



**A Cultura Contemporânea, a Arte e a Formação em Adorno**

*Contemporary culture, Art and Formation in Adorno*

Estelamaris Brant Scarel  
**Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUV-GO)**  
Goiânia – Brasil

**Resumo**

A presente reflexão, fundamentada no método dialético frankfurtiano, põe em relevo algumas contradições existentes na cultura contemporânea, oriundas, em especial, dos processos de dominação decorrentes da Indústria Cultural, que, ao destronar a arte, acarretou profundas implicações para os trabalhos formativos na atualidade. Com base nesses pressupostos, o texto objetiva, primeiramente, trazer à tona os principais desafios postos pela Indústria Cultural aos conteúdos formativos, em segundo e derradeiramente, apreender o sentido da arte e, também, da formação na perspectiva adorniana, a fim de, a partir disso, apontar as condições de possibilidade do estabelecimento do confronto a tal estado barbarizante, por intermédio da *Dialética Negativa* de Adorno (2009).

**Palavras-chave:** Cultura; Arte; Formação.

**Abstract**

This reflection, grounded in the Frankfurtian dialectical method, highlights certain contradictions inherent in contemporary culture, particularly those stemming from the processes of domination brought about by the Culture Industry. By dethroning art, the Culture Industry has led to profound implications for formative work in the present day. Based on these premises, the text aims, first, to bring to light the main challenges posed by the Culture Industry to formative content, and second — and ultimately — to grasp the meaning of art and of formation from an Adornian perspective. From this standpoint, it seeks to indicate the conditions of possibility for confronting such a barbarizing state through Adorno's *Negative Dialectics* (2009).

**Keywords:** Culture; Art; Formation.

Hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas.

(Adorno, 1993, p. 64)

## **Introdução**

As análises realizadas por Adorno e Horkheimer (1985) sobre os impactos causados pela Indústria Cultural ao contexto estadunidense do tempo destes intelectuais, isto é, em 1947, evidenciam que a perspectiva ideológica<sup>1</sup> nela subjacente tinha uma influência muito maior sobre os indivíduos<sup>2</sup> do que estes frankfurtianos<sup>3</sup> haviam imaginado, tanto no que diz respeito à formação das mentalidades quanto no que concerne aos processos de dominação, segundo Weber (2012).

Compreende-se, a partir de Adorno e Horkheimer (1985), que o termo Indústria Cultural foi utilizado pela primeira vez no período supracitado porque necessitavam distingui-lo de outras expressões artísticas ligadas à “cultura de massa<sup>4</sup>”, já que a primeira, isto é, a Indústria Cultural, visava transformar de maneira “sistematizada e programada” as produções culturais em mercadorias, “[...] com vistas à maximização do lucro, à comercialização em grande escala, consequentemente, transformando os bens culturais em bens de consumo” (Scarel, 2024, p. 85), já a última, ou seja, a “cultura de massa”, diferentemente da Indústria Cultural, consistia em uma “[...] forma contemporânea de arte popular” (Adorno, 1986, p. 92).

Tendo-se em vista esta argumentação inicial, salienta-se que esta análise tem como ponto de partida a seguinte questão: por que a teoria adorniana contribui para tensionar o sentido da arte e da formação na contemporaneidade? Com base neste questionamento, a investigação objetiva, primeiramente, apreender as contradições existentes na realidade socio-histórica hodierna, sob o domínio da Indústria Cultural, em segundo lugar, captar o sentido da arte bem como da formação, na visão adorniana, em tensionamento com contexto cultural vigente na atualidade. Finalmente, em termos conclusivos, apontar a *Dialética Negativa*, segundo Adorno (2009), como condição de possibilidade do estabelecimento do embate com o atual estado debilitador da arte, que, sob o jugo da Indústria Cultural, vem causando implicações nefastas aos processos formativos.

## **A Cultura Contemporânea sob o Império da Indústria Cultural**

O entendimento acerca das investigações realizadas por Adorno e Horkheimer (1985) sobre as consequências impostas pela Indústria Cultural à realidade vivenciada por estes teórico-críticos frankfurtianos em meados do século XX exige que, antes, seja apresentada a

concepção de cultura para estes autores. Em *Temas Básicos da Sociologia*, Adorno e Horkheimer (1978), referendando-se no pai da Psicanálise, expõem que, tal como na visão freudiana, consideravam a cultura inseparável da civilização, tendo, por isso, o seguinte sentido:

A cultura humana – refiro-me a tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal – e eu me recuso a distinguir cultura de civilização – apresenta, notoriamente, dois aspectos àquele que a observa. Por um lado, abrange todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar as forças da natureza e dela extrair os bens para a satisfação das necessidades humanas; e, por outro lado, todas as instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos e, em especial, a distribuição dos bens obtidos. Essas duas faces da cultura não são independentes uma da outra; primeiro, porque as relações recíprocas dos indivíduos são profundamente influenciadas pelo grau de satisfação instintual que os bens existentes possibilitam; em segundo lugar, porque o próprio indivíduo pode assumir a condição de um bem na relação com outro, uma vez que este utilize sua força de trabalho ou o tome como objeto sexual; e, em terceiro lugar, porque todo indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura, que, no entanto, deveria ser um interesse humano geral (Freud, 2014, p. 233-234).

