

SOBRE OS "ESTUDOS DE CULTURA"

Fredric Jameson

Tradução do inglês: John Manuel Monteiro e

Otacílio Nunes

RESUMO

Fredric Jameson resenha a coletânea *Cultural Studies*, que reproduz os textos apresentados em uma conferência sobre o tema realizada em Urbana-Champaign no primeiro semestre de 1990. Embora os Estudos de Cultura possam ser vistos como uma planta arquitetônica para uma nova disciplina acadêmica, Fredric Jameson prefere abordá-los em termos políticos e sociais, enquanto um projeto para constituir um "bloco histórico" no sentido gramsciano — uma aliança projetada entre vários grupos sociais —, constituindo-se, assim, numa espécie de substituto do marxismo.

Palavras-chave: Estudos de Cultura; marxismo; intelectual orgânico; novos movimentos sociais; utopia.

SUMMARY

Fredric Jameson reviews the collection *Cultural Studies*, which reprints the papers delivered at a conference on the subject held in Urbana-Champaign in Spring 1990. In the author's view, although Cultural Studies may be seen as a floor plan for a new discipline, it is best approached as a project to constitute a "historic bloc" in the Gramscian sense — a projected alliance between various social groups —, standing, consequently, as a substitute for marxism. *Keywords: Cultural Studies; marxism; organic intellectual; new social movements; Utopia.*

A melhor maneira de encarar o desejo chamado Estudos de Cultura (*Cultural Studies*) talvez seja abordá-lo política e socialmente, enquanto projeto para constituir um "bloco histórico", e não teoricamente, enquanto planta arquitetônica para uma nova disciplina. A política em tal projeto é, com certeza, política "acadêmica", a política dentro da universidade e, além dela, na vida intelectual de forma geral, ou no espaço dos intelectuais enquanto tais. Todavia, num momento em que a direita começa a desenvolver uma postura político-cultural própria, centrada na reconquista das instituições acadêmicas — e em particular das próprias fundações e universidades —, não me parece sábio continuar a pensar a política acadêmica ou a política dos intelectuais como um assunto particularmente "acadêmico". De qualquer modo, a direita parece ter entendido que o projeto e o lema dos Estudos de Cultura (seja lá o que forem) constituem um

Publicado originalmente em
Social Text nº 34, 1993.

alvo crucial em sua campanha e praticamente um sinônimo de "correção política", (que, neste contexto, pode ser identificada simplesmente como a política cultural dos vários "novos movimentos sociais": anti-racismo, anti-sexismo, anti-homofobia e assim por diante).

Se isso é verdade e se os Estudos de Cultura devem ser encarados como a expressão de uma aliança projetada entre diversos grupos sociais, então a sua formulação rigorosa como empreendimento intelectual ou pedagógico seria menos importante do que pensam alguns de seus adeptos, quando ameaçam retomar em toda linha os combates sectários da esquerda na luta pela expressão verbal correta da orientação partidária dos estudos de cultura: o importante não é a orientação, mas a possibilidade das alianças sociais que seu lema geral parece refletir. Trata-se mais de um sintoma do que de uma teoria; como tal, o que parece mais desejável é uma análise *à la* estudos de cultura dos próprios Estudos de Cultura. Isso também significa que aquilo que esperamos (e encontramos) na recente coletânea *Cultural Studies*¹, organizada por Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula A. Treichler, é simplesmente uma certa abrangência e representatividade geral (algo que os quarenta participantes parecem garantir de antemão), e não a impossibilidade absoluta de se fazer a mesma coisa de outra maneira ou encená-la de modo radicalmente diferente. Isso não quer dizer que as ausências ou lacunas encontradas nessa coletânea — que reproduz essencialmente os textos apresentados numa conferência sobre o tema realizada em Urbana-Champaign no primeiro semestre de 1990 — não são características importantes que merecem comentário: mas este comentário tomaria então a forma de um diagnóstico desse evento em particular e da "idéia" de Estudos de Cultura que ele encarna, e não de uma proposta de uma alternativa mais adequada (conferência, "idéia", programa ou "orientação partidária"). De fato, acho que devo pôr as minhas cartas na mesa de uma vez e dizer que, por mais importante (na verdade, interessante em termos teóricos) que eu considere discutir e debater o problema dos Estudos de Cultura neste momento, não me importa particularmente a forma final que o programa venha a adotar, ou mesmo se vai existir formalmente alguma disciplina acadêmica desse tipo. Para começar, isto se deve provavelmente a minha descrença na reforma dos programas acadêmicos; mas também ao fato de eu suspeitar que, uma vez que se desenvolva publicamente o tipo mais adequado de discussão ou argumento, o propósito dos Estudos de Cultura terá de qualquer maneira sido realizado, independentemente da estrutura departamental na qual a discussão tenha sido feita. (Com este comentário quero me referir especificamente à questão prática mais crucial em discussão aqui, qual seja: a proteção dos acadêmicos mais jovens que escrevem artigos neste novo "campo" e suas possibilidades de conquistar a estabilidade.)

Creio que também devo dizer, evitando as definições (Adorno gostava de lembrar a rejeição de Nietzsche à tentativa de *definir* os fenômenos históricos enquanto tais), que penso que já sabemos, de alguma maneira, o que é Estudos de Cultura; e que "defini-los" significa retirar deles aquilo que

(1) Grossberg, Lawrence, Cary Nelson e Paula A. Treichler, orgs. *Cultural Studies*. Nova York: Routledge, 1992. As páginas mencionadas referem-se a esse texto.

não são, remover o barro estranho à escultura emergente, estabelecer uma fronteira por instinto e sentimento visceral, tentar identificar aquilo que não são de forma tão compreensiva que a tarefa se completaria mesmo que não se chegasse a uma "definição" positiva.

Seja lá o que eles forem, nasceram como resultado da insatisfação com outras disciplinas, não meramente com seus conteúdos mas também com seus próprios limites enquanto tais. São portanto, nesse sentido, pós-disciplinares; mas, apesar disso, ou talvez justamente por esse motivo, uma das maneiras básicas pelas quais os Estudos de Cultura continuam a definir-se gira em torno de seu relacionamento com as disciplinas estabelecidas. Assim, talvez seja adequado começar com as queixas por parte dos aliados nessas disciplinas quanto à desconsideração pelos emergentes Estudos de Cultura de metas que eles consideram fundamentais. As oito seções a seguir tratarão de: grupos; marxismo; o conceito da articulação; cultura e libido; o papel dos intelectuais; populismo; geopolítica; e, como conclusão, utopia.

Não é a minha área!

Os historiadores parecem especialmente perplexos com a relação algo indeterminável entre os culturalistas e o material de arquivo. Catherine Hall, autora de um dos textos mais densos dessa coletânea — um estudo da mediação ideológica dos missionários ingleses na Jamaica —, após observar que "se a história cultural não faz parte dos estudos de cultura, então acho que há um problema sério" (p. 272), diz que "na Grã-Bretanha, o encontro entre a principal corrente historiográfica e os estudos de cultura tem sido extremamente limitado" (p. 271). Esse, é claro, tanto pode ser o problema da principal corrente historiográfica quanto dos Estudos de Cultura; mas Carolyn Steedman analisa a questão de forma mais aguçada, sugerindo algumas diferenças metodológicas básicas. A distinção entre a pesquisa coletiva e a individual é apenas uma delas: "A prática de grupo é coletiva; a pesquisa em arquivo envolve o historiador solitário, participando de uma prática não democrática. A pesquisa em arquivo é custosa, em termos de tempo e dinheiro, e não é algo que um grupo de pessoas possa fazer de forma prática" (p. 618). Porém quando ela busca formular de uma maneira mais positiva o que é distinto na abordagem dos Estudos de Cultura, a formulação que surge é "baseada no texto". Os culturalistas analisam textos disponíveis, o historiador dos arquivos precisa reconstruir, laboriosamente, com base em sintomas e fragmentos. A sugestão de Steedman de um determinante institucional, e mais especificamente educacional, no surgimento do método "baseado no texto" não é a parte menos interessante de sua análise: "O 'conceito de cultura' tal como é usado pelos historiadores [...] foi realmente inventado nas escolas, entre cerca de 1955 e 1975? Na Inglaterra, nem sequer dispomos de uma história social e cultural da educação que nos permita pensar que essa pode ser uma questão" (pp. 619-

20). Entretanto, ela não diz a qual disciplina tal problema de pesquisa deveria pertencer.

Steedman também nomeia, sugestivamente, Burckhardt como precursor da nova disciplina (ninguém mais o faz); ela também se compromete ligeiramente com o Novo Historicismo, cuja ausência dessas páginas é, quanto ao mais, realmente muito significativa (com exceção de um momento em que Peter Stallybrass nega ter qualquer parentesco com o movimento rival). Pois o Novo Historicismo é certamente competição básica e, em qualquer visão histórica, um sintoma da mesma natureza dos Estudos de Cultura em sua tentativa de engalfinhar-se analiticamente com a nova textualidade do mundo (bem como em sua vocação para ocupar o lugar de sucessor do marxismo de maneira discreta e respeitável). Pode-se, é claro, argumentar que os Estudos de Cultura estão ocupados demais com o presente e que não se pode esperar que eles façam tudo e se ocupem de tudo; e eu suponho que há aqui vestígios da oposição mais tradicional entre as preocupações contemporâneas dos estudantes de cultura de massa ou cultura popular e a perspectiva tendenciosamente passadista da crítica literária (mesmo quando os trabalhos canonizados são "modernos" e relativamente recentes no tempo). Mas os textos mais substanciais dessa coletânea — além do ensaio de Catherine Hall, eles incluem o estudo de Lata Mani da imolação de viúvas, o ensaio de Janice Radaway sobre o Clube do Livro-do-Mês, a investigação de Peter Stallybrass sobre o surgimento de Shakespeare enquanto *auteur*, e a avaliação de Anna Szemere da retórica do levante húngaro de 1956 — são todos históricos no sentido arquivístico, e *tendem* a sobressair como polegares inchados. Eles deveriam ser convidados bem-vindos, então por que todos se sentem incomodados?

A sociologia é outra disciplina aliada, tão próxima que a tradução entre ela e os Estudos de Cultura parece na melhor das hipóteses difícil, quando não completamente impossível (como Kafka observou uma vez sobre o parentesco análogo do alemão com o ídiche). Mas Raymond Williams não sugeriu em 1981 que "o que se chama agora frequentemente 'estudos de cultura' [é melhor compreendido] como um modo distintivo de entrada em questões sociológicas gerais do que [...] uma área reservada ou especializada" (citado na p. 223)? Contudo, esse relacionamento transdisciplinar parece apresentar analogias com aquele que se dá com a história: trabalho "baseado no texto" aqui, "pesquisa" profissional ou profissionalizada lá. A queixa de Simon Frith é suficientemente emblemática para merecer uma citação na íntegra:

Bem, o que tenho discutido até agora é uma abordagem da música popular que, em termos ingleses, não surge dos estudos de cultura mas antes da antropologia social e da sociologia (e eu poderia citar outros exemplos, como a obra de Mavis Bayton [1990] sobre como as mulheres se tornam roqueiras). Um dos motivos pelos quais acho este trabalho

importante é que ele enfoca uma área e um tema que têm sido sistematicamente (e notavelmente) negligenciados pelos estudos de cultura: a racionalidade da própria produção cultural, o lugar e o pensamento dos produtores culturais. Mas o que me interessa aqui (e esta é a razão pela qual este texto será a partir de agora uma narrativa completamente diferente) é outra coisa: comparada com o escrito pop instantâneo, imaginativo, impressionista, improvável de um acadêmico de estudos de cultura como, digamos, Iain Chambers, a teimosa atenção etnográfica ao detalhe e à acurácia é, como Dick Hebdgie observou uma vez sobre minha abordagem sociológica em contraste com a de Chambers, um pouco chata. (p. 178)

Janet Wolff sugere razões mais fundamentais para essa tensão: "O problema é que a sociologia convencional, confiantemente indiferente quando não hostil a novidades em teoria, é incapaz de reconhecer o papel constitutivo da cultura e das representações *nas* relações sociais" (p. 710). No entanto, ocorre que o sentimento é mútuo: "A teoria pós-estruturalista e a teoria do discurso, ao demonstrar a natureza discursiva do social, funcionam como licença para *negar o social*" (p. 711). Com muita propriedade, ela recomenda uma coordenação de ambas ("uma abordagem que integre a análise textual com a investigação sociológica de instituições de produção cultural e daqueles processos e relações sociais e políticos nos quais esta se dá" (p. 713)); mas isso não afasta o desconforto ainda sentido na presença da besta, não mais do que a sugestão de Cornel West de que a principal vantagem dos Estudos de Cultura é aquela velha coisa familiar chamada "interdisciplinar" ("os estudos de cultura se tornam uma das rubricas usadas para justificar o que eu penso ser um desenvolvimento altamente salutar, isto é, estudos interdisciplinares em faculdades e universidades" (p. 698). Esse termo abrange várias gerações de programas de reforma acadêmica, cuja história precisa ser escrita e então reinscrita nele com um certo cuidado (praticamente por definição ela é sempre um fracasso): mas o que se sente é que o esforço "interdisciplinar" continua a ocorrer porque todas as disciplinas reprimem características cruciais mas em cada caso diferentes do objeto de estudo que elas deveriam compartilhar. Os Estudos de Cultura, mais do que a maioria desses programas de reforma, pareciam prometer nomear o objeto ausente, e não parece correto recorrer à imprecisão tática da fórmula antiga.

