua preocupação primária é a cultura. No entanto, os dois, em última instância, sugerem que um mundo tolerante é um mundo de muitos cidadãos e diversas cidadanias, e que os sonhos de ordens globais universalistas tenderam a dar sustentação a regimes totalitários. Uma das razões pelas quais eles acabam no mesmo lugar, no entanto, é que eles partem do mesmo lugar.

A célebre seção sobre o *Direito de ter Direitos*, em *As Origens do Totalitarismo*, começa com uma discussão sobre o crítico irlandês da Revolução Francesa, Edmund Burke. Burke é frequentemente visto como uma figura fundamental para o pensamento conservador na Grã-Bretanha. No entanto, há também um outro Burke. O Burke que criticou o Estado colonial moderno, que fez campanha contra a administração britânica na Índia, que liderou oito anos de processo contra Warren Hastings, o governador de Bengala e chefe da companhia *East India Trading*. Um Burke que descreveu a violência, tanto material como cultural, que o colonialismo infligiu aos povos sujeitados a ele. Burke, o crítico reacionário do universalismo iluminista e da Revolução Francesa, é também um pai do relativismo cultural e do anticolonialismo (GATES Jr., 2010, p. 28-32). Sua ênfase em culturas e tradições particulares, em oposição ao discurso universalista dos “direitos do homem”, faz dele uma importante inspiração para Arendt, como a citação seguinte sugere:

Esses fatos e reflexões constituem o que parece uma confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa. Parecem dar alento à sua afirmação de que os direitos do homem eram uma “abstração”, que seria muito mais sensato que confiar na “herança vinculada” dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, e afirmar que os seus direitos são “os direitos de um inglês” e não os direitos inalienáveis do homem. De acordo com Burke, os direitos de que desfrutamos emanam “de dentro da nação”, de modo que nem

a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de “raça humana” de Robespierre, “a soberania da terra”, são necessários como fonte da lei. A solidez pragmática do conceito de Burke parece estar, sem qualquer dúvida, à luz de nossas múltiplas experiências. (ARENDDT, 2017, p. 391-392)<sup>18</sup>

Voltando-nos para Williams, *Cultura e Sociedade* começa com Edmund Burke. Para Williams, Burke inaugura a tradição de pensar a cultura como meio de criticar a sociedade industrial, mas ele também elabora uma definição significativa de pertencimento nacional:

[Burke] preparou uma posição na mente inglesa a partir da qual a marcha do industrialismo e do liberalismo deveria ser continuamente atacada. Burke estabeleceu a ideia do Estado como o agente necessário da perfeição humana e em termos dessa ideia o individualismo agressivo do século XIX teria de ser condenado. Além disso, ele estabeleceu a ideia daquilo que foi chamado de uma “sociedade orgânica” em que a ênfase é na inter-relação e continuidade das atividades humanas e não na separação em esferas de interesse, cada uma governada por suas próprias leis.

“Uma nação não é apenas uma ideia de extensão local e agregação individual momentânea; ela é uma ideia de continuidade, que se estende no tempo, bem assim como em números e no espaço. E essa é uma escolha não de um dia, ou de um grupo de pessoas, não é uma escolha leviana e feita com pressa. É uma escolha deliberada das épocas e das gerações; é uma constituição feita por aquilo que é dez mil vezes melhor que a escolha, é feita pelas circunstâncias, ocasiões, humores, disposições e hábitos morais, civis e sociais do povo, que se revelam apenas em um longo espaço de tempo”<sup>19</sup>.

18 A tradução para o português foi extraída da edição de 2017 de *Origens do Totalitarismo* (ARENDDT, 2017a, p. 407-408) – nota da tradutora.

19 Burke, 1782 apud Williams (1982, p. 11).

Imediatamente após Burke, esse complexo que ele descreve seria chamado de “espírito da nação”; no final do século XIX, já estaria sendo chamado de uma “cultura” nacional. O exame da influência e do desenvolvimento dessas ideias pertence a meus capítulos posteriores. (WILLIAMS R, 1982, p. 11)<sup>20</sup>

Mas, na verdade, “essas ideias”, pelo menos no que diz respeito à “nação”, que parece ser o tema dos pensamentos de Burke, não são retomadas nos capítulos posteriores de Williams. Elas também não são abordadas em *The Long Revolution*, a sequência de 1961 de *Cultura e Sociedade*. De fato, enquanto a ideia de nacionalidade é uma preocupação explícita dos romances e ensaios sobre Gales e galesidade que Williams começou a escrever no início dos anos 1970, foi somente em *Towards 2000*, de 1983, que ele se engajou com a identidade nacional de forma extensa e teórica.

Tanto para Williams como para Arendt, a forma que a humanidade comum tomaria não era um universalismo globalmente individualista, mas seria baseada na reivindicação universalizante de que todo indivíduo é inseparável de sua particularidade local. A humanidade deve ser desenvolvida dentro das comunidades locais como parte de um valor compartilhado, comum a todas as comunidades locais e particulares, a fim de garantir universalmente um “direito de ter direitos” humanos. Este modelo, como notou Mark Greif, parece exigir alguma garantia supranacional, planetária ou em nível de espécie, algum tipo de lei maior, de governo mundial, para garantir que todas as comunidades cumpram suas responsabilidades éticas e morais (GREIF, 2015, p. 94). “Politicamente”, afirmou Arendt, “antes de redigir a constituição de um novo corpo político, teríamos que criar – não apenas descobrir – uma nova fundação para a comunidade humana como tal” (ARENDR, 1951, p. 434). Em resposta a “formas políticas que agora limitam, subordinam e destroem as pessoas”, afirmou Williams, “devemos começar de novo, coletivamente, a construir novas formas políticas” (WILLIAMS R, 1983, p. 199). Seus prognós-

20 A tradução para o português foi extraída da edição de 2011 de *Cultura e Sociedade* (WILLIAMS, 2011, p. 33) – nota da tradutora e interpolação do autor.

ticos similares talvez soem completamente utópicos hoje em dia. Mas, talvez, o que eles estejam nos oferecendo de fato seja uma possível direção para os nossos esforços intelectuais e ensino futuros.