Como se pode constatar, trata-se de uma concepção tanto de cultura como de civilização bastante amplas, extrapolando, consequentemente, a noção que as identifica apenas com a perspectiva dos valores, dos costumes, das tradições e das crenças de um determinado grupo social. Pelo contrário, segundo a afirmação acima exposta, consiste em um conceito que abarca tudo o que os seres humanos amealharam no curso da humanidade e que os tornaram não somente distintos dos demais seres terrestres, mas, sobretudo, aptos a satisfazerem os seus desejos mais recônditos de uma forma qualitativamente mais diferenciada e mais satisfatória que os outros animais.

No entanto, apesar de os homens terem auferido, por um lado, inúmeras conquistas, seja na área do conhecimento, seja na dimensão da cultura em geral, consolidando, portanto, vertiginosos avanços no âmbito objetivo, por outro, regrediram<sup>5</sup> sobremaneira na sua dimensão subjetiva, levando, assim, a constatar-se que esse conceito freudiano de cultura passara a sinalizar a emergência de relações contraditórias entre os indivíduos, fragilizando, nesse sentido, a possibilidade da humanização. Com efeito, conforme o entendimento do pai da Psicanálise, os esforços humanos em busca da satisfação dos próprios desejos instintuais confrontaram-se com as exigências postas pela cultura, levando-os a inclinarem tais instintos seja para a “agressão”, seja para a “autodestruição”. Indubitavelmente, isso explica, em grande medida, o mal-estar instalado na civilização.

Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo (Freud, 2010a, p. 122).

Essa elucidativa explicação não somente conduz que se deduza, a partir de Freud (2010a), que as grandes tensões vivenciadas pelos indivíduos decorrem, em grande medida, de duas potências existentes na cultura, isto é, Eros (amor) e Ananke (necessidade). É por isso que, na sua visão, “Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana” (Freud, 2010a, p. 63).

Dessa forma, valendo-se justamente da fragilização humana, no que se refere aos seres humanos possuírem necessidades, a Indústria Cultural, braço do poder econômico, imprime toda sua força, assim como sua capacidade de controle ideológico não somente sobre as produções do espírito, mas também sobre todas as oportunidades de utilização do “tempo livre” pelos indivíduos para o descanso, transformando, assim, conforme Adorno (1995), essas dimensões da vida humana em alvos dos seus tentáculos mercadológicos, por conseguinte, submetendo tanto a arte como o tempo livre para o lazer a seu único imperativo, isto é, o lucro.

Sua ideologia é o negócio. A verdade em tudo isso é que o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida, não da simples oposição a ela, mesmo que se tratasse de uma oposição entre a onipotência e impotência. – A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 128).

Trata-se, como se pode ver, de uma visão que, a despeito de tornar as individualidades cada vez mais coesas, trabalha incessantemente para domar os seus instintos transformando-as em individualidades úteis e dóceis para o sistema. Dessa maneira, infere-se que, sob o impacto da Indústria Cultural.

Tudo contribui para transformar os instintos, os desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato. As organizações econômicas e sociais dominantes ‘não mantêm o poder através da força [...] Fazem-no identificando-se com as crenças e lealdade do povo’ e o povo foi treinado a identificar suas crenças e lealdades com as organizações. As relações entre os homens são cada vez mais mediadas pelo processo de máquina (Marcuse, 1999, p. 81).

Com efeito, se em meados do século XX os frankfurtianos, por meio de suas análises, observaram uma tendência vertiginosa à padronização tanto do gosto como das ideias, a partir do domínio por parte da Indústria Cultural, hoje, a partir dos avanços dos recursos

tecnológicos e dos mecanismos de controle engendrados pelos algoritmos e, também, outros artifícios postos pela Inteligência Artificial – IA , a sucumbência dos sujeitos ao valor de troca em detrimento do valor de uso, marxianamente expressando, assim como ao reino do princípio do prazer, pela recusa ao princípio de realidade, consoante a perspectiva de Freud (2010b), tornou-se flagrantemente real.

Certamente, consiste uma nova forma de racionalidade que, a despeito de todas as conquistas empreendidas pelos seres humanos nos diversos campos do conhecimento, tem acirrada inclinação para o cultivo dos processos regressivos e narcísicos<sup>6</sup>, cindindo-se, desse modo, o particular do universal, isto é, o indivíduo da sociedade, bem como o sujeito do objeto, a teoria da práxis. Tal perspectiva idealizada e irrefletida traz consequências funestas tanto para o sujeito, que se rende a uma práxis ilusória, porquanto destituída de teoria, quanto para o objeto, que se transforma em “ideologia”, conforme a visão adorniana, em virtude de a relação sujeito e objeto ser estabelecida sem o devido processo de “mediação”.

Os meios independizaram-se até o extremo. Enquanto servem irrefletidamente aos fins, alienaram-se destes. [...] A pseudo-atividade é provocada pelo estado das forças, estado que, ao mesmo tempo, a condena à ilusão. Assim como a personalização é um falso consolo diante do fato de que o indivíduo carece de importância no mecanismo anônimo, do mesmo modo a pseudo-atividade constitui um engano em relação à despotenciação de uma práxis que pressupõe um agente livre e autônomo, que já não mais existe (Adorno, 1995, p. 216-218).