Talvez, na verdade, *comunicação* seja o nome necessário: só os programas de Comunicações são tão recentes para coincidir em muitos sentidos (incluindo o pessoal) com o novo empreendimento, restando apenas a tecnologia das comunicações como uma marca ou característica distintiva da separação disciplinar (quase como corpo e alma, ou escrita e espírito, máquina e espectro). É só quando uma perspectiva específica unifica os vários itens do estudo das comunicações enquanto um campo que uma luz começa a brilhar, nos Estudos de Cultura bem como em suas

relações com os programas de Comunicações. É esse o caso, por exemplo, quando Jody Berland evoca a distintividade da teoria da comunicação canadense enquanto tal: e isso não vem somar-se simplesmente a uma homenagem a McLuhan e sua tradição e precursores, mas emerge em uma forma mais contemporânea, no texto dela, como toda uma nova teoria da ideologia do "entretenimento" enquanto tal. Mas ela também deixa claro por que a teoria canadense é necessariamente distinta daquilo a que ela se refere eufemisticamente como "pesquisa de comunicações convencional" (p. 43), pelo que se entende a teoria das comunicações norte-americana. Pois é evidentemente a situação do Canadá à sombra do império da mídia dos EUA que dá a nossos vizinhos seu privilégio epistemológico, e em particular a possibilidade única de combinar análise espacial com a atenção mais tradicional à mídia enquanto tal:

O conceito de "tecnologia cultural" nos ajuda a entender esse processo. Como parte de uma produção espacial que é tanto determinante como problemática, moldada por práticas disciplinares e interdisciplinares, as tecnologias culturais compreendem simultaneamente os discursos articulados da profissionalização, da territorialidade e da diversão. Essas são necessariamente as facetas tridimensionais de análise de uma cultura popular produzida à sombra do imperialismo americano. Ao situar seus "públicos" em uma gama cada vez mais ampla e mais diversa de disposições, locações e contextos, as tecnologias culturais contemporâneas contribuem para e buscam legitimar sua própria expansão espacial e discursiva. Essa é uma outra maneira de dizer que a produção de textos não pode ser concebida fora da produção de espaços. Resta ver se se concebe ou não a expansão de tais espaços como uma forma de colonialismo. A questão é central, no entanto, para chegar a uma compreensão do entretenimento que situe suas práticas em termos espaciais. (p. 42)

O que Berland deixa claro é que a atenção à situação da teoria (ou do teórico ou da disciplina) envolve agora necessariamente uma dialética: "Na medida em que a produção de significado é situada [pela teoria anglo-americana da mídia] nas atividades e nas ações dos públicos, a *topografia do consumo é cada vez mais identificada como o mapa do social (e consequentemente expandida para tomar o lugar deste)*. Isso reproduz na teoria o que está ocorrendo na prática" (p. 42). A introdução dramática de uma dimensão geopolítica, a identificação de uma certa teoria cultural e comunicacional como canadense, em forte oposição a uma perspectiva anglo-americana hegemônica (que supõe sua própria universalidade, porque se origina no centro e não precisa se demarcar nacionalmente), desloca agora radicalmente as questões da conferência e suas consequências, como veremos mais demoradamente depois.

Por outro lado, não está claro qual o tipo de relação com os emergentes Estudos de Cultura que está sendo proposto aqui. A lógica da fantasia coletiva ou de grupo é sempre alegórica². Esta pode envolver um tipo de aliança, como quando os sindicatos de trabalhadores propõem trabalhar junto com este ou aquele movimento negro; ou pode estar mais próxima de um tratado internacional de algum tipo, como a NATO ou a nova zona de livre comércio. Mas presumivelmente a "teoria da comunicação canadense" não está disposta a submergir completamente sua identidade no mais amplo movimento anglo-americano; também evidentemente, ela não pode universalizar completamente seu próprio programa, e pedir um endosso em branco do "centro" ao que é necessariamente uma perspectiva situada e "dependente" ou "semiperiférica". Eu suponho que o que surge aqui é então o sentido de que em um certo ponto a análise em questão pode ser transcodificada ou mesmo traduzida: que em certas situações estratégicas uma dada análise pode ser lida, ou como um exemplo da perspectiva dos Estudos de Cultura, ou como uma exemplificação de tudo o que é distintivo a respeito da teoria da comunicação canadense. As duas perspectivas compartilham assim um objeto comum (em uma conjuntura específica) sem perder sua própria diferença ou originalidade específica (como nomear ou descrever melhor essa sobreposição constituiria então um novo tipo de problema produzido especificamente pela "teoria dos Estudos de Cultura").

Nada dramatiza melhor essa sobreposição de perspectivas disciplinares do que os vários ícones brandidos ao longo dessas páginas: o nome do falecido Raymond Williams, por exemplo, é usado em vão por praticamente todos e invocado para fins de apoio moral a um sem-número de pecados (ou virtudes)³. Mas o texto que repetidamente volta à tona como um fetiche é um livro cujas múltiplas estruturas genéricas ilustram o problema que vimos discutindo aqui. Refiro-me ao estudo da cultura jovem inglesa por Paul Willis (a propósito, ausente dessa conferência) intitulado *Learning to labor* (1977). Essa obra pode ser pensada como um trabalho clássico em uma nova sociologia da cultura; ou como um texto precursor da escola de Birmingham "original" (e abaixo desta); ou ainda, de novo, como um tipo de etnologia, algo que agora ilumina como um eixo indo do terreno tradicional da antropologia até o novo território reivindicado pelos Estudos de Cultura.

Aqui, todavia, o que enriquece a "problemática" interdisciplinar é o sentido inescapável (também pode se dar o mesmo para as outras disciplinas, mas isso pode ser igualmente investigado) de que, se os Estudos de Cultura são um paradigma emergente, a própria antropologia, longe de ser um paradigma comparativamente "tradicional", está também em completa metamorfose e em transformação metodológica e textual convulsiva (como a presença do nome de James Clifford no lista dos membros dos Estudos de Cultura sugere aqui). "Antropologia" significa agora um novo tipo de etnologia, uma nova antropologia textual ou interpretativa, a qual — apresentando uma semelhança familiar distante com o Novo Historicismo

(2) Como no "casamento infeliz do marxismo com o feminismo": ver o recente *Around 1981: Academic feminist literary theory*, de Jane Gallop (Nova York: Routledge, 1992) para uma exploração mais elaborada dos modelos alegóricos através dos quais um feminismo emergente buscou contar para si mesmo a história dessa emergência.

(3) Deve-se mencionar também *Subculture*, de Dick Hebdgie, que inventou, mais do que qualquer outra obra, o estilo e a postura adotados repetidamente nessa conferência.

— emerge completamente desenvolvida no trabalho de Clifford e também no de George Marcus e no de Michael Fischer (com o reconhecimento devido dos exemplos precursores de Geertz, Turner e outros). "Thick description" é então evocado por Andrew Ross, em seu trabalho pioneiro sobre a cultura New Age: "o mais exaustivo, ou profundo, estudo 'etnográfico' de comunidades culturais, que produziu um dos mais estimulantes desenvolvimentos nos estudos de cultura recentes" (p. 537); enquanto a própria retórica da densidade, textura e imanência é justificada por um memorável período de John Fiske, que tem o mérito adicional de revelar algumas das questões práticas do debate (que estão longe de se resumir a uma batalha de meras queixas e contraqueixas disciplinares):

Eu gostaria de começar com o conceito de "distância" na teoria cultural. Em outro lugar eu argumentei que "distância" é um marcador-chave da diferença entre alta e baixa cultura, entre os significados, práticas e prazeres característicos das formações sociais poderosas e das sem poder. Distância cultural é um conceito multidimensional. Na cultura dos socialmente favorecidos e poderosos ela pode tomar a forma de uma distância entre o objeto de arte e o leitor/espectador: essa distância desvaloriza social e historicamente práticas de leitura específicas em favor de uma apreciação ou sensibilidade estética transcendente com reivindicações à universalidade. Ela encoraja a reverência ou respeito pelo texto como um objeto de arte dotado de autenticidade e que exige preservação. "Distância" pode também funcionar para criar uma diferença entre a experiência da obra de arte e a vida cotidiana. Essa "distância" produz significados de obras de arte a-históricos e propicia aos membros de sua formação social os prazeres de aliar-se a um conjunto de valores humanos que, nas versões extremas da teoria estética, são vistos como sendo valores universais que transcendem suas condições históricas. Essa distância do histórico é também uma distância das sensações corporais, pois são os nossos corpos que finalmente nos ligam a nossas especificidades históricas e sociais. Como as mundanidades de nossas condições sociais são postas de lado, ou distanciadas, por essa visão da arte, assim também os chamados prazeres sensuais, baratos e fáceis do corpo são distanciados dos prazeres da mente, mais contemplativos e estéticos. E finalmente essa distância toma a forma de distância da necessidade econômica; a separação entre a estética e o social é uma prática da elite que pode dar-se ao luxo de ignorar as restrições da necessidade material, e que portanto constrói uma estética que não só recusa atribuir qualquer valor às condições materiais, mas só valida aquelas formas de arte que as transcendem. Essa distância crítica e estética é assim, finalmente, um marcador de distinção entre aqueles que são capazes de separar sua cultura das condições sociais e econômicas da vida cotidiana e aqueles que não são. (p. 154)

Entretanto, a afirmação de Ross não se confirma nos artigos que compõem o presente volume, a não ser em seu próprio estudo lúcido daquela "comunidade interpretativa" singularmente ambígua que é a nova cultura *yuppie* dos adeptos da New Age; o toque de clarim de Fiske, por seu turno, não nos conduz tanto pelo caminho da antropologia enquanto disciplina (e forma de escrever) experimental como para toda uma nova política dos intelectuais enquanto tais.

Com certeza, o próprio texto de Clifford — uma descrição de seu empolgante novo trabalho sobre a etnologia da viagem e do turismo — já redefine implicitamente o contexto polêmico, ao apresentar um deslocamento da concepção etnográfica tradicional de "trabalho de campo": "a etnografia (nas práticas normativas da antropologia do século XX) privilegiou relatos de estada em relação a relatos de viagem" (p. 99); isto redefine decisivamente o intelectual e o antropólogo-etnógrafo-observador como uma espécie de viajante e uma espécie de turista, e agora reescreve, de uma vez, os termos dessa conferência, cuja tentativa de definir esta coisa chamada Estudos de Cultura — longe de ser um problema acadêmico e disciplinar — na verdade versa sobre o *status* do intelectual enquanto tal em relação com a política dos chamados novos movimentos sociais ou microgrupos.

Pôr as coisas nesses termos é deixar claro o desconforto necessariamente causado entre muitos dos outros participantes pela "proposta modesta" de Clifford: longe de serem meros "turistas" ou mesmo viajantes, a maioria deles quer ser no mínimo verdadeiros "intelectuais orgânicos", quando não algo mais (mas o que seria exatamente esse "algo mais"?). Mesmo a noção cognata do exílio ou neo-exílio, o intelectual diaspórico invocado por Homi Bhabha (cujas observações sobre o caso Rushdie — "Blasfêmia é a vergonha do migrante ao voltar para casa" (p. 62) — me surpreenderam por serem extraordinariamente pertinentes e sugestivas) propõe uma intermitência ou alternância de sujeito e objeto, de voz e substância, de teórico e "nativo", que assegura ao intelectual uma insígnia igualmente intermitente de pertencimento a grupo, que não está disponível ao homem branco Clifford (nem tampouco a este resenhador).

Grupos sociais: Frente Popular ou Nações Unidas?

Mas o desejo chamado intelectual orgânico aqui se mostra onipresente, embora nem sempre se expresse de forma tão aberta como faz o próprio Stuart Hall que, num dos momentos mais utópicos da conferência, propõe o ideal de "viver com a possibilidade de *talvez* existir, em algum momento, um movimento que fosse maior que o movimento dos intelectuais pequeno-burgueses" (p. 288). Eis o que Hall diz sobre Gramsci, a esse respeito:

Devo confessar que, embora tenha lido muitas abordagens mais elaboradas e sofisticadas, a de Gramsci ainda me parece a que mais se aproxima daquilo que eu acho que estávamos tentando fazer. Admito que há um problema com sua expressão "a produção de intelectuais orgânicos". Porém não tenho a menor dúvida de que estávamos tentando encontrar uma prática institucional nos estudos de cultura capaz de produzir um intelectual orgânico. Antes, no contexto britânico dos anos 70, não sabíamos o que isso significaria, e não tínhamos certeza se seríamos capazes de reconhecer ele ou ela se conseguíssemos produzi-lo(a). O problema com o conceito de intelectual orgânico é que ele parece alinhar os intelectuais com um movimento histórico emergente, e não podíamos dizer naquela época, e dificilmente podemos agora, onde tal movimento histórico devia ser encontrado. Éramos intelectuais orgânicos sem qualquer ponto de referência orgânico; intelectuais orgânicos com uma nostalgia ou vontade ou esperança (lançando mão da expressão gramsciana retirada de outro contexto) de que, em algum momento, estaríamos preparados intelectualmente para aquele tipo de relação, caso semelhante conjuntura aparecesse. A bem da verdade, estávamos preparados para imaginar ou modelar ou simular essa relação em sua ausência: "pessimismo da razão, otimismo da vontade". (p. 281)

Contudo, a noção gramsciana, cujo duplo foco inclui estruturalmente intelectuais de um lado e estratos sociais do outro, na maioria das vezes nesta coletânea e no presente contexto, não é interpretada enquanto referência a uma política de alianças, a um bloco histórico, à moldagem de um conjunto heterogêneo de "grupos de interesse" em um movimento político e social maior, como era em Gramsci e como parece ainda ser nessa formulação de Stuart Hall.