### Referências

ARENDR, Hannah. [Correspondência]. To: Raymond Williams. Swansea-UK: [s. n], April 11, 1962. (Richard Burton Archives, WWE/2/1/16/7).

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. London: Penguin, 2017.

ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1951.

ARNOLD, Matthew. Preface to Culture and Anarchy (1869). In: SUPER, R. H. (Ed.). *Collected Prose Writings V*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965. p. III-LX.

BERNSTEIN, Richard J. *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge: Polity Press, 2018.

COLLINI, Stefan. *Common Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

DAVIES, Clare. *Tragedy, Ethnicity and the idea of the intellectual in the work of T. S. Eliot, Raymond Williams and Cornel West*. 2018. Thesis (Ph. D. in Welsh Writing in English) – Swansea University, Swansea-UK, 2018.

DENNING, Michael. A New Form of Practical Criticism. Interview granted to Phil O'Brien, The Raymond Williams Society (Blog), 2018. Disponível em: <<https://raymondwilliams.co.uk/2018/03/02/an-interview-with-michael-denning/>>. Acesso em: 28 jun. 2020.

DU BOIS, William Edward Burghardt “W. E. B.”. *The Souls of Black Folk* (1903). In: DU BOIS, William Edward Burghardt. *Writings*. New York: Library of America, 1986. p. 357-548.

ELIOT, Thomas Stearns “T. S”. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber, 1948.

FRASER, Nancy. Reframing Justice in a Globalising World. *New Left Review II*, London, v. 36, p. 69-88, nov./dec. 2005.

GATES Jr., Henry Louis. *Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora*. New York: Basic Books, 2010.

GERKE, Daniel. *Raymond Williams and European Marxism: Lukacs, Sartre, Gramsci*. 2019. Thesis (Ph. D. in Arts and Humanities) – Swansea University, Swansea-UK, 2019.

GILROY, Paul. *There Ain’t No Black in the Union Jack*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

GREIF, Mark. *The Age of the Crisis of Man: Thought and Fiction in America 1933-1973*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

HOWE, Irving. On Ideas of Culture. *The New Republic*, New York, p. 17-19, Feb. 1959.

KAZIN, Alfred. What’s wrong with Culture? *The Reporter*, Vacaville, p. 43-47, July 1959.

MULHERN, Francis. *The Present Lasts a Long Time*. Cork: Cork University Press, 1998.

PINKNEY, Tony. *Raymond Williams*. Bridgend: Seren, 1991.

SMITH, Dai. *Raymond Williams: A Warrior’s Tale*. Cardigan: Parthian, 2008.

SPARROW, Jeff. Brexit and the new hostility to participatory democracy. *Overlord*, Prescott, Arizona, Jun. 26, 2016. Disponível em: <[https://overland.org.au/2016/06/brexit-and-the-new-hostility-to-participatory-democracy/?utm\\_campaign=](https://overland.org.au/2016/06/brexit-and-the-new-hostility-to-participatory-democracy/?utm_campaign=)

shareaholic&utm\_medium=facebook&utm\_source=socialnetwork&fbclid=IwAR2FfWvP-wZhvndNR-StDplmw04E5InJGoLBdkfky4HEPwVi8TffHi0oSDKE>. Acesso em: 30 abr. 2020.

SWANSEA UNIVERSITY (United Kingdom). ARQUIVES HUB: Raymond Williams Collection/Richard Burton Archives. Swansea-UK, 2020. Disponível em: <<https://archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/bcb0f9ef-f287-3e6a-a544-f2bb2c277f73>>. Acesso em: 30 abr. 2020.

WALD, Alan M. *The New York Intellectuals*. London: University of Chapel Hill Press, 1987.

WEST, Cornel. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. London: Routledge, 1993.

WILLIAMS, Daniel G. *Ethnicity and Cultural Authority: From Arnold to Du Bois*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WILLIAMS, Daniel G. To Know the divisions: the identity of Raymond Williams. In: WILLIAMS, Daniel G. *Wales Unchained: Literature, Politics and Identity in the American Century*. Cardiff: University of Wales Press, 2015. p. 93-111.

WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society* (1958). London: Hogarth, 1982.

WILLIAMS, Raymond. Culture is Ordinary (1958). In: WILLIAMS, Raymond. *Resources of Hope*. London: Verso, 1989. p. 3-18.

WILLIAMS, Raymond. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: Verso, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus, 1961a.

WILLIAMS, Raymond. Thoughts on a Masked Stranger. *The Kenyon Review*, Gambier, Ohio, v. 23, n. 4, p. 698-702, Autumn 1961b.

WILLIAMS, Raymond. *Towards 2000*. London: Chatto and Windus, 1983.

WILLIAMS, Raymond. *Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity*. Ed. Daniel Williams. Cardiff: University of Wales Press, 2003.

WILLIAMS, Zoe. Totalitarianism in the Age of Trump. *The Guardian*, Feb. 1, 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/01/totalitarianism-in-age-donald-trump-lessons-from-hannah-arendt-protests>>. Acesso em: 30 abr. 2020.

Recebido em: 16 de março de 2020

Aprovado em: 01 de abril de 2020