Isso implica, em grande medida, o vertiginoso alcance obtido pela Indústria Cultural sobre os sujeitos. Daí ser preciso combater os inúmeros mecanismos de esvaziamento da capacidade do exercício da experiência, conforme Kant (1996), isto é, a partir do exercício do pensamento. Tal medida impediria que a consciência se cindisse do objeto. Para Kant (1996, p. 121).

O ‘eu penso’ tem que ‘poder’ acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.

Não obstante, percebe-se que é justamente contra essa perspectiva do exercício livre do pensamento, ou seja, no combate à capacidade de o sujeito interagir com o objeto, que a Indústria Cultural investe todos os seus dispositivos ideológicos, visando tornar os sujeitos inoperantes frente ao trabalho do pensamento, destituindo-os, assim, da aptidão para o exercício da autorreflexão crítica, consoante a *Dialética Negativa* (2009) adorniana.

Deduz-se, a partir dessa argumentação, que é nisso que se reduziu a cultura contemporânea, em face da ascendência da técnica, da mecanização dos meios e, na sua esteira, da entronização da Indústria Cultural, com seus inúmeros artifícios de controle e de manipulação das consciências, visando torná-las reféns da racionalidade instrumental. Para Adorno (1995, p. 216):

Ninguém quer fazer experiências, se é que ainda se é capaz de estar aberto a elas. [...] Pretende-se, mediante as técnicas da discussão e a força da solidariedade, ou torná-lo útil para alguma coisa, ou desacreditá-lo diante de seus adeptos; ou, então, os contendores simplesmente discutem na vitrina em busca de uma publicidade da qual são prisioneiros: a pseudo-atividade.

A pseudo-atividade deriva não apenas da sociedade técnico-administrada, mas, para além disso, da identificação<sup>7</sup> dos indivíduos com as forças reacionárias produtivas, consoante já se vem expondo, por conseguinte, sucumbindo-se à lógica do mesmo e do atual. Nessa perspectiva, sob o domínio do “mundo administrado”, pela lógica do capital, segundo Adorno e Horkheimer (1985), as possibilidades de tensionamento vão cedendo cada vez mais espaço para o pensamento conciliatório e massificador, tornando, assim, as consciências felizes sucumbentes à realidade idealizada. Para Marcuse (2015, p. 107):

A Consciência Feliz – a crença de que o real é racional e que o sistema entrega os bens – reflete o novo conformismo que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. É novo porque é racional a um grau sem precedente. Sustenta uma sociedade que reduziu – e em suas mais avançadas áreas eliminou – a irracionalidade mais primitiva de estágios anteriores, que prolonga e melhora a vida com mais regularidade do que antes. A guerra de aniquilação ainda não ocorreu; os campos nazistas de extermínio foram abolidos. A Consciência Feliz repele toda afinidade.

Indubitavelmente, essa tem sido a consequência mais dramática alcançada pela ideologia do progresso<sup>8</sup>, consoante Adorno (1995), em detrimento da possibilidade de uma cultura que resistisse aos processos de sua danificação, conforme Adorno (1993) aponta nos aforismos “Mamute” e “Frio Albergue”, aforismos estes que evidenciam o quanto os trabalhos exercidos pelas novas hospedagens, sem a presença dos seus proprietários, transformaram-se em locais confortáveis e calorosos objetivamente, mas frios subjetivamente, constituindo-se, assim, perfeitos representantes do mundo administrado. “Às vezes esse progresso causa horror a si mesmo, e ele busca reunir, ainda que de um modo apenas simbólico, as funções do trabalho separadas pelo cálculo” (Adorno, 1993, p. 102). É

dessa maneira que o mundo administrado, em nome do progresso, vai se distanciando do processo de humanização.

### **Adorno, a Arte e a Formação**

No início de sua *Teoria Estética* Adorno (1970) preocupa-se em afirmar que o conceito de constelação, que, aliás, compõe o procedimento metodológico de sua *Dialética Negativa* (2009), caracteriza a arte como processo histórico, fazendo com que esta manifestação esteticamente criativa recuse quaisquer definições. Diante disso, antes de embrenhar-se na compreensão do sentido da arte para este filósofo, crê-se que se torna oportuno iniciar-se pelo entendimento do que vem a ser a concepção constelar para Adorno (2009, p. 140-142). Assim, na sua visão, a:

[...] constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório [...]. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em relação com outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si (Grifos da pesquisadora).

Infere-se que é em virtude dessa perspectiva processual da qual se recobre a arte, revestindo-a, dessa forma, com a característica da historicidade, portanto, com a possibilidade do “devir”, que Adorno (1970) se recusa a fechá-la em um conceito, pelo contrário, opta, dialeticamente, por manter o seu sentido sempre em tensionamento com aquilo que se espera dela e que ela jamais prometeu. Nas suas palavras:

O ter-estado-em-devir da arte remete o seu conceito para aquilo que ela não contém. A tensão entre o que animava a arte e o seu passado circunscreve as chamadas questões estéticas de constituição. A arte só é interpretável pela lei do seu movimento, não por invariantes. Determina-se na relação com o que ela não é. O caráter artístico específico que nela existe deve deduzir-se, quanto ao conteúdo, do seu Outro; apenas isto bastaria para qualquer exigência de uma estética materialista dialética. Ela especifica-se ao separar-se daquilo por que tomou forma; a sua lei de movimento constitui a sua própria lei formal. Ela unicamente existe na relação ao seu Outro e é o processo que a acompanha (Adorno, 1970, p. 13).