Sua referência aqui parece sempre ser a da "política de identidade" dos novos movimentos sociais ou do que Deleuze denomina microgrupos. Com certeza, os Estudos de Cultura têm sido considerados por muitos como um espaço de aliança justamente desse tipo (embora não exatamente um movimento no sentido gramsciano, a não ser que seus intuitos acadêmicos — de alcançar o reconhecimento e a sanção institucionais, estabilidade no emprego e proteção frente aos departamentos tradicionais e à Nova Direita — sejam entendidos como uma política, na verdade a única política específica aos Estudos de Cultura enquanto tais)⁴. Assim, acolhem de bom grado o feminismo e o movimento negro, o movimento gay, os estudos chicanos, os crescentes grupos de estudos "pós-coloniais", ao lado dos adeptos mais tradicionais das várias culturas populares e de massa (eles também podem ser considerados uma espécie de minoria estigmatizada e perseguida no contexto acadêmico tradicional), e os diversos (sobretudo estrangeiros) remanescentes marxistas. Dentre os 41 participantes (publicados), há uma distribuição por gênero razoavelmente equilibrada (24

(4) Ver em particular o artigo-programa muito triunfalista de um dos organizadores da presente conferência: Nelson, Cary, "Always already Cultural Studies" *Journal of the Midwest Modern Language Association*, 24, nº 1 (1991), pp. 24-38.

mulheres, 21 homens); há 25 americanos, onze ingleses, quatro australianos, dois canadenses, um húngaro e um italiano; há 31 brancos, seis negros, dois chicanos e dois indianos (do subcontinente); e entre os quarenta-e-poucos, parece haver pelo menos cinco gays. Quanto às disciplinas ou departamentos propriamente ditos, parece prevalecer a seguinte distribuição: Letras, como era de se esperar, domina com onze; Comunicações, Sociologia e História da Arte ocupam um distante segundo lugar com quatro cada; há três representantes de programas de Ciências Humanas; dois de Estudos da Mulher, dos próprios Estudos de Cultura, de História da Consciência e de Rádio, Televisão e Cinema; enquanto Religião e Antropologia têm um representante cada.

Entretanto essas divisões (muito impressionistas, devo admitir) não refletem com muita precisão as posições ideológicas de grupos, subgrupos ou subculturas. Conquanto haja apenas quatro textos feministas "tradicionais", por exemplo, há pelo menos dois manifestos gays. Das cinco intervenções negras, uma também aborda problemas feministas (ou seja, seria mais exato dizer que o texto de Michele Wallace é uma exposição de uma posição feminista negra enquanto tal), ao passo que outros dois levantam questões nacionais. Um dos dois textos *chicanos* também é uma exposição feminista. Há dez temas que claramente dizem respeito à cultura de massas ou à cultura popular que tendem a deslocar a ênfase das questões da "identidade" para as da mídia.

Faço esse exercício não apenas para mostrar aquilo que parece ter sido omitido da problemática dos Estudos de Cultura, mas também o que está incluído nela. A meu ver, apenas três textos discutem a questão da identidade de grupo enquanto preocupação central (o ataque de Paul Gilroy ao lema que ele interpreta como "absolutismo cultural" será melhor abordado em outro contexto, abaixo); e destes, apenas o ensaio meticulosamente anotado de Elspeth Probyn realiza uma tentativa de chegar a uma teoria da identidade coletiva ou pelo menos da enunciação coletiva, por assim dizer: ela nos pede para "ir além das posições discretas da diferença e recusar o modo de representação baseado em crise [...] para fazer valer o som de nossas identidades enquanto trabalhamos na construção de comunidades solidárias" (p. 511). Tais sons, no entanto, parecem muito selvagens quando somos informados "como as imagens do *self* podem funcionar com êxito para aborrecer, enervar a fixidez discursiva e as expectativas extradiscurivas" (p. 506).

Mas o texto de Kobena Mercer e o de Marcos Sanchez-Tranquilino e John Tagg já apontam para algo muito diferente da teoria clássica da identidade. De fato, Mercer explora de forma inovadora a maneira como a imagem da militância negra nos anos 60 pôde servir de modelo sugestivo e libertador para a política de outros grupos; Sanchez-Tranquilino, por seu turno, desloca a problemática mais psicológica ou filosófica da "identidade" de volta para o tema social do nacionalismo: "O que está em questão nesta resurreição do *pachuco* no final dos anos 70 é [...] a representação da [...] militância através da articulação do *pachuco* no interior da política da

identidade de um movimento *nacionalista*. Os problemas aqui são os problemas de todos os nacionalismos [...]" (p. 562).

Talvez seja esse o caso: mas os nacionalismos — os separatismos, melhor dizendo — não estão presentes aqui: os separatismos feminista, lésbico e gay não estão representados como tais e, se é que ainda existem, os separatismos negros certamente também não se encontram aqui; e dos demais grupos étnicos, estão presentes apenas os *chicanos*, representando a si mesmos e, talvez, substituindo alguns desses outros movimentos (porém não as *etnias* nacionais mais tradicionais, cujos problemas são, o que é interessante, diferentes desses, conforme testemunha o debate sobre a Grécia como uma cultura menor)⁵; enquanto os "pós-coloniais" não cansam de afirmar (como no ensaio já mencionado de Homi Bhabha) que o fato e a experiência da diáspora são diametralmente opostos aos do separatismo étnico.

(5) Jameson, Fredric. "Commentary". *Journal of Modern Greek Studies* 8 (1990), pp. 135-9.

Isso significa, pois, que este espaço particular que se chama Estudos de Cultura não se mostra muito aberto às identidades puras enquanto tais, mas parece, ao contrário, acolher a celebração (mas também a análise) de identidades mistas, *per se*, de novas espécies de complexidade estrutural. Já foram invocados tons bakhtinianos para dispersar o monológico (o separatismo cultural não almeja um certo discurso monológico?): Clifford quer "não afirmar uma democracia ingênua de autoria coletiva, mas afrouxar pelo menos um pouco o controle monológico do escritor/antropólogo executivo" (p. 100), enquanto o texto notável de Stalleybrass sobre a invenção de "Shakespeare" substitui o moderno "autor único" por uma "rede de relações de colaboração", normalmente entre dois ou mais escritores, entre escritores e companhias de teatro, entre companhias de teatro e editoras, entre compositores e revisores, entre editores e censores, de modo que desaparece a possibilidade de qualquer lampejo do "texto individual" (p. 601). A problemática do *auteur* nos remete assim à questão de até que ponto a noção narrativa de uma ação única — ainda que coletiva — permanece operativa em muitas concepções comuns de "identidade" (o que, de fato, é retomado na última página dessa antologia, na exaltada invocação por Angela MacRobbie da missão dos Estudos de Cultura na década de 90 como "uma espécie de guia da autopercepção das pessoas [...] enquanto agentes ativos cujo sentido do *self* se projeta e se expressa num leque expansivo de práticas culturais" (p. 730). Mas essa concepção isolacionista da identidade de grupo abriria, na melhor das hipóteses, um espaço para os Estudos de Cultura no qual cada grupo expressaria sua opinião, numa espécie de sessão plenária das Nações Unidas, sendo ouvido por todos de forma respeitosa (e "politicamente correta"): um exercício, pode-se pensar, nem estimulante, nem muito produtivo.

No presente volume, no entanto, as "identidades" em questão são, principalmente, duplas: o paradigma para elas é o feminismo negro (assim como o feminismo *chicano*, como no animado ensaio de Angie Chabram-Dernersesian). De fato, sinto-me tentado a sugerir que os Estudos de Cultura (pelo menos aqueles propostos por essa coletânea e conferência em

particular) são hoje bem um problema de dupla cidadania, de possuir pelo menos um passaporte duplo, ou mais de um. O trabalho e o pensamento realmente interessantes e produtivos parecem não ocorrer sem a tensão produtiva de tentar combinar, navegar e coordenar diversas "identidades" de uma só vez, e diversos compromissos, diversas posições: é como uma reprise da velha noção sartriana de que o escritor se sai melhor quando tem de se dirigir simultaneamente a pelo menos dois públicos distintos e não relacionados. Mais uma vez, é nos comentários abrangentes e ponderados de Stuart Hall (como um dos precursores ou fundadores dos antigos "Estudos de Cultura" de Birmingham) que a necessidade de se conviver com estas tensões é afirmada enquanto tal (p. 284). Com certeza, nessa passagem particular, ele se refere à tensão entre texto e sociedade, entre superestrutura e base, aquilo que ele chama de "deslocamento" necessário da cultura do real social para o imaginário. Porém, antes disso, ele também havia lembrado as tensões envolvidas nas múltiplas influências e compromissos ideológicos, com o marxismo mas também com o feminismo, com o estruturalismo ou com a "vertente linguística", como tantas forças de gravidade distintas, que compunham a riqueza da escola a que se impunha responder, e não alcançar a síntese final, nivelar as contradições, e comprimir essas operações múltiplas num único programa ou fórmula. As tensões entre identidades de grupo, pode-se pensar, oferecem um campo de força mais produtivo do que as ambivalências interdisciplinares discutidas antes, porém tudo isso ameaça ser nivelado e desativado de uma forma bastante diferente pela fórmula disciplinar concorrente do pós-modernismo e sua versão do pluralismo, tema aqui sistematicamente evitado e omitido integralmente, por um motivo que agora se torna óbvio.

Os Estudos de Cultura enquanto substituto para o marxismo

De fato, para empreender um assalto frontal contra o pós-modernismo enquanto tal e para defender a necessidade filosófica dos Estudos de Cultura como algo diferente da celebração pós-moderna do apagamento das fronteiras entre alto e baixo, do pluralismo dos microgrupos e da substituição da política ideológica pela cultura da imagem e da mídia, seria necessária uma reavaliação do relacionamento tradicional entre o movimento geral dos Estudos de Cultura e o marxismo que evidentemente está além das ambições da presente conferência. O marxismo é, na maioria das vezes, entendido claramente como mais uma espécie de identidade de grupo (mas neste caso de um grupo realmente minúsculo, pelo menos nos EUA) e não como o tipo de problemática — e problema! — evocada por Stuart Hall ("as questões que o marxismo agendou como projeto teórico [...] questões [que] são o que se entendia por trabalhar a uma pequena distância do marxismo, trabalhar no marxismo, trabalhar contra o marxismo, trabalhar com ele, trabalhar para tentar desenvolver o marxismo" (p. 279)). Contudo, torna-se

tanto mais importante compreender estas questões, na medida em que, nos EUA, conforme argumentou Michael Denning em relação a seus precursores e competidores, os Estudos Americanos⁶, os Estudos de Cultura podem muito bem ser considerados tanto um "substituto" para o marxismo quanto um desenvolvimento dele. Mas nem mesmo a estratégica reformulação inglesa do marxismo como "materialismo cultural", feita por Raymond Williams, é abordada aqui (tampouco os americanos mostraram-se muito ansiosos em relação ao problema de evitar o "idealismo"); também aparece pouco a vontade política, implícita no grupo de Birmingham exatamente como em Williams, fato sobre o qual é preciso repisar (para ambos) que os Estudos de Cultura e o "materialismo cultural" constituíam essencialmente um projeto político e, a bem da verdade, realmente um projeto marxista. Quando a teoria estrangeira atravessa o Atlântico, tende a perder muito de suas implicações políticas e de classe (como na evaporação de tantos desses elementos da teoria francesa). Em nenhum lugar esse processo é tão chocante, no entanto, quanto na atual reinvenção pelos americanos daquilo que na Inglaterra constituiu uma questão de militância e um compromisso com mudanças sociais radicais.

(6) Denning, Michael. "The special American conditions: Marxism and American Studies". *American Quarterly* 38, nº 3 (1986), pp. 356-80.

Mas a ladainha antimarxista de praxe dos americanos é entoada nesse volume apenas ocasionalmente e com certa indiferença. Uma transformação sistêmica (que, por algum motivo, ele evitam chamar de "pós-moderna") é evocada entusiasticamente nas páginas escritas por Sanchez-Tranquilino e Tagg: "Enquanto o Museu pôde ser concebido como Aparato Ideológico Estatal [...] foi possível imaginar outro lugar, outra consciência [...] Agora, quando essas categorias e lógicas foram solapadas, ambos os lados parecem ter sido lançados ou sugados para um espaço sem gravidade [...] Essas formas de explicação sociológica encontram-se elas mesmas emaranhadas no colapso interno da disciplina que pretendem criticar" (pp. 556-7).

Felizmente, aparece pouco a mais ridícula das acusações de costume, a de que o marxismo é antifeminista ou exclui as mulheres; mas o "alto feminismo" também parece estar incluído em outra conhecida repreensão, a de que os Estudos de Cultura não fazem mais Grande Teoria ("na qual enormes problemas de história mundial são debatidos em tal nível de generalização que se torna impossível solucioná-los" (Morris, p. 466)): repreensão dirigida especificamente ao marxismo, mas que também parece garantir a evacuação mais ou menos abrangente de um sem-número de outras grandes teorias e grandes nomes além do feminismo, psicanálise, lacanismo, desconstrução, Baudrillard, Lyotard, Derrida, Virilio, Deleuze, Greimas etc. (restando Raymond Williams — mas já não Gramsci, Brecht ou Benjamin — como uma exceção, um dos ícones ainda minimamente operativos do novo movimento).