Como se pode observar, encontra-se na concepção acima tanto a ideia de movimento, denotando o espírito de dinamicidade que permeia a arte, como, também, a visão processual que a conduz, caracterizando-a, dialeticamente, com a marca da historicidade. Ora, no que se

resumiu a arte na cultura moderna, sob o jugo burguês<sup>9</sup>? Com efeito, na cultura atual, a arte ao invés de conservar o seu caráter próprio de tensionamento e de movimento, contrariamente, perdeu o invólucro que envolvia o seu conteúdo, transformando-se em objeto de deleite e de contemplação, ou, então, em mercadoria. Destronada de sua característica imanente, a arte perde uma de suas principais propriedades, isto é, a sua aura, segundo a concepção benjaminiana, tornando-se, dessa maneira, refém do mundo objetificado pela Indústria Cultural. Mas, afinal, o que vem a ser a aura para este frankfurtiano?

É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. Graças a essa definição, é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura (Benjamin, 1994, p. 170).

Consoante já se vem pontuando, entende-se que essa, também, é uma das razões da emergência da potencialização da Indústria Cultural, pois, valendo-se da fragilização da aura da obra de arte, ela investe impiedosamente os seus tentáculos na sua decadência, transformando-a, a partir disso, em mero objeto de troca. É isso, em outras palavras, que se apreende da seguinte afirmação de Adorno (1986, p. 95):

[...] a indústria cultural se define pelo fato de que ela não opõe outra coisa de maneira clara a essa aura, mas que ela se serve dessa aura em estado de decomposição como um círculo de névoa. Com isso ela se persuade diretamente a si própria daquilo que sua ideologia faz de ruim.

Em face disso, as consequências decorrentes desse declínio da aura da obra de arte não tardaram a repercutir nas demais dimensões societárias, principalmente, no que diz respeito à capacidade de os sujeitos estabelecerem conexões com a história, mantendo, assim, viva a memória. Pelo contrário, a tendência cada vez mais acirrada à fragmentação dos conhecimentos e à idealização da realidade habituou os indivíduos a negarem o passado e a se contentarem com um presente fictício e “pobre de experiência”, conforme a visão de Benjamin (1994, p. 118-119) a seguir:

A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto se unificam completamente, e aos olhos das pessoas, fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que veem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência que se basta a si mesma [...]. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano,

tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’ (Grifo no original).

Essa afirmação do autor possibilita que se tenha um diagnóstico muito aproximado acerca das sequelas deixadas pela ausência do exercício da memória, ausência esta que culminou na mais flagrante pauperização da história. Contudo, esse processo danificador não se contenta somente com a demolição do patrimônio cultural. Ele, em nome do progresso, avança debilitando sobremaneira a formação dos sujeitos. Aliás, a Indústria Cultural se alimenta justamente da ausência da autorreflexão crítica para exercer o seu domínio sobre as suas consciências, subjugando-as, desse modo, ao seu poderio enganador. Mas afinal, em que consiste a autorreflexão crítica? Na visão adorniana, trata-se da capacidade de o sujeito voltar-se para si mesmo, por meio do exercício do pensamento, e reconhecer, kantianamente expressando, que ele não é o sujeito do *cogito* cartesiano, que tudo sabe e domina, pelo contrário, assume que é um sujeito que possui limitações, que não sabe, mas que, não obstante tais insuficiências, pode vir (no sentido do devir) a saber. Em outras palavras:

[...] um sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for a sua natureza, objeto do conhecimento. A reflexão denominada *intention obliqua* na terminologia filosófica – consiste então em voltar a referir esse conceito multívoco de objeto ao não menos multívoco de sujeito. Uma segunda reflexão reflete aquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto (Adorno, 1995, p. 182).

Eis aí a relevância do segundo giro copernicano realizado por Kant (1996), o qual serviu de referência para Adorno (1995) pensar justamente sobre a fragilização do sujeito diante do objeto, em decorrência de o primeiro haver se rendido, principalmente, aos apelos ideológicos vigentes na cultura contemporânea. Ora, como recuperar a perspectiva multívoca de sujeito e objeto, apontada acima por Adorno (1995), diante dos avanços dos meios de comunicação, os quais têm servido, em grande medida, de sustentáculo para a Indústria Cultural?

Apesar de ter havido um interstício temporal de mais de meio século, visto que o seu conteúdo foi produzido e transmitido por Adorno (2012), por meio de um debate na Rádio de Hessen, Alemanha, em 1963, crê-se que convém citar como exemplo o texto denominado “Televisão e Formação”, oriundo de um estudo realizado por este frankfurtiano nos Estados Unidos da América – EUA, no período supramencionado, apontando os impactos trazidos por

alguns programas televisivos, em especial, à formação cultural dos indivíduos. Em face de sua característica dialética, Adorno (2012), ao analisar este veículo de comunicação, não deixa de considerar nele uma dupla função, afirmando, por isso, que os seus programas tanto poderiam formar como deformar. No que se refere à primeira função, esta ocorria quando os programas possuíam finalidades educativas, principalmente, por meio da “televisão educativa”. Concernente à segunda, esta acontecia nos momentos em que a televisão, utilizando-se de conteúdos e discursos manipuladores, colaborava com a disseminação de ideologias com a finalidade de exercer o controle e o domínio sobre as consciências dos que eram submetidos à sua programação.

Com efeito, para se contrapor a esse tipo de ideologia, infere-se, a partir de Adorno (2012), que é preciso que as pessoas resistam, por um lado, aos seus processos deformativos e, por outro, evidem todos os seus esforços no sentido do seu desvelamento. Para tanto, nada mais oportuno do que o investimento em um trabalho de caráter formativo que combata veemente tais idealizações. Para Adorno (2012, p. 80), ao contrário do cultivo da falsa consciência, pela adesão sem resistência ao valores e às concepções impostas, ideologicamente, por este veículo de comunicação, a formação “[...] consistiria justamente em pensar problemáticamente conceitos como estes que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito”.

A questão que emana dessa concepção de formação é a seguinte: até que ponto, ainda, é possível conquistar tal autonomia e independência de julgamento diante de uma cultura que persiste em reproduzir a lógica da dominação, por meio da dependência do espírito à perspectiva do sempre igual, forjando, dessa forma, indivíduos pseudoformados, porquanto habituados somente a digerirem aquilo que provém da “cultura extraoficial”, segundo Adorno (2004)?

Trata-se, como se pode ver, de um questionamento não apenas provocador, mas, sobretudo, problemático diante dos inúmeros mecanismos de esvaziamento da consciência, inclusive com apelos a conteúdos “extraoficiais”, a fim de reforçar o seu domínio por intermédio de uma falsa cultura, ou, por outra, de uma “pseudocultura”, a qual, consoante a visão adorniana, possui a seguinte caracterização:

A pseudocultura, como consciência alienada [...] não conhece relação imediata com nada, mas está sempre fixada nas representações que traz a questão. Sua atitude é de tomar algo como certo; sua cadênciça ressoa incessantemente como um ‘O quê, você não sabe?’, especialmente em relação às conjecturas mais extravagantes. A

consciência crítica atrofiou-se transformando-se numa inclinação obscura de espiar o que está nos bastidores (Adorno, 2004, p. 110).

Essa fragilidade reinante na cultura, que a transformou em uma falsa cultura, conforme aludido acima e, também, consoante já se vem discutindo até aqui, se deve, principalmente, à sua debilitação histórica, a qual trouxe consequências danosas para diversas instituições sociais, incluindo a educação. De acordo com Adorno (2004, p. 108): “A pseudocultura é uma fraqueza no tempo, na memória através da consciência que a educação outrora foi”.

Um outro exemplo também bastante significativo acerca da importância da formação para o embate com as tendências aos imediatismos, à fragmentação dos conhecimentos, bem como às imposições advindas do exterior, talvez, possa ser encontrado em um debate muito elucidativo realizado entre Adorno (2012) e Hellmut Becker (1902-1953), educador alemão, também, na Rádio de Hessen, Alemanha, em 26 de setembro de 1966, sob a denominação de “Educação – Para quê?

Na referida discussão, estes intelectuais, tendo como alvo o contexto educativo do país supramencionado naquele período, expõem que quaisquer aspirações com referência aos processos formativos jamais poderiam derivar de interesses externos, pois, modelos educativos provindos de fontes exteriores pouco ou quase nenhum efeito poderiam surtir, principalmente, em cenários cujos objetivos educacionais eram inteiramente outros. Por isso, Adorno (2012, p. 141) questiona o seguinte:

É de se perguntar de onde alguém se considera no direito de decidir a respeito da orientação da educação dos outros. As condições – provenientes do mesmo plano de linguagem e de pensamento ou de não-pensamento – em geral também correspondem a este modo de pensar. Encontram-se em contradição com a ideia de um homem autônomo, emancipado, conforme a formulação definitiva de Kant na exigência de que os homens tenham que se libertar de sua auto-inculpável menoridade.

Sem sombra de dúvida, tais afirmações contundentes e provocativas permitem que se deduza o quanto o pensamento não apenas hegeliano, mas, também, kantiano foram relevantes para que Adorno (2012) tivesse como princípio o cultivo pelo sujeito da sua autoconsciência em relação à realidade socio-histórica, pressuposto este imprescindível para a sua perspectiva de educação. Para Adorno (2012, p. 141), o ato de formar, ou, por outra, de educar, não deve consistir na

[...] modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais que destacada, mas a ‘produção de uma consciência verdadeira’ (Grifo no original).

Evidentemente, tais afirmações denotam com bastante nitidez o apreço nutrido por Adorno (2012) com referência à ideia da autoconsciência, ideia esta que não se desvincula da perspectiva da autonomia com vistas ao alcance de horizontes menos cerceadores da liberdade de pensamento, portanto, mais democráticos.

Compreende-se que é exatamente essa visão de autonomia e de esclarecimento, ou seja, autoconsciência, que foi, gradativamente, se perdendo, à medida que o contexto burguês foi avançando, culminando, consequentemente, no esquecimento deste “para quê?”, que, no entanto, deveria ser o sustentáculo primordial dos processos formativos, portanto educativos.