Ainda assim, parece possível que, como os mais barulhentos detratores da "grande teoria" são os australianos, esta mudança particular possa dever algo às raízes idiossincráticas e anarquistas do radicalismo australiano. É, de fato, da Austrália que vem essa outra vertente, no mais sinistra,

deste antiintelectualismo inócuo, na crítica especificamente política e "militante" do marxismo por Tony Bennett. Após apressar-se em afastar os "novos movimentos sociais" de suas próprias estruturas reformistas referentes à atividade política, Bennett descreve sua posição da seguinte maneira:

O que é preciso combater são as maneiras de conduzir estes dois aspectos dos processos políticos [alianças e política monotemática], e de conectá-los um ao outro, de maneiras que antecipam — e são vistas como abrindo caminho para — a produção de uma classe, gênero, povo ou raça unificada como um agente social tendente a empreender uma ação política decisiva num momento de desfecho político terminal de um processo cuja tarefa é fazer nascer aquele agente. E deve-se fazer isso precisamente por causa do grau em que tais projetos políticos e as construções que os alimentam impedem o desenvolvimento de formas mais específicas e imediatas de cálculo e ação política capazes de melhorar as circunstâncias e possibilidades sociais das clientelas em questão. (p. 32)

Laclau/Mouffe contra Gramsci? Contra Lênin? Bennett contra Laclau/Mouffe? É impossível identificar o quadro de referência, sobretudo porque, para começar, ninguém (da esquerda) jamais acreditou em qualquer "classe, gênero, povo ou raça unificada" (e certamente não Gramsci, dispensado sumariamente nas páginas anteriores por ter deixado de ser "de muita utilidade política" (p. 29). O pensamento de Bennett é um genuíno "pensamento do outro", rastreando e denunciando diligentemente os erros ideológicos de todos esses inimigos dentro da esquerda na mais enfática tradição de patrulhamento althusseriano. Ele tampouco parece perceber o quão obscenas os leitores americanos de esquerda podem achar suas propostas sobre "conversar e colaborar com o que se chamava antigamente dos ISAs ao invés de dispensá-los desde o início e, numa profecia que se cumpre por si mesma, criticá-los mais uma vez quando parecem afirmar as mais negras previsões funcionalistas" (p. 32). O convite para parar de recitar os lemas marxistas (grande teoria) e participar do governo (supõe-se que vagamente social-democrata) pode ter alguma relevância num pequeno país com tradições socialistas, porém aqui é um conselho fora de lugar (e, de qualquer modo, impossível de se seguir). O tom desse ensaio de Bennett, ocupando um lugar de destaque bem no início do volume por força da ordem alfabética, torna-se notavelmente enganoso quanto ao espírito da coletânea como um todo; o que mais incomoda é a ignorância que ele trai sobre as diferenças estruturais das diversas situações nacionais hoje, um dos temas mais fortes do volume e, paradoxalmente, um tema que os próprios ensaístas australianos ajudaram, de forma central, a estabelecer, conforme veremos adiante.

Mas essa formulação de Bennett em particular conduz ao estereótipo antimarxista fundamental, uma vez que a citação acima pode ser retraduzida para a mais antiga de todas as palavras de ordem negativas, "totalização" — isto é, o tipo de homogeneização totalitária e orgânica à qual todos os marxistas supostamente sujeitam toda forma de diferença. Em Sartre, entretanto, este termo de origem filosófica significava simplesmente a forma pela qual as percepções, instrumentos e matérias-primas eram relacionados uns com os outros através da perspectiva unificadora de um projeto (se não existe projeto ou não se deseja um projeto, então isto obviamente não se aplica). Não tenho certeza se este conceito projeta exatamente um modelo (ou se é construído de acordo com a imagem de um modelo); mas, suspeito que isso não tem muita importância, uma vez que as concepções de *relações* — embora elas tentem manter os termos distintos e separados — tendem a se diluir em imagens de uma massa indistinta. Basta recordar o destino do conceito no mínimo pop-filosófico de "orgânico", que antes designava a diferença radical de funções entre diversos órgãos (uma das principais figuras adotadas por Marx nos *Grundrisse* era "metabolismo"), porém agora parece significar a transformação de todas na mesma coisa. Assim, o "orgânico", junto com a "história linear" (uma construção que, creio, devemos a McLuhan), torna-se um dos índices de erro pós-estruturalistas fundamentais (pelo menos até o aparecimento da "totalização"). Claro, podemos abandonar estes termos por motivos táticos (abreviando as explicações léxicas e filológicas como esta); mas, certamente, de qualquer ponto de vista desinteressado, essa coletânea está repleta de diversos atos de totalização que não valeria a pena rastrear e eliminar, a não ser com o intuito de retomar aquela espécie de teorização pura, sólida e fechada que, desde o início, em conexão com a política de uma identidade não mista, foi considerada incompatível com a natureza essencialmente mista dos Estudos de Cultura.

Articulação: um manual para chofer de caminhão

Esses atos de totalização são, contudo, camuflados por uma nova figura que — diferentemente do sentido sartriano original — possui uma correção teórica pós-estruturalista respeitável (e que, como todas as figuras, desloca apenas ligeiramente o sentido da antiga). Trata-se do onipresente conceito de *articulação*, que carece urgentemente de um novo verbete em algum dicionário de termos ideológicos mais amplo sobre o espírito objetivo do período. A exemplo do termo "orgânico", ele adota o corpo como referência, mas remete à parte óssea e às conexões do esqueleto e não aos órgãos internos (talvez sua aceitação atual se deva também à qualidade rígida e mecânica); mas logo se transfere ao discurso verbal, como numa verdadeira alegoria da própria "vertente lingüística". Seu uso compulsivo, penso, deve-se a Althusser (cuja influência pode ter tido algum efeito nas

figuras foucaultianas ainda mais compulsivas da segmentação e da divisibilidade social), vulgarizado através da elegante reinvenção em língua inglesa por Ben Brewster e das extensões políticas acrescentadas por Poulantzas, além da antropologia de Pierre-Philippe Rey, passando por Hindess e Hirst e desembocando numa língua franca teórica generalizada, a ser reunida brevemente a favoritos correntes tais como "apagar", "circulação", "construído" e coisas semelhantes. O que não se recorda com a mesma frequência é o fato de que Althusser na verdade encontrou esse termo, aparentemente althusseriano e de aparência estruturalista, no próprio Marx, especificamente no magistral ensaio programático inacabado de agosto de 1857 que deveria ter servido de introdução aos *Grundrisse*⁷.

Neste contexto o termo *Gliederung* designa a articulação das categorias (e realidades) da produção, distribuição e consumo umas com as outras (nesta forma continua a ser um modelo sugestivo cuja aplicação permanece inexplorada). Ao mesmo tempo, é importante sublinhar o desenvolvimento oportunamente independente e extraordinariamente rico do conceito de articulação pela própria Escola de Birmingham, num momento crítico de sua história, quando as interseções de raça, gênero e classe tornaram-se um problema teórico premente. A formulação de Catherine Hall se apresenta aqui como canônica:

Não acredito que, por enquanto, tenhamos uma teoria sobre a articulação de raça, classe e gênero e sobre as formas pelas quais estas articulações possam operar de maneira geral. Os termos frequentemente surgem como ladainha, para demonstrar correção política, mas isso não significa necessariamente que as formas de análise que derivam são realmente moldadas por uma compreensão do funcionamento de cada eixo de poder em relação aos outros. De fato, é extremamente difícil realizar tal tarefa porque o nível de análise é, necessariamente, extremamente complexo, com muitos variáveis envolvidas simultaneamente. Portanto, os estudos de caso, históricos e contemporâneos, que rastreiam as maneiras contraditórias pelas quais essas articulações ocorrem, tanto em momentos historicamente específicos quanto ao longo do tempo, parecem-me da maior importância. (pp. 270-1)

Talvez a sugestão daquilo que a teoria deveria ser ("não temos, por enquanto, uma teoria") dê uma ajuda e um conforto exagerados àqueles que são alérgicos à "grande teorização", se pensarmos que o conceito de articulação tal como desenvolvido aqui já constitui precisamente uma teoria. Ele implica uma espécie de estrutura rotativa, uma troca de íons entre várias entidades, na qual as pistas ideológicas associadas a uma delas atravessam e se misturam com a outra — mas apenas provisoriamente, num "momento historicamente específico", antes de entrar em novas combinações, sendo

(7) Ver o Prefácio de 1857 aos *Grundrisse*, bem como *Reading Capital*, de Louis Althusser e Etienne Balibar (Londres: Verso, 1970), 174 pp., p. 207. Tenho uma dívida com Perry Anderson e Ken Surin por sua ajuda nessa rápida genealogia: Joseph Ripalda Crespo me garante que a história do conceito além de Marx é banal e perdida na noite do escolasticismo medieval. No entanto, o último e mais conhecido uso desse termo, na notável anatomia da política de alianças de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist strategy* (Londres: Verso, 1985, 105 pp.), não imputa o conceito historicamente (de todo modo, ele não deve ser encontrado em Gramsci). Finalmente, eu soube tanto por Michael Denning como por Andrew Ross que a imagem fundamental por meio da qual este foi transmitido em Birmingham — sombras da locomotiva da história! — foi o que na Inglaterra é chamado de "caminhão articulado".

sistematicamente retrabalhadas, decaindo ao longo do tempo numa meia-vida interminável, ou sendo esfaceladas pelas convulsões de uma nova crise social. Neste sentido, a articulação é uma totalização pontual e, às vezes, até mesmo efêmera, na qual os planos da raça, gênero, classe, etnicidade e sexualidade se interceptam para formar uma estrutura operativa. Eis uma elaboração mais acabada de Stuart Hall:

A unidade formada por essa combinação ou articulação é sempre, necessariamente, uma "estrutura complexa": uma estrutura na qual as coisas estão relacionadas, tanto através de suas diferenças quanto de suas semelhanças. Isso exige que os mecanismos que conectam características dissimilares tenham de ser mostrados — desde que nenhuma "correspondência necessária" ou homologia expressiva pode ser suposta como dada. Ela também significa — já que a combinação é uma estrutura (uma combinação articulada) e não uma associação aleatória — que haverá relações estruturadas entre as partes, isto é, relações de dominação e subordinação. (pp. 579-80)

Na verdade, há toda uma poética implícita nessa terminologia analítica, uma vez que a própria "representação" desses complexos é sempre problemática. Não é simplesmente a estrutura do complexo que não é dada de antemão (como, por exemplo, se raça ou gênero vêm antes, qual permanece como provisório determinando em última instância um estágio para o outro); é preciso inventar também a linguagem na qual os "elementos" e suas conexões devem ser descritos. Descrições de articulação são consequentemente também necessariamente auto-referenciais no sentido de que devem comentar e validar seus próprios instrumentos linguísticos — preservando apenas o mais frágil e mais tênue sobrevivente de um conteúdo figurativo mais antigo (as juntas ou ossos operando em conjunto o sentido mecânico da conexão pura enquanto tal).

Articulação é portanto o nome do problema teórico central ou o cerne conceitual dos Estudos de Cultura, exemplificado repetidamente nesse volume que nem sempre o apresenta como tal. Ela pode ser percebida em funcionamento na noção bem mais freudiana (e também marxista) de Constance Penley de carência, contradição, substituição e compensação-formação, quando, em seu ensaio sobre o pornô *Star trek* feminino, ela inclui na agenda

o fato de que as fãs só podem imaginar uma relação sexual se esta envolver um casal sem filhos, composto de dois homens; que nunca têm de cozinhar ou lavar roupa no tanque e que vivem a trezentos anos no futuro. Eu argumentaria também que as pessoas se tornam fãs de Star trek, de forma geral, numa tentativa de resolver outra carência, a de

uma relação social. A cultura dos fãs de Trek estrutura-se em torno do mesmo vácuo que estrutura a cultura americana em termos mais gerais, e seu desejo também é que os antagonismos fundamentais, como classe e raça, não existam. (p. 495)

Mas aqui a articulação público/privado ou social/sexual é entendida como uma espécie de dualismo que remete aos freudo-marxismos mais familiares, como o de Deleuze e Guattari do *Anti-Édipo*. A articulação também pode ser representada em termos de modelos e influências sugestivas, como no ensaio de Kobena Mercer sobre os anos 60 (já mencionado), no qual o movimento negro e a própria estrutura ideológica e libidinal da militância negra são articulados enquanto uma "cadeia significante" que pode ser reproduzida em outros grupos sociais. (Ele também afirma vigorosamente que se trata de um "fator de conexão reversível" — que pode ser reconvertido para novas formas de racismo — numa resposta oportuna a um certo triunfalismo onipresente nos Estudos de Cultura). Mas a articulação também envolve e mesmo se fixa na alegoria como sua estrutura expressiva fundamental: assim, Janice Radway lembra como a cultura popular ou de massas tem sido repetidamente fantasiada como feminina (p. 513): as estruturas alegóricas rotativas da fantasia coletiva certamente compõem o texto-base para qualquer abordagem da articulação como sintoma ou como programa político. Porém estas dinâmicas de articulação não serão suficientemente esclarecidas até que apreendamos de modo mais completo as consequências implícitas na visão da cultura como expressão de um grupo individual.

Cultura e libido grupal

Pois a cultura — a versão mais fraca e secular daquilo que se chama religião — não é em si uma "substância" ou fenômeno, é uma miragem objetiva que surge do relacionamento entre pelo menos dois grupos. Isto significa que nenhum grupo "possui" uma cultura sozinho: a cultura é o nimbo percebido por um grupo quando entra em contato com e observa outro grupo. É a objetificação de tudo que é alheio e estranho no grupo contatado: neste contexto, é interessante observar que um dos primeiros livros sobre o inter-relacionamento de grupos (a função constitutiva da fronteira, a maneira como cada grupo é definido por outro e o define), se baseia em *Stigma*, de Erving Goffmann para uma avaliação de como marcas definidoras funcionam para outras pessoas⁸: nesse sentido, portanto, uma "cultura" é o conjunto de estigmas que um grupo carrega aos olhos do outro grupo (e vice-versa). Mas essas marcas na maioria das vezes são projetadas na "mente alheia" na forma daquele pensamento-do-outro que chamamos de crença, e elaboradas como religião. Mas a crença, nesse

(8) Eidheim, Harold. "When ethnic identity is a social stigma". In: Barth, Fredrik, org. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown, 1969, pp. 39-57. Ver também McGrahe, Bernard. *Beyond Anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1989, que faz novas descobertas ao analisar as figuras sucessivas do Outro no Renascimento (no qual o Outro é um ser infernal, no nível do ouro e das especiarias), no Iluminismo (no qual o Outro é pagão e "não-iluminado" no sentido específico de ser ignorante das "causas desconhecidas") e no século XIX (onde o Outro é remetido a um momento inicial do tempo histórico).

sentido, não é algo que nós mesmos possuímos, uma vez que aquilo que fazemos nos parece natural e não precisa da motivação e racionalização desta entidade estranha internalizada; e, de fato, o antropólogo Rodney Needham mostrou que a maioria das "culturas" não possui o equivalente do nosso conceito, ou pseudoconceito, de crença (o que é denunciado como algo que os tradutores projetam ilicitamente nas línguas não imperiais e não cosmopolitas).