Sem sombra de dúvida, dentre as dimensões formativas mais solapadas pela ideologia burguesa, talvez, tenha sido a arte, que se entende, que é uma das dimensões da cultura, com base em Shoenberg (2011), que deveria constituir-se, justamente, em um desses pilares mais significativos dos processos formativos, porquanto ele contém em seu cerne este “para quê?”. Veja-se, por exemplo, as palavras que se seguem de Schoenberg (2011, p. 55) acerca do sentido da arte:

A arte é, em seu estágio mais elementar, uma simples imitação da natureza. Mas logo se torna imitação num sentido mais amplo do conceito, isto é, não mera imitação da natureza exterior, mas também da interior. Em outras palavras: não representa, simplesmente, os objetos ou circunstâncias que produzem a sensação, senão, antes de tudo, a própria sensação, eventualmente sem consideração ao ‘que’, ‘quando’ e ‘como’. E a posterior conclusão acerca do objeto externo, provador da impressão, reduz-se à causa de sua insignificante presença imediata. Em seu nível mais alto, a arte ocupa-se unicamente em reproduzir a natureza interior (Grifos no original).

Nesse sentido, para Shoenberg (2011), tal como para Kant (1996) e para Adorno (1995; 2009), nenhuma concepção teórica deve proceder do exterior, mas, sim, do “interior”, isto é, da consciência. Por isso, o professor, por meio da arte, deve ater-se à formação em tensionamento com a realidade socio-histórica, a fim de que o sujeito da aprendizagem, isto é, o aluno, mediante o exercício da autorreflexão crítica, ascenda a uma formação ampla (*Bildung*), em razão de possuir autoconsciência histórica. Daí a imprescindibilidade de o

formador, isto é, o professor, estar atento, dialeticamente, a este “movimento”. Ora, na concepção de Shoenberg (2011, p. 33):

[...] só o movimento produz o que, verdadeiramente, se poderia denominar *formação* [Bildung], ou seja: *instrução* [Ausbildung], *preparação integral* [Durchbildung]. O professor que não se entusiasma, por somente dizer ‘aquilo que sabe’, desperta muito pouco as forças de seus alunos. O movimento deve originar-se dele mesmo e transportar sua inquietude a seus aprendizes. Então, eles buscarão como ele [...] O movimento que, desta forma, origina-se do professor, voltará para ele novamente (Grifos no original).

É exatamente essa perspectiva não conciliatória, mas de movimento, dialeticamente expressando, que se deve levar em conta quando do desenvolvimento, em especial, dos processos formativos nesta cultura tão estropiada pelos conteúdos pseudoformativos, que, de forma obstinada, dominam as consciências fazendo com que elas permaneçam resistentes, consoante Adorno (2012), ao exercício da experiência.

Talvez, nesse tocante e a título de esclarecimento, seja conveniente retornar-se à obra de Goelhe (2009), intitulada de *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, a qual foi considerada, em termos de gênero, como “romance de formação” (Bildungsroman), tornando-se, por isso, “[...] a mais importante contribuição alemã à história do romance ocidental”, segundo Mazzari (2009, p. 7). Trata-se de uma obra em que Goethe (2009), polímata alemão, ao longo de sua narrativa, demonstra, no capítulo 3 do Livro V, a sua visão clássica de formação, visão esta que não se desconecta da concepção de formação adorniana, nem da kantiana, tampouco da de Shoenberg (2011), aqui evidenciadas anteriormente, que é a seguinte: “Para dizer-se em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância” (Goethe, 2009, p. 284).

Tendo-se em vista tais argumentos e considerando-se, ainda, as análises anteriores, infere-se que urge para a cultura contemporânea, por meio de um processo de formação à larga dos conteúdos pseudoformativos, porquanto magicamente imediatistas e alienados em relação à temporalidade, consoante Adorno (2004), envidar todos os esforços no sentido de combater o estado regressivo no qual ela recaiu, possibilitando, assim, recuperar aquilo que foi objetificado pelo fetichismo cultural.

Nesse sentido, insiste-se que nada mais oportuno, e, também, nada mais premente do que o olhar voltar-se para os conteúdos revestidos com a roupagem da arte livre do caráter corruptível da Indústria Cultural, a fim de que a sua aura, dimensão, imanentemente,

tensionadora e destituída da falsa alegria, possa pôr em evidência as contradições existentes na realidade hodierna. Somente, desse modo, a arte deixaria de ser fetichizada, portanto, não conciliada com uma alegria que a despontencializa. Para Adorno (2025, p. 2):

Onde a arte se pretende por si mesma ser alegre e, com isso, tenta adaptar-se a um uso a que [...] nada de sagrado pode mais servir, acaba reduzida a simples necessidade humana, traindo seu conteúdo de verdade, sua vivacidade disciplinada adapta-se ao mecanismo do mundo. Encoraja os seres a se deixarem levar pelo que é status quo, a colaborar. Eis a forma do desespero objetivo.

É exatamente essa perspectiva de conformismo ao status quo, imposta pela Indústria Cultural, por meio dos seus múltiplos mecanismos de controle e de dominação, que não apenas tem danificado a arte, mas, acima de tudo, tem tornado a cultura moderna cada vez comprometida com o mito do consumo, contribuindo, assim, com o acirramento do seu estado regressivo. Em outras palavras: “Quanto mais profundamente a sociedade fracassa na reconciliação que o espírito burguês prometeu como Esclarecimento do mito, tanto mais o cômico é relegado aos Orcus e o riso, outrora a imagem da humanidade, regredie ao desumano” (Adorno, 2025, p. 2).

Como se pode observar, é nessa imagem debilitada e despontencializada, dialeticamente, da capacidade de desvelamento do real que se transformou a arte contemporânea, levando, por conseguinte, a cultura moderna a tornar-se cada vez mais fragmentária e presa ao terror, carecendo, por isso, de um comportamento crítico diante do espírito de objetivação da consciência, o qual tem sido responsável, conforme já se expôs, pela cisão entre sujeito e objeto, universal e particular, teoria e práxis. De fato, a restauração deste estado de indigência do sujeito frente ao objeto requer mais do que o seu mero reconhecimento, pois, “[...] só é capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto aquele que não estiver completamente envolvido por ele” (Adorno, 1998, p. 19). Esta afirmação não somente soa como um alerta, mas, sobretudo, tem o efeito de um imperativo a impelir o pensamento a não se deixar aprisionar pela lógica do espírito objetivista hoje reinante, a qual, ideologicamente, vem insistindo na perspectiva de o sujeito manter-se cativo do “Véu de Maya” em detrimento da consciência crítica.

### **Considerações Finais**

As reflexões efetuadas no presente texto procuraram demonstrar que as contradições existentes na cultura contemporânea, em decorrência principalmente da influência da

Indústria Cultural, têm contribuído, sobremaneira, com a fragilização da arte, por meio, principalmente, da debilitação de sua aura, tornando sua capacidade tensionadora fragilizada, pois, ao ser “[...] tomada pelo freio da indústria cultural e posta entre os bens de consumo, sua alegria se tornou sintética, falsa, enfeitiçada” (Adorno, 2025, p. 2). Contudo, engana-se quem pensa que a desentronização dos bens culturais acarretaram somente este prejuízo para a cultura moderna, pois, na sua esteira, a Indústria Cultural cuidou de tornar a formação alvo de conteúdos pseudoformativos, conforme apontou-se nesta análise, transformando, assim, a cultura em pseudocultura. É isso que se pode detectar nas seguintes palavras de Adorno (1998, p. 20):

[...] em um mundo onde a educação é um privilégio e o aprisionamento da consciência impede de toda maneira o acesso das massas à experiência autêntica das formações espirituais, já não importam tanto os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que simplesmente haja algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada e desviando a atenção do segredo conhecido por todos.

Por isso, a concepção de formação em Adorno (2012) não é apenas coerente, mas, acima de tudo, apropriada para o combate aos conteúdos pseudoformativos, os quais têm confrontado o trabalho intelectual, porquanto transformam a consciência em pseudoconsciência, alienando os indivíduos do seu contexto sociocultural. Recuperar aquilo que foi perdido pelo sujeito, por ter-se rendido aos apelos dos processos culturais regressivos e barbarizantes, tem sido o apelo da *Dialética Negativa* adorniana, visando, justamente, por intermédio da “crítica ao sistema”, rememorar “[...] aquilo que estaria fora do sistema” (Adorno, 2009, p. 35), fazendo com que o pensamento não se conforme com o dado, o pronto e acabado, mas, pelo contrário, por meio de um processo formativo autorreflexivo, empreenda a marcha rumo ao desvelamento daquilo que a realidade socio-histórica contemporânea persevera em tornar obnubilada.

Assim sendo, reforça-se a ideia de que nada mais urgente e cabível do que a tentativa de recuperar o caráter estético da arte em prol da formação para o exercício da experiência. Segundo Adorno (2012, p. 150): “A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência”.

Essa afirmação não somente traz a possibilidade de se refletir sobre o atual estado de precarização do sujeito frente ao objeto, mas, para além disso, oportuniza que se atente para os conteúdos pseudoformativos que insistem tanto em corromper a arte como a formação, minando, sobremodo, a cultura contemporânea. Daí prosseguir neste apelo contido no final da *Dialética Negativa* adorniana, o qual abre brechas para se ter como perspectivar que tanto a arte como a formação permaneçam à larga de tais processos desumanizantes. Eis o apelo! “Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança” (Adorno, 2009, p. 336).

### **Referências**

ADORNO, Theodor W. **Teoria estética:** arte & comunicação. Trad. Aratur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

ADORNO, Theodor W. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986, p. 92-107.

ADORNO, Theodor W. **Mínima moralia:** reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. rev. da tradução Guido de Almeida. 2.ed. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais:** modelos críticos. Trad. Maria Helena Ruschel. Sup. Álvaro Vales. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. **Prismas:** crítica cultural e sociedade. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. Teoría de la pseudocultura. In: ADORNO, Theodor W. **Escritos sociológicos I.** Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004, p. 86-113 (Obra Completa; v. 8).

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa.** Trad. Marco Antonio Casanova. rev. téc. Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

ADORNO, Theodor W. **A arte é alegre?** Disponível em:  
<https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/0/adorno>. Acesso em: 24 de jun. de 2025.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia.** Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política.** Trad. Sérgio Paulo Rocianet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras Escolhidas; v. 1).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a (Obras Completas; v. 18).

FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”) além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b (Coleção Obras Completas; v. 14).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras Completas; v. 15).

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929).** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 (Obras Completas; v. 17).