Ainda assim, acontece que "nós" também falamos frequentemente da "nossa própria" cultura, religião, crenças, entre outras coisas. Agora é possível identificá-las como a recuperação da visão que o Outro tem de nós; daquela miragem objetiva através da qual o Outro formou um retrato de nós como "possuindo" uma cultura: dependendo do poder do Outro, essa imagem alienada demanda uma resposta, que pode ser tão inconsequente como a negação através da qual os americanos descartam os estereótipos do "americano feio" que eles encontram no exterior ou tão extremada como os vários renascimentos étnicos por meio dos quais, como no nacionalismo hindu, um povo reconstrói esses estereótipos e os afirma em uma nova política cultural-nacionalista: algo que nunca é o "retorno" a uma realidade autêntica mais antiga mas sempre uma nova construção (a partir do que tem a aparência de materiais antigos).

Assim, a cultura deve ser sempre vista como um veículo ou um meio através do qual se dá o relacionamento entre grupos. Embora nem sempre ela seja vigilantemente desmascarada como uma idéia do Outro (mesmo quando eu a reassumo para mim), ela perpetua as ilusões óticas e o falso objetivismo desse relacionamento histórico complexo (consequentemente, as objeções que foram feitas a pseudoconceitos como "sociedade" são ainda mais válidas para este, cuja origem na luta de grupo é possível decifrar). No entanto, insistir nesse programa de tradução (o imperativo de remontar conceitos de cultura a formas de relacionamento entre grupos coletivos) oferece um modo mais satisfatório de cumprir os objetivos das várias formas de um princípio de Heisenberg sociológico do que a atual recomendação individualista de reconhecer no lugar do observador. Na verdade, o outro do antropólogo, o observador individual, substitui todo um grupo social, e é nesse sentido que seu conhecimento é uma forma de poder, onde "conhecimento" designa algo individual, e "poder" tenta caracterizar esse modo de relacionamento entre grupos para o qual nosso vocabulário é tão pobre.

Pois o relacionamento entre grupos é, digamos assim, não natural: ele é o contato externo casual entre entidades que têm apenas uma superfície interior (como uma mônada) e nenhuma superfície exterior ou externa, salvo nessa circunstância especial em que é precisamente a extremidade externa do grupo que — permanecendo o tempo todo irrepresentável — roça a do outro. Falando sem rodeios, então, teríamos de dizer que o relacionamento entre grupos deve sempre ser de luta ou violência: pois a única maneira positiva ou tolerante de eles coexistirem é separarem-se um do outro e redescobrirem seu isolamento e sua solidão. Cada grupo é assim

o mundo inteiro, o coletivo é a forma fundamental da mônada, sem janelas e ilimitado (pelo menos internamente).

Mas essa falta ou omissão de um conjunto plausível, muito menos "natural" de atitudes por meio da quais as relações de grupo poderiam ser conduzidas significa que as duas formas fundamentais de relacionamento entre grupos se reduzem às formas primordiais da *inveja* e da *aversão*, respectivamente. A oscilação para trás e para frente entre esses pólos pode pelo menos em parte ser explicada pelo prestígio (para usar uma das categorias de Gramsci): uma tentativa de apropriar a cultura do outro grupo (que como já vimos significa de fato inventar a "cultura" do outro grupo) é um tributo e uma forma de reconhecimento do grupo, a expressão da inveja coletiva, o reconhecimento do prestígio do outro grupo. Parece provável que esse prestígio não deva ser reduzido tão rapidamente a questões de poder, já que muito frequentemente grupos maiores e mais poderosos pagam esse tributo aos grupos por eles dominados, cujas formas de expressão cultural eles emprestam e imitam. Prestígio é portanto mais plausivelmente uma emanção de solidariedade grupal, algo que um grupo mais fraco normalmente precisa desenvolver mais desesperadamente do que o grupo hegemônico mais condescendente, o qual não obstante sente tristemente sua própria falta interior da mesma coesão e inconscientemente condena sua dissolução tendencial como um grupo enquanto tal. O "*groupie*-ismo" é outra expressão forte desse tipo de inveja, mas numa base individual, quando membros da "cultura" dominante desertam e simulam a adesão à dominada (depois de tudo o que foi dito, é provavelmente desnecessário acrescentar que os *groupies* já são nesse sentido intelectuais potenciais ou proto-intelectuais).

Quanto à aversão de grupo, contudo, ela mobiliza as síndromes clássicas da pureza e do perigo, e encena uma espécie de defesa dos limites do grupo primário contra essa ameaça percebida como inerente à própria existência do Outro. O racismo moderno (enquanto oposto, em outras palavras, ao racismo pós-moderno ou "neo"-racismo) é uma das formas mais elaboradas dessa aversão de grupo — infletida na direção de um programa político inteiro; ele deveria levar-nos a refletir um pouco sobre o papel do estereótipo em todas essas relações de grupo ou "culturais", que praticamente por definição não podem funcionar sem o estereotípico. Pois o grupo enquanto tal é necessariamente uma entidade imaginária, no sentido de que nenhuma mente individual é capaz de intuí-lo concretamente. O grupo deve ser abstraído, ou fantasiado, com base em contatos e experiências individuais discretos que não podem nunca ser generalizados a não ser de modo abusivo. As relações entre grupos são sempre estereotípicas na medida em que devem sempre envolver abstrações coletivas do outro grupo, não importa quão saneadas, nem quão liberalmente censuradas e imbuídas de respeito. O que é politicamente correto fazer em tais circunstâncias é permitir que o outro grupo elabore ele mesmo sua própria imagem preferencial, e então trabalhar com esse estereótipo doravante "oficial". Mas a inevitabilidade do estereotípico — e a persistência da

possibilidade de aversão de grupo, racismo, caricatura, e tudo o mais que ele não pode deixar de carregar consigo — nem por isso é sepultada. Utopia só poderia, portanto, nessas circunstâncias, significar dois tipos de situações que podem de fato acabar sendo a mesma: um mundo em que apenas indivíduos se confrontassem uns com os outros, na ausência de grupos; ou um grupo isolado do resto do mundo de tal maneira que o problema do estereótipo externo (ou "identidade étnica") nunca surgisse em primeiro lugar. O estereótipo é na verdade o lugar de um superávit ilícito de significado, o que Barthes chamou a "náusea" de mitologias; é a abstração em virtude da qual minha individualidade é alegorizada e transformada em uma ilustração abusiva de outra coisa, algo não concreto e não individual. ("Eu não participo de organizações nem adoto rótulos", diz uma personagem em um filme recente. "Você não precisa fazer isso", replica seu amigo, "Você é judeu!") Mas a solução liberal para esse dilema — acabar com os estereótipos ou pretender que eles não existam — não é possível, embora felizmente nós nos portemos como se fosse durante a maior parte do tempo.

Grupos são portanto sempre conflitivos; e é isso o que levou Donald Horowitz, no estudo definitivo do conflito étnico internacional⁹, a sugerir que, embora o que ele considere ser a abordagem econômica ou de classe do marxismo seja insatisfatória, Marx inadvertidamente antecipou uma característica fundamental da teoria étnica moderna em sua noção da estrutura necessariamente dicotômica do conflito de classe enquanto tal: os conflitos étnicos, na verdade, são para Horowitz sempre tendencialmente dicotômicos, cada lado acabando por incorporar os vários grupos étnicos satélites menores de maneira tal a reproduzir simbolicamente uma versão da hegemonia gramsciana bem como dos blocos hegemônicos ou históricos gramscianos. Mas as classes nesse sentido não precedem o capitalismo e não há nenhuma teoria marxiana definitiva da causalidade "econômica": o econômico é mais comumente a causa esquecida para todos os tipos de desenvolvimentos não econômicos, e a ênfase nele é heurística e tem a ver com a estrutura das várias disciplinas (e com o que elas ocultam ou reprimem estruturalmente), mais do que com ontologia. O que o marxismo tem a oferecer à teoria étnica é provavelmente, ao contrário, a sugestão de que as lutas étnicas podem muito bem ser clarificadas por um questionamento concomitante sobre a formação de classe enquanto tal.

Classes plenamente realizadas, na verdade, classes em si e para si, classes "potenciais" ou estruturais que alcançaram finalmente, por meio de complicados processos históricos ou sociais, o que é normalmente chamado "consciência de classe", são claramente também grupos em nosso sentido (embora grupos em nosso sentido dificilmente sejam classes enquanto tais). O marxismo sugere dois tipos de coisas a respeito desses tipos de grupo peculiares e relativamente raros. A primeira é que eles têm possibilidades de desenvolvimento muito maiores do que os grupos étnicos enquanto tais: eles podem potencialmente expandir-se até coincidirem com a sociedade inteira (e o fazem durante aqueles eventos únicos e pontuais que chamamos revoluções), ao passo que os grupos são necessariamente limitados por suas

(9) Horowitz, Donald. *Ethnic groups in conflict*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 90-2. E ver também a interessante pesquisa de Perry Anderson do conceito de "caráter nacional" em "Nation-states and national identity". *London Review of Books* 9, maio 1991, pp. 3-8.

próprias autodefinições e características específicas. O conflito étnico pode consequentemente desenvolver-se e expandir-se em conflito de classe enquanto tal, ao passo que a degeneração do conflito de classe em rivalidade étnica é um desenvolvimento restritivo e centrípeto.

(Na verdade, a alternância de inveja e aversão constitui uma excelente ilustração da dialética de classe e grupo em ação: qualquer que seja o investimento de grupo ou de identidade em operação na inveja, seu oposto libidinal sempre tende a transcender a dinâmica do relacionamento de grupo na direção do de classe. Assim, quem assistiu à mobilização do ódio de grupo e de identidade na última Convenção Nacional Republicana — a hostilidade de gênero e de raça tão claramente marcada nos discursos e nos rostos de "contra-revolucionários culturais" característicos como Pat Buchanan — compreendeu imediatamente que o que estava em jogo no fundo, em tais paixões e seus simbolismos, era fundamentalmente hostilidade de classe e luta de classe. Pelo mesmo critério, pode-se dizer que os observadores que perceberam esse simbolismo e responderam à direita republicana na mesma moeda tiveram sua consciência e identidade de grupo pequeno "elevada" na direção do horizonte último da classe social.)

O segundo ponto deriva desse primeiro, ou seja, que é só depois da modulação do étnico na categoria de classe que se pode encontrar uma possível resolução para tais lutas. Pois em geral o conflito étnico não pode ser dissolvido nem resolvido; ele só pode ser sublimado em uma luta de um tipo diferente que *pode* ser resolvida. A luta de classe, que tem como seu objetivo e resultado não o triunfo de uma classe sobre outra, mas a abolição da própria categoria de classe, oferece o protótipo de uma tal sublimação. O mercado e o consumo — quer dizer, o que é eufemisticamente chamado modernização, a transformação dos membros de vários grupos no consumidor universal — é outro tipo de sublimação, que passou a parecer igualmente tão universal quanto a sublimação da ausência de classe, mas que talvez deva seu sucesso predominantemente às circunstâncias específicas da comunidade norte-americana pós-feudal, e às possibilidades de ascensão social que surgiram com o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. É esse o sentido em que a "democracia americana" pareceu capaz de neutralizar a dinâmica de classe e de oferecer uma solução singular para o problema da dinâmica de grupo discutida acima. Precisamos portanto levar em conta a possibilidade de que as várias políticas da Diferença — as diferenças inerentes às várias políticas de "identidade de grupo" — só tenham se tornado possíveis pelo nivelamento tendencial da Identidade social gerado pela sociedade de consumo; e considerar a hipótese de que uma política cultural da diferença só se tornará viável quando as grandes e proibitivas categorias da Alteridade clássica tiverem sido substancialmente enfraquecidas pela "modernização" (de modo que as neo-etnicidades atuais podem ser distintas da do tipo clássico como o neo-racismo o é do racismo clássico)¹⁰.

Mas isso não significa a diminuição dos antagonismos de grupo, mas precisamente o oposto (como se pode julgar a partir do cenário mundial atual), e deve-se também esperar que os próprios Estudos de Cultura —

(10) Balibar, Etienne. "Is there a 'neo-racism'?" In: Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, class*. Londres: Verso, 1991, pp. 17-28.

enquanto um espaço no qual a nova dinâmica de grupo se desenvolve — também acarretem sua parcela de libidinal. Na verdade, não é provável que as trocas de energia ou formações de íons da "articulação" ocorram de forma neutra, mas liberem violentas ondas de afeto — feridas narcísicas, sentimentos de inveja e inferioridade, a repugnância intermitente pelos grupos dos outros. E de fato isso é precisamente o que vemos estar ocorrendo em alguns dos mais notáveis textos da presente coletânea.

Assim, em um dos momentos mais dramáticos, Douglas Crimp esboça uma prática liberal-tolerante de política cultural da AIDS até o ponto em que se torna claro que a documentação fotográfica e em vídeo em questão, destinada ostensivamente a inspirar pena e simpatia pelos que são sempre chamados as "vítimas", na realidade constitui "imagens *fóbicas*, imagens do terror de imaginar a pessoa com AIDS como ainda sexual" (p. 130). Esse liberalismo, então, tem um preço, isto é, a possibilidade de o simpatizante de classe média liberal omitir uma imaginação da pessoa doente como um ser sexual; a implicação é que uma tolerância liberal com os gays e as lésbicas geralmente requer essa repressão imaginativa mais fundamental da consciência da sexualidade enquanto tal. Aqui o plano sexual ou do gênero empresta uma poderosa repugnância ou aversão ao plano social, e possibilita o desenvolvimento de uma reação e um ódio de massa que podem ser mobilizados muito além desse grupo alvo particular e postos à disposição de políticas de aliança de um tipo diferente e mais alarmante.