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister.** Trad. Nicolino Simone Neto, Apres. Marcus Vinicius Mazzari. Posfácio Georg Lukács. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

JAY, Martin. **A imaginação dialética:** história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950). Trad. Vera Ribeiro. rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburgues. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

LANPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** Trad. Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Marins Fontes, 2001.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e facismo.** Edição Douglas Kellner. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. rev. Isabel Maria Loreiro. São Paulo: Editora da Unesp, 1999 (Biblioteca Básica).

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional:** estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. rev. téc. Luiz Gustavo Guadalupe Silveira. São Paulo: Edipro, 2015.

MAX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** Trad. Pietro Nassetti. 2.ed. São Paulo: Martin Claret, 2011 (Coleção A Obra Prima de Cada Autor).

MAZZARI, Marcus Vinicius. Apresentação. In: GOETHE, Johann Wolfgang Vom. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister.** Trad. Nicolino Simone Neto, Apres. Marcus Vinicius Mazzari. Posfácio Georg Lukács. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 7-23

SCAREL, Estelamaris Brant. **Adorno, o potencial formativo e a dialética negativa:** atualidade [recurso eletrônico]. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2024.

SHOENBERG, Arnold. **Harmonia.** Trad., Prefácio e notas Marden Maluf. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. téc. Gabriel Cohn. 4. ed. Brasília: UnB, 2012, v. 1.

## Notas

<sup>1</sup> De acordo com Adorno e Horkheimer (1978, p. 193): “A ideologia contemporânea é o estado de conscientização e de não-conscientização das massas como espírito objetivo, e não os mesquinhos produtos que imitam esse estado e o repetem, para pior, com a finalidade de assegurar a sua reprodução. A ideologia, em sentido estrito, dá-se onde regem relações de poder que não são intrinsecamente transparentes, mediatas e, nesse sentido até atenuadas. Mas, por tudo isso, a sociedade atual, erroneamente acusada de excessiva complexidade, tornou-se demasiado transparente”.

<sup>2</sup> No texto denominado “Indivíduo”, Adorno e Horkheimer (1978, p. 52) afirmam o seguinte: “O indivíduo surge, de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam tudo isso mediante a palavra ‘autoconsciência’ [...] Entretanto, mesmo essa autoconsciência da singularidade do eu, que não basta para fazer, por si só, um indivíduo, é uma autoconsciência social; e vale a pena lembrar aqui que também o conceito filosófico de ‘autoconsciência’ supera o indivíduo ‘abstrato’ e leva à mediação social”.

<sup>3</sup> “A chamada Escola de Frankfurt, composta por alguns membros da *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Pesquisas Sociais], de fato pode ser vista como apresentando de forma quintessencial o dilema do intelectual de esquerda no século XX. Poucos de seus equivalentes foram tão sensíveis ao poder absorvente da cultura dominante e de seus pretensos adversários. Durante toda a existência do *Institut*, e especialmente no período de 1923 a 1950, o medo da cooptação e da integração inquietou profundamente seus membros. Embora as exigências da história os tenham obrigado ao exílio, como parte da migração intelectual da Europa Central depois de 1933, eles já eram exilados em relação ao mundo exterior desde quando começaram a trabalhar juntos” (Jay, 2008, p. 29).

<sup>4</sup> “A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união. Ora, essa ilusão pressupõe, justamente, a atomização, a alienação e a impotência individual. A debilidade objetiva de todos na sociedade moderna [...] predispõe cada um, também, para a fragilidade subjetiva, para a capitulação na massa dos seguidores. A identificação, seja com o coletivo ou com a figura superpoderosa do Chefe, oferece ao indivíduo um substitutivo psicológico para o que, na realidade, lhe falta” (Adorno; Horkheimer, 1978, p. 87).

<sup>5</sup> “Num processo psíquico que contenha um sentido de percurso ou de desenvolvimento designa-se por regressão um retorno em sentido inverso desde um ponto já atingido até um ponto situado antes desse” (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 440).

<sup>6</sup> Segundo a Psicanálise freudiana, há o narcisismo primário e o narcisismo secundário. “O narcisismo primário designa um estado precoce em que a criança investe toda sua libido em si mesma. O narcisismo secundário designa um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetais” (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 290). No sentido dado a este texto, considera-se que o sujeito regredido

---

é aquele que insiste em cultivar os aspectos inerentes ao narcisismo primário, negando o princípio de realidade em prol do princípio do prazer.

<sup>7</sup> Por intermédio da obra “Psicologia da Massas e Análise do Eu”, Freud (2011, p. 60-62) afirma que a identificação consiste na “[...] mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo. O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva e feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. [...] Percebe-se apenas que a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’”

<sup>8</sup> Para Adorno (1995, p. 47): “[...] a ideia de progresso é, não obstante, a ideia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence. Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida em que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina”.

<sup>9</sup> Em uma nota inserida no primeiro capítulo da obra Manifesto do Partido Comunista, conforme Marx e Engels (2011, p. 45), este último assim define este termo: “Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, que são proprietários dos meios de produção social e empregam trabalho assalariado”.

#### Sobre a autora

##### **Estelamaris Brant Scarel**

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso. Mestra em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutora e Pós-Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE). Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Sociedade. E-mail: estelamaris.brant@gmail.com. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/3146220000623241>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1745-1882>.

Recebido em: 06/11/2025

Aceito para publicação em: 26/11/2025