Pois a aversão e a inveja são muito precisamente as expressões afetivas das relações de um grupo com outro, como se argumentou acima: na medida em que o objeto dos Estudos de Cultura pode ser definido como a expressão cultural dos vários relacionamentos que os grupos entabulam um com o outro (às vezes numa escala global, às vezes em um só indivíduo), a semiótica do nojo e da inveja de grupo deve desempenhar um papel maior aqui do que o faz. Nesse sentido, o documento central é um notável artigo de Laura Kipnis, cujo título, "(Male) desire and (female) disgust: Reading *Hustler*", não deixa suficientemente claro que uma de suas teses centrais tem a ver com a maneira pela qual — seguindo o espírito de *Distinction* de Bourdieu — a consciência de classe aqui empresta os adornos da repugnância física:

a transcodificação entre o corpo e o social aciona o mecanismo por meio do qual o corpo é um tropo político privilegiado das classes sociais baixas, e por meio do qual a grosseria corporal opera como uma crítica da ideologia dominante. O poder da grosseria é afirmado em sua oposição dos e aos discursos elevados, eles mesmos profiláticos contra a desclassificação dos baixos [...] (p. 376)

Mas Kipnis vai ainda mais longe do que isso (e do que o próprio Bourdieu) no modo pelo qual, como é apropriado ao lidar com uma consciência de classe que é por definição um relacionamento e uma forma

de luta, ela enfrenta o intrincado problema das "posições do sujeito" envolvidas nesse ato de agressão cultural (no qual, pelo menos para começar, as mulheres são alegorizadas como gentileza e alta cultura e os homens, por meio do que Jeffrey Klein chama "um anseio proletário" (p. 391), como classe baixa):

[...] há o desconforto adicional de ser taxada como um sujeito de repressão — como um sujeito com uma história — e a rejeição do pornô pode ser vista como uma defesa erigida contra representações que significam deslocá-la em sua subjetividade. Em outras palavras, há uma violação da idéia de "naturalidade" da sexualidade e da subjetividade femininas, que é exacerbada pelo fato social de que nem todas as mulheres experimentam a pornografia masculina da mesma forma. (p. 380)

Mas essa análise das subjetividades e posições do sujeito intercoletivas nos leva virtualmente às fronteiras de todo um campo novo, que não é mais nem antropologia nem sociologia no sentido tradicional, mas que certamente devolve à cultura seu significado interior oculto como espaço dos movimentos simbólicos de grupos em relação agonística uns com os outros. Um outro ensaio, "Representing whiteness in the black imagination", de bell hooks*, ocupa essa área como sua: sua avaliação do medo visceral dos brancos na imaginação negra tem algo da vividez de uma obra de arte em si (sei que este não é necessariamente o elogio mais elevado no presente contexto).

(*) Crítica literária afro-americana que assina seu nome com iniciais minúsculas (N.T.).

Todavia, um campo novo como esse nem é tão acessível nem tão fácil de pôr em prática, como eu posso ter sugerido inadvertidamente: há barreiras, e elas não são automaticamente superadas nem mesmo pela introspecção menos auto-indulgente ou a exploração autobiográfica mais controlada. Para ver quais são elas precisamos retornar outra vez ao marxismo (na verdade, a seção anterior constituiu uma descrição das formas assumidas pela totalização nos Estudos de Cultura). O que ainda não foi mencionado é o papel desempenhado pela classe social nos Estudos de Cultura tal como estão constituídos atualmente, e que pode não ser completamente óbvio, embora tenha sido aludido de passagem.

Intelectuais em voo livre

Neste contexto, a classe assume essencialmente duas formas, além da participação mutável e aleatória de um "fator" de classe nas diversas constelações culturais em questão (como quando ressurge na análise de Kipnis sobre um objeto cultural pornográfico, ou quando é fantasiada de

acordo com uma alegoria de gênero). A primeira forma em que a classe reaparece aqui, carregada de uma ansiedade que é onipresente nessas páginas, é pela discreta porta dos fundos do papel do intelectual enquanto tal. Simon Frith o caracteriza de forma um tanto áspera ao escrever: "de minha perspectiva sociológica, a música popular é uma solução, uma resistência ritualizada, não para os problemas de se ser jovem e pobre e proletário, mas para os problemas de se ser intelectual" (p. 179). Tampouco esta referência profissional a uma "perspectiva sociológica" é ociosa, pois expressa uma concepção da relação entre intelectual e sociedade que é muito diferente de qualquer coisa que os Estudos de Cultura seriam capazes de prever (quando na verdade é desejável conceitualizar essa questão embaraçosa), ou seja, o que estou tentado a chamar "o sentido trágico da vida" dos grandes sociólogos, de Weber e Veblen a Bourdieu — esse descomprometimento glacial com os fenômenos sociais enquanto tais que é a própria condição do conhecimento desabusado do sociólogo e que exclui qualquer participação ativa no social — na verdade qualquer compromisso político no sentido usual — por medo de perder as próprias percepções, o próprio poder de desmistificação, ao preço exatamente dessa separação epistemológica do humano.

Essa é, acredito, uma visão "burguesa" (ou pré-marxista) do problema, mas ela expressa a convicção de uma verdade muito real, que não é outra senão a do "princípio de Heisenberg" do *status* do intelectual como observador, o sentido de que é precisamente esse *status* — ele próprio uma realidade social e um fato social — que intervém entre o objeto do conhecimento e o ato de conhecer. Essa sociologia é em todo caso constituída por uma paixão de ver através das ideologias e dos alibis que acompanham as lutas de classe e de grupo do social e as enredam em níveis sempre mais elevados de complexidade cultural; se agora tivermos consciência de que essa lucidez quanto aos mecanismos reais do relacionamento social cobra o preço de uma mentira de homem branco, um ponto cego estratégico na área do intelectual, a ocupação de tudo que é social a respeito do ponto de vista de nosso próprio observador, a renúncia do compromisso social, a tentativa de liberar o conhecimento social da ação no mundo, na verdade o próprio pessimismo sobre a possibilidade de ação no mundo em primeiro lugar, passará a parecer um ato de expiação para esse pecado original particular (estrutural). Pois o intelectual guarda necessariamente e constitutivamente uma distância, não só de sua classe de origem mas também da classe de sua escolha; e o que é ainda mais relevante no presente contexto, ele está também distanciado dos grupos sociais; e a segurança ontológica dos militantes dos novos movimentos sociais é falsa; os que foram capazes de sentir isso porque eram mulheres, negros ou étnicos, enquanto intelectuais contavam como membros daqueles "povos" e não tinham mais de enfrentar os dilemas do intelectual clássico com sua "má consciência" hegeliana. Mas agora nós sabemos que isso é impossível, particularmente porque a questão do intelectual foi reescrita no novo paradigma como o problema da representação enquanto tal, sobre a qual há

algum acordo de que não é nem possível nem desejável. No paradigma antigo, contudo, o intelectual era concebido mais lucidamente como o que Sartre chamou um "traidor objetivo", um crime stalinista impessoal e não intencional para o qual não existe solução, mas apenas expiação ou má sina. Onde Sartre esteve sempre mais próximo do marxismo foi nessa convicção de que quando não se pode resolver uma contradição é melhor e mais autêntico esperar numa autoconsciência angustiante; ou pelo menos, o que é preferível, como outra coisa sempre é, apelar para a repressão e a criação artificial dessa ou daquela forma de boa consciência. Isso não é inconsistente com uma posição utópica, na qual, com Stuart Hall, podemos tentar agir como se o grupo cujos "intelectuais orgânicos" tentamos ser já existisse; ou, lembrando esta outra afirmação de Gramsci de que "todos são intelectuais", podemos também padecer a culpa de classe e de sangue da situação intelectual contemporânea, na esperança de uma completa abolição futura das classes, e assim, com elas, de tudo que hoje conflita com os pequenos grupos agora pressionados pelo campo de força da luta de classe.

À luz desse dilema, parece trivial a invenção *ad hoc* por Foucault da categoria que ele chama "o intelectual específico"; embora além dela, a velha solução maoísta parece ela própria uma impossibilidade trágica, na qual, por meio do retorno ao campo ou à fábrica, o intelectual tem a promessa de uma reimersão no grupo que o redimirá daquele pecado original particular que constitui o crime de ser um intelectual. Mas isso é também chamado populismo, e permanece bastante vivo, não menos nessas páginas. O sintoma negativo do populismo é muito precisamente o ódio e a aversão aos intelectuais enquanto tais (ou, hoje, à academia que pareceu tornar-se sinônimo deles)¹¹. Trata-se de um processo simbólico contraditório que não é diferente do anti-semitismo judaico, já que o próprio populismo é muito precisamente uma ideologia de intelectuais (o "povo" não é "populista"), e representa uma tentativa desesperada da parte deles de reprimir sua condição e negar e renegar seus fatos de vida. Na área dos Estudos de Cultura, é certamente o nome de John Fiske que tem sido basicamente associado a uma certa postura populista em relação à cultura:

A política nunca esteve muito abaixo da superfície em minha tentativa de pensar criticamente sobre as relações entre hábitos dominantes e subordinados na teoria cultural. Espero que possamos reduzir o hiato e aumentar o trânsito entre eles porque ao fazê-lo penso que podemos ajudar a mudar o relacionamento entre a academia e outras formações sociais, em particular aquelas dos subordinados. Muitos dos que vivem nessas formações subordinadas vêem pouca pertinência entre as condições de sua vida cotidiana e os modos acadêmicos de explicar o mundo. Não é absolutamente de nosso interesse permitir que esse hiato se torne maior, particularmente quando consideramos que muitos dos movimentos recentes mais efetivos em favor da mudança

(11) Ver por exemplo as reveladoras observações de Constance Penley sobre o sentimento popular de que intelectuais — neste caso, as feministas — são de algum modo de classe superior: "As *slashers* não sentem que podem expressar seus desejos de um mundo melhor, sexualmente liberado e mais igualitário por meio do feminismo; elas não sentem que podem falar como feministas, não sentem que o feminismo fala por elas" (p. 492).

social envolveram alianças entre universidades e membros de formações sociais reprimidas ou subordinadas. (p. 164)

Aqui e em outros lugares umas poucas almas corajosas atrevem-se a expressar a opinião de que os acadêmicos também são povo; mas ninguém parece particularmente entusiasmado com a perspectiva de comprometer-se com uma etnologia da cultura *deles*, temendo talvez com razão as ansiedades e a monotonia de um tal autoconhecimento, o qual Pierre Bourdieu buscou incansavelmente na França (mas no fim das contas há um sentido em que populismo e antiintelectualismo são um assunto especificamente — ou melhor, excepcionalmente — americano). A reprovação primária ao trabalho de Fiske está em outro lugar, e parece girar muito precisamente em torno da ambiguidade da cultura ou da superestrutura sobre a qual Stuart Hall advertiu, em sua tendência, enquanto um objeto, a se deslocar do social, a reafirmar sua semi-autonomia, "a ocasionar um atraso necessário [...] algo descentrado em relação ao meio da cultura [...] que sempre escapa e se evade da tentativa de ligá-lo, direta e imediatamente, com outras estruturas" (p. 284). O trabalho de Fiske se constrói exatamente nesse hiato, afirmando a presença da opressão econômica e da exploração social, ao mesmo tempo que lê a cultura como um conjunto de "recursos para combater essas restrições" (p. 157). O temor não é só de que, como na visão supostamente infame de Marx sobre a religião¹², esse combate possa ser apenas imaginário; é muito mais a suspeita de que é o próprio intelectual quem pode estar aqui usando a celebração da cultura de massa como um ritual para conjurar sua particular "distância" estrutural e para participar, como Edward Curtis, nas danças e na solidariedade da própria tribo étnica. (É curioso que um dos estudos "textuais" realmente interessantes dessa coletânea, o texto de William Warner sobre *Rambo*, afirme a operatividade da dor nesse texto de cultura de massa, como uma maneira pela qual o público americano alivia sua culpa pela perda da guerra por meio de imagens do sofrimento físico de seu herói; em geral, um pouco mais de atenção às "emoções negativas", na cultura popular bem como em sua análise, teria aumentado a credibilidade desse volume.)

Mas é Michele Wallace quem levanta essas questões de modo mais agudo em sua exploração das ironias da representação na micropolítica dos Estudos de Cultura: depois de repudiar as reivindicações de outros de "representar" o feminismo negro, e após descrever as tensões dentro dele entre subversão e institucionalização (ou estrelato comercial, como nos atores de *A cor púrpura*), ela segue em frente e problematiza a própria coisa, seguindo a famosa indagação de Gayatri Spivak, "Pode o subalterno falar?":

O que estou questionando é a idéia de que o feminismo (ou qualquer programa) negro deve assumir, acriticamente, sua capacidade de falar pelas mulheres negras, cuja maioria é pobre e "silenciada"

(12) Mas é importante enfatizar, como faz Cornel West, que a religião (e em particular o fundamentalismo) é um componente muito grande e básico da cultura de massa americana, e, além disso, que ele está aqui subanalisado e sub-representado.

devido a educação, assistência médica e moradia inadequadas, e à falta de acesso público. Não porque eu pense que o feminismo negro devesse ter nada a ver com a representação das mulheres negras que não podem falar por si mas porque o problema do silêncio, e as insuficiências inerentes a qualquer representação do silenciado, precisa ser reconhecido como uma problemática central em um processo feminista negro de oposição. (p. 663)

Essa modéstia, ao lado da convocação sincera de Cornel West aos participantes para se admitirem e reconhecerem como intelectuais *americanos* (e assumirem o peso da história cultural americana, a qual, ao lado dos "Estudos Americanos", está também estranhamente ausente aqui), pode oferecer a maneira mais satisfatória de trabalhar ou resolver o dilema do intelectual cultural.

Não é, contudo, a única, e certamente o tratamento mais inovador do intelectual nessa conferência é o modelo dos intelectuais enquanto "fãs": "Alguns dos mais estimulantes trabalhos que estão sendo realizados em Estudos de Cultura, como vocês sabem, são etnográficos, e posicionam o crítico em certos sentidos como um 'fã'" (Ross, p. 553). É pelo menos uma imagem e uma função algo mais atrativa do que aquela do "groupie" da safra dos anos 60, e implica a transformação da identidade de grupo ou étnica (para a qual o "groupie" foi atraído como uma mariposa para a chama) em práticas e *performances* que alguém poderia apreciar como um espectador não participante. Isso reflete certamente a própria transformação pós-moderna da etnicidade em neo-etnicidade, na medida em que o isolamento e a opressão de grupo são elevados (em uma *Aufhebung* hegeliana apropriada), que os preserva e cancela a um só tempo) ao reconhecimento pela mídia e à nova reunificação pela imagem. Mas essa tampouco é uma solução não problemática: pois o novo fã é algo como um fã de fãs, e tanto Constance Penley, em sua avaliação da cultura *Star trek*, como Janice Radway (em seu clássico livro sobre o romance) tomam o cuidado de documentar a distância que tem de ser vencida entre os fãs "reais" e seu etnógrafo acadêmico. Simon Frith vai ainda mais longe: "se, como é variadamente sugerido neste livro, os fãs são intelectuais 'populares' (ou orgânicos), então eles podem muito bem ter as mesmas ansiedades sobre serem fãs (e extrair conforto dos mesmos mitos) que o restante de nós" (p. 182). Isso serve para sublinhar um ângulo peculiarmente derridiano na transformação das "pessoas" em "fãs": onde o primeiro destes era uma substância primária, persistindo calmamente em sua essência, e exercitando um poderoso efeito gravitacional sobre os intelectuais insubstanciais que pairavam perto dele, a nova versão abre uma sala de espelhos na qual as próprias "pessoas" almejam ser "povo" e ser "populares", sentem sua própria carência ontológica, anseiam por sua própria estabilidade impossível, e tentam narcisisticamente, em uma série de rituais, recuperar um ser que nunca existiu em primeiro lugar. Isso, certamente, nos levaria a uma

visão mais psicanalítica do conflito étnico e de grupo (talvez ao longo das linhas propostas por Slavo Žižek; mas também abateria consideravelmente o entusiasmo dos intelectuais populistas por uma condição coletiva não muito melhor do que a sua própria.

Tudo isso supõe que o "povo" em questão ainda se refere de algum modo àquela população de telespectadores, bebedores de cerveja, empregados (ou desempregados) de classe média a baixa que, brancos ou negros, homens ou mulheres, são geralmente fantasiados como constituindo uma realidade social fundamentalmente étnica um pouco mais ampla. Mas e se eles fossem outra coisa? Na verdade, Meaghan Morris observa agourentamente, "esse processo não se estende ao envolvimento com a única figura que de fato permanece [...] muito irredimivelmente 'outra' — o burocrata" (p. 465). Andrew Ross, no entanto, parece em vários momentos de sua contribuição perceber que o que é mais ambíguo, para um público de Estudos de Cultura, a respeito de seu próprio objeto de estudo ("tecnocultura New Age") é que as pessoas da New Age não podem realmente nem por um momento mais ser "populares" nesse sentido populista, mas sim, muito mais fatidicamente, *mediocres*. (Na verdade, a originalidade e importância do trabalho em curso de Janice Radway, sobre o Clube do Livro-do-Mês, reside em sua promessa de mostrar a própria construção do medíocre enquanto tal, e a função social e política dessa construção como uma espécie de repressão ou substituição do popular.) Finalmente, em um dos momentos verdadeiramente chocantes e cômicos dessa conferência, Ian Hunter descreve exatamente esse Primeiro Contato com o Outro burocrático:

O problema da crítica estética — e dos estudos de cultura na medida em que eles ainda se prendem a suas origens — é que ela presume compreender e julgar essas outras regiões culturais de um ponto de vista metropolitano único, tipicamente o corpo docente de artes da universidade. No entanto, viajar para essas outras regiões — para escritórios de advocacia, instituições de mídia, comitês governamentais, corporações, agências de publicidade — é fazer uma descoberta grave: eles já estão repletos de seus próprios intelectuais. E eles apenas levantam os olhos e dizem: "bem, o que exatamente você pode fazer por nós?". (p. 372)

Populismo como doxa

Não se pode, todavia, deixar o problema do populismo sem uma reclamação final, mais geral, que se refere a alguns rituais teóricos e verbais dessa ideologia. Sendo *Keyworld*, de Raymond Williams, uma referência tão decisiva em todo o livro, poderia ser desejável pensar um

volume que o acompanhasse, a ser chamado *Buzzwords* (e o qual se imagina parecendo, para nossa era, um pouco como os gêmeos *Dictionary of received ideas* e *sottisier* de lugares-comuns de Flaubert). Se isso não desse certo, se poderia propor como uma forma de higiene filosófica que por uns dez anos nós simplesmente parássemos de usar as duas palavras, *poder* e *corpo*. Nada é mais descorporificado do que essas referências ao corpo, exceto onde, como no artigo de Laura Kipnis sobre a *Hustler* já mencionado, ou no de Douglas Crimp, ela cria alguns efeitos viscerais reais; o materialismo raramente é realizado pela ladainha corporal, que parece, se tanto, ser um suborno lançado à cultura (sabidamente) materialista das massas sob o olho vigilante de Bourdieu. O materialismo do corpo é o materialismo mecânico do século XVIII e é moldado no modelo médico (daí o papel de Foucault nessas duas condutas obsessivas); não se deveria confundi-lo com um materialismo histórico que gira em torno da *práxis* e do modo de produção.

Mas, num sentido mais geral, devemos suspeitar muito da referência ao corpo como um apelo à imediatez (a advertência remete ao próprio primeiro capítulo da *Fenomenologia* de Hegel); mesmo o trabalho penal e médico de Foucault pode ser lido como uma avaliação da construção do corpo que censura a imediatez prematura. Em todo caso, o estruturalismo e a psicanálise trabalham energicamente na desmistificação das ilusões de intimidade corporal mais fortemente sugeridas pelo "desejo"; o tema da tortura não refuta isso mas sim o confirma, tornando a experiência corporal individual sem palavras a mais isolada de todas e a de mais difícil acesso. Mas a fascinação atual com pornografia, tortura e violência é o sinal da perda daquela imediatez e do anseio pelo impossível fisicamente concreto, mais do que a prova pelo *Zeitgeist* de que ele está em toda a nossa volta ao alcance da mão: de fato o que está em toda a nossa volta são mais imagens e estereótipos de informação do corpo, que são eles próprios a fonte mais poderosa de interferência quando se passa a uma abordagem totalmente fenomenológica do próprio corpo. Este último é portanto um tema que deve ser sempre problematizado, e nunca tomado como um código interpretativo por si só, pelo menos não por nós, aqui e agora.

Quanto a *poder*, sobre o qual é frequentemente sugerido nessas páginas que é o objeto privilegiado dos Estudos de Cultura ("partilhar um compromisso de examinar práticas culturais do ponto de vista de sua intricação com, e no interior de, relações de poder" (Bennett, p. 23)), é um *slogan* ainda mais perigoso e intoxicante para os intelectuais, que portanto sentem-se mais próximos de sua "realidade" do que podem realmente estar. Minha sensação é que interpretações em termos de poder devem vir como desmistificações, desidealizações pontuais, e envolvem portanto um certo choque, um censura dolorosa a nossos próprios hábitos de idealização em primeiro lugar. Certamente o domínio da cultura é um espaço privilegiado para tais efeitos de choque, pois, dada a anfibiedade das superestruturas (e essa tendência a serem deslocadas para longe de seu contexto da qual falou Stuart Hall), a revelação, neste ou naquele momen-

to histórico, de que a cultura é socialmente funcional, de que está presa às instituições e a serviço delas, e de que sua aparência estética ou de tempo de lazer, o restaurador ou mesmo o utópico, é falsa e um engodo — esse tipo de lembrete oportuno só pode ser saudável, particularmente para intelectuais culturais. Mas se tudo é poder, então não precisamos desse lembrete, nem ele pode reter nada de sua força desmistificatória (que também tem o mérito de nos questionar enquanto intelectuais no processo). Nesse caso "poder" é uma explicação satisfatória como a "vertu dormitive" do ópio; se ele está em todo lugar, então não há muito o que dizer sobre ele (Foucault só pôde fazê-lo porque como historiador buscou destacar a *emergência* de um novo esquema de poder moderno). Qual é na verdade a vantagem de estigmatizar o poder daquele burocrata corporativo que fez sua aparição inesperada nestas páginas um momento atrás? Não seria mais útil olhar para a estrutura das próprias corporações multinacionais, procurando determinar o modo de influência e produção de uma cultura propriamente corporativa? Mas há uma confusão quando a experiência individual de dominação, em atos de racismo ou *machismo*, autoritarismo, sadismo, brutalidade pessoal consciente ou inconsciente, é transferida para fenômenos sociais que são bem mais avançados e complicados que aquele: Konrad e Szelenyi de fato indicaram algum tempo atrás que o domínio da experiência da produção cultural capitalista é um enclave relativamente antiquado ou subdesenvolvido e retrógrado dentro do capitalismo tardio¹³. Isso remete ao momento empresarial, em outro lugar na sociedade corporativa há muito desaparecida e presente apenas como nostalgia (a retórica yuppie do mercado é, conseqüentemente, um sintoma cultural que por si só demanda uma análise textual). Assim, não é de surpreender que um tipo de quadro feudal da dominação e insubordinação pessoal seja às vezes transposto para o universo corporativo sem face; mas nesse caso trata-se de um texto a ser analisado, mais do que um código interpretativo ainda útil na decifração de outros textos sociais contemporâneos (formas de brutalidade pessoal ou simbólica, contudo, tendendo provavelmente a refletir uma ausência de poder no sentido social, mais do que que sua demonstração).

Mas, por meio desse anacronismo, toda uma teoria política e ideologia liberal flui então nos Estudos de Cultura (e em outras disciplinas); pois a retórica do "poder" carrega muito mais em sua bagagem — um repúdio da análise econômica, por exemplo, um tipo de postura anarquista sincera sobre a própria coisa, o casamento profano entre o heroísmo da dissidência e o "realismo" de "falar para as instituições". A problemática do poder, como é sistematicamente reintroduzida por Weber e muito depois por Foucault, é um movimento antimarxista, destinado a substituir a análise em termos do modo de produção. Isso abre novos campos e gera um novo material rico e fascinante; mas os usuários deveriam estar conscientes de suas conseqüências ideológicas secundárias; e os intelectuais deveriam acima de tudo precaver-se contra as intoxicações narcisísticas de sua invocação automática.

(13) Konrad, Gyorgy e Ivan Szelenyi. *Intellectuals on the road to class power*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

O imperativo geopolítico

É chegado então o momento, não simplesmente de dizer o que deveria ser feito no vazio deixado por essas duas palavras de ordem, e nos pontos obscuros ideológicos aos quais a crítica do populismo pode muito bem nos levar, mas também de mostrar como de fato muitos dos textos dessa coletânea já estão se movendo exatamente nessa direção.

Esta é a dimensão fundamentalmente espacial dos Estudos de Cultura (já sublinhada por Jody Berland), que pode ser sentida primeiramente no desconforto com o paroquialismo e o excepcionalismo americano verbalizado com muito tato por alguns dos estrangeiros. É o caso de Stuart Hall, que se declara "aturdido": "a enorme explosão de estudos de cultura nos EUA, sua rápida profissionalização e institucionalização não constituem um momento que qualquer um de nós que tentasse criar um Centro marginalizado em uma universidade com Birmingham poderia, de uma maneira simples, condenar. E contudo tenho de dizer, no sentido mais forte, que ele me relembra o modo como, na Inglaterra, nós temos sempre consciência da institucionalização como um momento de profundo perigo" (p. 285). E já vimos alguns dos australianos refletindo sobre o diferente significado e importância das instituições culturais nos EUA (as quais, diferentemente das deles, são basicamente privadas), sem necessariamente extrair consequências diferentes (mas ver também Graeme Turner sobre as diferenças australianas e canadenses (pp. 644-5)). Falar disso dessa maneira parece introduzir o tema da nação enquanto tal (que na verdade se torna aqui uma preocupação significativa); mas isso pode ser muito restrito e enganoso.

É uma restrição global específica que Meaghan Morris tem em mente em uma explosão esplêndida e luminosa:

Essa troca me faz perceber que não fui suficientemente explícito sobre por que o "eurocentrismo" deveria me preocupar em um nível rudimentar numa conferência como esta. É mais uma inquietação que eu tenho do que uma posição que possa expor, e talvez ela tenha aparecido mais no discurso do que no texto de meu paper. Estou intranquilo acerca do mapa dos estudos de cultura que está sendo construído nesta conferência, sobre o que não está nesse mapa, mais do que sobre o que está. Falamos sobre relações locais e globais em um mundo onde Japão, Coréia do Sul, Hong Kong, Taiwan, Singapura ou Indonésia simplesmente não existem, certamente não como forças em estruturas emergentes de poder mundial. Na única vez que ouvi alguém mencionar a bacia do Pacífico, isso transformou-se numa maneira de falar sobre relações entre a América do Norte, a Central, e a do Sul — outra maneira de ficar no continente americano, não uma maneira de cruzar o oceano. Não estou fazendo uma petição de inclusividade, trata-se apenas de que certas estruturas globalizantes têm potencial,

embora "apenas" no nível econômico, para afetar as vidas de pessoas em todos os lugares no futuro, e elas não estão "centradas" agora exatamente do mesmo modo duplo antigo (Inglaterra/EUA ou EUA/URSS), que os críticos tradicionais do eurocentrismo assumem às vezes eurocentricamente. Ignorar isso me parece um erro político. (p. 476)

Há muito a dizer sobre esse momento, em alguns sentidos um dos clímaxes da conferência. Alguém poderia observar que "eurocentrismo" não parece mais exatamente a palavra para o que é certamente um paroquialismo americano: mesmo se informadas por perspectivas canônicas européias (e bastante imbuído do retorno do reprimido de uma anglofilia raramente inconsciente — depois da francofilia do momento de alta teoria anterior), essas são agora as perspectivas de uma visão do mundo como uma OTAN americana para a qual a velha Europa não é para nós muito mais importante do que Birmingham para os novos Estudos de Cultura dos EUA. Europa e Inglaterra são aqui, certamente, questões mais vivas para os australianos e mesmo para os canadenses do que para os americanos; e talvez isso seja uma insinuação e uma implicação mais profundas da reprovação de Meaghan Morris, de que não estamos suficientemente preocupados com nosso vínculo europeu e edipiano, somos muito complacentes com ele. Mas no mesmo sentido, a nova cultura da bacia do Pacífico que ela celebra aqui pode ser para a Austrália um tipo de liberação diferente do que é para o intento dos americanos de pelo menos partilhá-la com os japoneses. E ela despreza a América Latina, uma omissão sanada por Donna Haraway, cujo retrato de uma cultura do pacífico análoga é instrutivo justapor neste ponto:

Fui criada em uma cidade no Colorado onde eu pensava que o oceano Atlântico começava em algum lugar do Kansas e que qualquer coisa que acontecesse a leste de Kansas City contava como a Costa Leste. E eu sei que Cornel foi criado na Califórnia, mas penso que talvez você tenha ficado tempo demais na Costa Leste. A reformulação atlanticista feita por Paul da herança africana, da cultura africana e dos afro-americanos reformulou muitas questões para mim. Mas o que quero fazer é uma declaração californiana. Ela tem a ver com ver o mundo em sua relação com a América Latina, a América Central, o México, com viver em um território conquistado, de modo que quase chega a parecer que o Quebec é parte da Califórnia mais do que parte do mundo do qual vocês estão falando. É o sentido do Pacífico. Eu penso na fala de Bernice Johnson Reagon sobre política de coalizão que se deu num festival de música de mulheres da Costa Oeste e é um texto absolutamente canônico no feminismo dos EUA e nas construções da categoria "mulheres de cor", mas também em uma política cultural feminista e numa visão de uma nova política cultural mundial. Nada disso é captado pela tendência a construir o mundo como branco/

negro e americano/inglês, incluindo um pedacinho de Austrália e Canadá. Esse mapeamento global particular omite essas questões realmente cruciais. (p. 703)

Tudo isso pode parecer confirmar a visão de Clifford dos Estudos de Cultura como um modelo baseado na viagem e no turismo; mas isso seria negligenciar tensões mais profundas e interessantes, por exemplo aquelas expressas em um rápido intercâmbio entre Morris e Paul Gilroy, cuja notável proposta de reconhecer e reconstruir uma cultura atlântica propriamente negra parece à primeira vista apresentar algumas analogias simétricas com a visão da bacia do Pacífico. Mas Gilroy tem uma agenda um pouco diferente: "A especificidade do Atlântico negro pode ser definida em um nível por meio do desejo de transcender tanto as estruturas do Estado-nação como as restrições da etnicidade e da particularidade nacional" (pp. 194-5; já vimos que Gilroy repudia explicitamente a "política de identidade" ou de separatismo cultural). Mas Gilroy pode (e deve) resistir ao esforço divisionista de uma celebração do excepcionalismo cultural inglês ou norte-americano (mesmo quando este é encenado em termos do excepcionalismo da cultura negro-inglesa ou afro-americana): o grande e descentrado arquipélago flutuante do Caribe está lá para autorizar essa resistência. Contudo, talvez os australianos e os canadenses não possam lançar ao mar tão facilmente o problema e a categoria determinante de nação, como pensa Jody Berland: "A razão pela qual eu recusei a idéia de identidade em termos de uma tradição histórica na luta em torno das comunicações foi que, no Canadá, é ao mesmo tempo impossível e compulsório falar sobre o problema da identidade. É um completo compromisso duplo: tem-se de falar sobre ele constantemente porque é um problema, mas não se pode falar sobre ele porque, tão logo se comece, corre-se o risco de impor uma definição singular a algo que não é absolutamente singular" (p. 52).

Esse desconforto parece ter a ver em parte com as palavras "nação" e "nacional", que evidentemente ainda veiculam a bagagem do antigo Estado nacional autônomo e fazem surgir a apreensão de que ainda se esteja falando sobre a cultura nacional, os *topoi* nacionais (como Morris os chama em seu interessante esboço da versão australiana deles), as alegorias nacionais, em uma espécie de modo separatista ou cultural-nacionalista. Para essa alergia estrutural dos Estudos de Cultura ao "não misto" que mencionei acima, isso é evidentemente decisivo, e cumpre um papel maior na reação de Gilroy do que nas observações de Morris. Mas deve-se acrescentar que a autonomia é a grande questão política da era pós-moderna: o próprio comunismo se fundava na impossibilidade de autarquia (mesmo do socialismo em vários países) na era multinacional. Devemos portanto ver o nacionalismo não como o vício e o sintoma tóxico da era imediatamente após a II Guerra Mundial, mas sim como ele mesmo um tipo de nostalgia por uma autonomia social que não está mais disponível para ninguém; enquanto "nação" hoje deve ser usada como a palavra para um

termo dentro de um sistema, um termo que deve agora sempre implicar relacionalidade (de um tipo mais que binário). Na verdade, o que fica claro através desses debates incômodos é a necessidade de um novo discurso relacional sobre esses assuntos globais e espaciais¹⁴. A nova exigência não é — como com as múltiplas posições do sujeito, digamos, os problemas estruturais internos da identidade cultural — uma questão de articulação, tanto quanto é de superposição de dimensões incomensuráveis; Morris nos pede com toda razão para "pensarmos nos estudos de cultura como uma disciplina capaz de pensar as relações entre os contextos de ação e experiência locais, regionais, nacionais e internacionais" (p. 470): mas a palavra "representação" não pode ser mais substituída sugestivamente pela noção de simplesmente "pensar" essas relações. É então curioso que ela deva recusar tão insistentemente o modelo apresentado por David Harvey em seu esplêndido *Condition of postmodernity*. ele não precisa ser a última palavra sobre nada, certamente, mas é uma maneira de mapear o novo sistema global a partir do qual podemos começar (na verdade, ela mesma diz que seus modelos alternados "usam argumentos econômicos semelhantes aos de Harvey" (p. 474)), mas talvez o marxismo seja um pouquinho demais; e talvez ele também seja eurocêntrico? (Na verdade, em um momento notável (p. 455) ela parece estar atribuindo o grito de guerra aparentemente feudal "Pela Inglaterra e pelo marxismo!" a Terry Eagleton, algo que os camaradas irlandeses não precisam nunca saber!) Contudo, a discussão dela é de longe a mais rica e mais estimulante tanto de uma auto-representação cultural nacional como das dimensões internacionais urgentes ainda ausentes dos Estudos de Cultura: é embaraçoso que nenhum dos americanos formule nenhum desses pensamentos (que Clifford, com certeza, ecoa de uma maneira mais reflexiva/contemplativa).

(14) Que isso vale também para a produção cultural enquanto tal é sugerido pelo trabalho de Simon Frith sobre cultura musical: por exemplo, "a tensão neste mundo é menor do que a existente entre os amadores e os profissionais [...] do que a existente entre grupos de referência locais e nacionais" (p. 176).

Conclusões e utopia

É hora de resumir as lições desse livro (as lições que eu aprendi com esse livro): a melhor maneira de fazê-lo é em termos de tarefas futuras, de uma agenda, embora não necessariamente uma agenda para os "Estudos de Cultura" no sentido institucionalizado mais restrito ou quem sabe disciplinar que também vimos emergir dessa coletânea. Essa agenda incluiria grupos, articulação e espaço; também abriria espaço para uma nova entrada (por enquanto quase toda em branco) para "mercadorização" [*commodification*] e consumo. O fenômeno da luta de grupo — em bell hooks e em Mercer, por exemplo — nos lembra que, não menos do que para classe, é possível sempre esperar que os textos culturais, quando decodificados apropriadamente, constituam tantas mensagens nesse processo simbólico, e se situem como tantos movimentos estratégicos ou táticos distintos no que é uma enorme *agonia*. Está portanto claro que a hermenêutica apropriada para classe social também precisa ser aplicada aqui, em uma situação na qual

objetos, obras ou textos culturais estáveis devem ser reescritos como movimentos dialogicamente antagonísticos na luta entre grupos (o que muito particularmente inclui alcançar a consciência de grupo como um de seus objetivos), movimentos que tendem a expressar-se afetivamente na forma da aversão ou da inveja.

Essa metodologia não parece mais tão útil quando, como em muitas das contribuições aqui, o fenômeno do relacionamento de grupo é interiorizado, e se torna um tema para sentimentos mistos, posições de sujeito múltiplas, esquizofrenia produtiva, ou má co-consciência: ficando entendido que todas essas coisas podem caracterizar também a condição coletiva de um grupo. Aqui, então, o modelo da articulação parece reimpor-se de novo, e passamos do dialético (no caso da luta intergrupo) ao estrutural, neste campo particular que é o do inter-relacionamento de grupo, dos fenômenos intragrupo, ou da construção de unidades grupais molares mais amplas. A poética desse momento também parece relativamente distinta da do primeiro, onde um texto podia ser traduzido em um valor simbólico e estratégico que ele possuísse simultaneamente com seu valor ou organização superficiais. Aqui a tradução assume a forma de transcodificação, ou sinonimidade dentro de um dado termo: pois é a possibilidade de qualquer termo dado assumir vários significados diferentes ao mesmo tempo em que permite o partilhamento de um texto entre vários códigos distintos (e os grupos cuja linguagem eles constituem). Aqui a conexão de grupo é facilitada pela transferência de um sema ou átomo crucial, que mantém os códigos juntos momentaneamente por meio de sua própria polissemia.

Mas essas duas primeiras zonas de significado e análise ainda estão seguramente contidas nos "Estudos de Cultura", agora entendidos como uma ampla Frente Popular ou carnaval populista. A terceira dimensão só emerge quando alcançamos o limite daquela e divisamos o verdadeiro Outro, a figura burocrática ou corporativa que está no próprio capitalismo tardio e em suas novas instituições globais. É porque esse Outro não pode mais ser assimilado nas estruturas antes descritas que as relações com ele devem ser moldadas de um modo externo ou espacial, e requerem um tipo de análise geográfica para o qual ainda não dispomos de nenhuma linguagem particularmente adequada (minha inferência de que ela acabará não sendo nem dialética nem estrutural é pouco mais do que uma impressão e um possível ponto de partida). Este é então o momento em que nossa própria função e *status* social enquanto intelectuais retorna vigorosamente, já que é uma função que é mediada pela geopolítica, e seu valor é conferido pelo próprio sistema mundial e pelo nosso posicionamento nele. Ela retorna então por sobre nossas leituras e análises individuais para reforçar uma nova exigência de reflexividade geográfica ou autoconsciência geopolítica, e para exigir a validação de uma avaliação da situação "nacional" a partir de cujo ponto de vista a análise foi feita: ficando claro que "nacional" agora é simplesmente um termo relacional para as partes componentes do sistema mundial, que pode também ser visto como a superposição de vários tipos de espaço (local e regional assim como nacional, o bloco geográfico assim

como o próprio sistema mundial). Nesse caso, os Estudos de Cultura dos EUA, como aqui, teriam de indicar seu endereço um pouco mais autoconscientemente para suas contribuições.

Mas quem diz EUA diz o próprio capitalismo global: e o movimento para dentro da cultura daquele, e a dinâmica desse Outro mais verdadeiro do que qualquer dos microgrupos em questão, demanda o retorno a alguma forma de análise da mercadoria da qual, salvo as sugestivas páginas de Jody Berland sobre a ideologia do "entretenimento", há aqui poucos sinais. Talvez, em uma espécie de modo populista, se sinta que tratar esses produtos culturais como mercadorias prontas a serem arrastadas no processo puramente formal de consumo é um pouco retirar-lhes o significado e diminuir sua dignidade, omitir suas funções sociais e grupais (apontadas acima). Mas não precisa ser esse o caso para uma análise da complexidade correta, embora seja certo que para o consumo, como uma cultura e uma forma coletiva de vício, o ato de consumir é vazio, indiferente aos conteúdos específicos de um dado objeto e, conseqüentemente, pouco propício a uma análise que pretendesse fazer justiça a ele em detalhe substantivo. Contudo, conflito, alienação, reunificação, o que costumava ser chamado o inautêntico, têm de receber o que lhes é devido; nada verdadeiramente interessante é possível sem negatividades erro ou ideologia, falsa aparência são também fatos objetivos que na verdade têm de ser reconhecidos; a estandardização do consumo é como uma barreira sonora que confronta as euforias do populismo como um fato da vida e uma lei física nos níveis mais altos do espectro.

Além disso está a Utopia, também operando secretamente em qualquer lugar dessas páginas, onde quer que se achem as formas mais obscuras de alegria e celebração ou narcisismo de grupo. Mas ela também deve ser nomeada, sem o que sua meia-vida decai com velocidade inacreditável quando exposta à luz esfumada e ao ar poluído da realidade corrente. Donna Haraway a nomeia aqui, em um ensaio ao qual não posso fazer justiça aqui, tal a sua abrangência e complexidade, a não ser nestas páginas finais: basta dizer que em um imenso e lento movimento de rotação, ela designa uma sucessão de radicalmente Outros ou espaços alternativos a aspectos alternativos do nosso espaço — a floresta úmida a nosso espaço social; o extraterrestre a nosso físico; o microcosmo biomédico a nossos corpos ainda convencionais; e o macrocosmo ficcional-científico a nossas mentes ainda convencionais. Deixemos então essas Utopias pairarem como uma espécie de firmamento estelar sobre essa coletânea, como na verdade sobre os Estudos de Cultura em geral.

Fredric Jameson é professor da Universidade da Califórnia, Santa Cruz. Já publicou nesta revista "Pós-modernidade e sociedade de consumo" (nº 12).

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 39, julho 1994
pp. 11- 48
