



Matrizes

ISSN: 1982-2073

matrizes@usp.br

Universidade de São Paulo  
Brasil

GROSSBERG, LAWRENCE

Lutando com anjos: os estudos culturais em tempos sombrios

Matrizes, vol. 9, núm. 2, julho-diciembre, 2015, pp. 13-46

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=143043226002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Lutando com anjos: os estudos culturais em tempos sombrios\*

## *Wrestling with the angels: cultural studies in dark times*

LAWRENCE GROSSBERG \*\*

University of North Carolina. Department of Communication. Chapel Hill-NC, EUA

### RESUMO

O artigo reflete sobre quatro questões relacionadas aos estudos culturais, em diferentes dimensões: a formação e a prática dos estudos culturais (pragmática), o conceito central de conjuntura (conceitual), a natureza e limites do materialismo e do pós-humanismo (filosófica) e, por fim, sobre o conceito de cultura (empírica). Tais discussões são importantes para que os estudos culturais estendam seus debates além das fronteiras acadêmicas e adotem diferentes estratégias para entender e mudar o mundo.

**Palavras-chave:** Estudos culturais, conjuntura, debate teórico, poder, cultura

### ABSTRACT

This article reflects on four issues related to cultural studies, in different dimensions: training and practice in cultural studies (pragmatic), the central concept of conjuncture (conceptual), the nature and the limits of materialism and post-humanism (philosophical) and finally the concept of culture (empirical). Such discussions are important so that cultural studies can extend its discussions beyond academic borders and adopt different strategies to understand and change the world.

**Keywords:** Cultural studies, conjuncture, theoretical debate, power, culture

\* Versões prévias deste artigo foram mostradas em várias universidades na China, em junho de 2015, e no workshop "Etudes culturelles: au-delà des politiques des identités" no Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle (França), em setembro de 2015.

\*\* Morris Davis  
Distinguished Professor de comunicação e estudos culturais e Adjunct Distinguished Professor de estudos americanos, antropologia e geografia na University of North Carolina. Autor de vários livros, como *Cultural Studies in the Future Tense* (Duke University Press, 2010) e *We All Want To Change The World. The Paradox of the US Left: A Polemic* (Lawrence & Wishart, 2015). Também é coeditor da revista científica *Cultural Studies*. E-mail: docrock@email.unc.edu

Nos Estados Unidos verifica-se uma surpreendente ausência de estudos culturais a partir de debates intelectuais a respeito desses tempos sombrios. Quero discutir pelo menos parte do que pode ser necessário para que se façam os tipos de intervenções incorporados nas melhores obras de estudos culturais no Reino Unido e no restante do mundo. Vou levantar quatro questões, e cada uma delas exige suas próprias discussões. A primeira é pragmática: moldar o projeto e a prática dos estudos culturais (e talvez também por que desaparece tão facilmente no mundo acadêmico norte-americano). A segunda é conceitual: interrogar o conceito-chave de conjuntura. A terceira é filosófica: explorar a natureza e os limites do materialismo e do pós-humanismo. E a quarta é empírica: analisar não o conceito de cultura, mas suas multiplicidades empíricas. Os estudos culturais estão sempre se transformando, reformulando-se, em resposta às mudanças de configuração de poder e às possibilidades de mudanças por meio de luta e resistência, viabilidade e transformação. Como consequência dos recentes falecimentos de Stuart Hall e Richard Hoggart, de que modo podemos assumir o projeto específico dos estudos culturais, que definiu boa parte da vitalidade e da generosidade intelectual do Hall? E como podemos levá-lo adiante?

### ESTUDOS CULTURAIS: O PROJETO

A primeira pergunta não é tão fácil como pode parecer, uma vez que não há consenso sobre a natureza do projeto dos estudos culturais, mas acredito que se possa defini-lo aproveitando os melhores exemplos de Stuart Hall, talvez a figura mais amplamente respeitada e heterogeneamente influente, bem como de outras figuras-chave globais. Podemos começar com o óbvio: os estudos culturais levam a cultura a sério em seus cálculos políticos – apesar de isso reconhecidamente ser muito vago para oferecer alguma orientação. (Voltarei a isso na conclusão deste trabalho.) Para algumas pessoas que descrevem seu trabalho como estudos culturais, isso seria suficiente. Mas não é (para mim). Então podemos acrescentar, como uma segunda dimensão ou compromisso, sua dialética particular entre paixão política e rigor intelectual e, tão importante quanto, o reconhecimento de que opera em uma direção específica e talvez inesperada: um profundo pessimismo deve ser alcançado por meio de rigoroso trabalho intelectual (entender o terrível estado em que estão as coisas, e como se chegou a isso) antes que se possa começar a procurar a base para um otimismo da vontade que permita lutas políticas e mudanças sociais eficazes. Isto é o oposto de muitas práticas políticas de intelectuais contemporâneos, mas ainda não basta (para mim).

Em terceiro lugar, como muitas práticas teoricamente conscientes dos últimos dois séculos, os estudos culturais se aproximam do mundo relacionalmente. Mas diferem de outras teorias relacionais, exprimindo sua própria versão do construcionismo de pelo menos duas maneiras. Compreendem as relações como contingentes (construídas) e como reais (eficazes), constituindo-se como um espaço de pesquisa anti-anti-essencialista (Paul Gilroy). Este compromisso é por vezes incorporado no conceito de “articulação”, mas (e aqui admito que meus próprios escritos foram um pouco enganosos sobre este ponto) a articulação define perguntas – quais são as formas, modalidades, mecanismos e práticas de relacionalidade –, e não soluções propriamente ditas. Além disso – um quarto elemento –, considera-se este compromisso como uma prática de contextualidade radical, o que significa que se investigam – pensa-se a respeito de – contextos, e não objetos disciplinares (que agora servem apenas como maneiras de se adentrar em contextos). Os estudos culturais não transformam contextos em objetos novos fixos e estáveis, mas os tratam como construções sempre abertas, mutáveis e porosas, estratégicas e temporárias. A contextualidade radical significa que se as teorias e conceitos são vistas como ferramentas descartáveis, avaliadas por sua capacidade de ajudar a (re-)organizar ou re-narrar as realidades empíricas sobredeterminantes (e potencialmente caóticas) de um contexto. Significa que não se pode presumir que já sejam conhecidas as ferramentas apropriadas, as lutas ou perigos políticos específicos, ou mesmo as questões fundamentais que têm de ser abordadas. Essa contextualidade significa que os estudos culturais não podem ver o mundo em termos de rupturas absolutas, nem podem ver seu próprio trabalho como simples invenção *ex nihilo*. Em vez disso, procede-se a um “delicado desenterrar [de ideias, conceitos] de sua inserção histórica concreta e específica e ao seu transplante para um novo contexto social, com cuidado considerável” (Hall, 1986: 6-7). Ou seja, os estudos culturais devem transformar-se de acordo com as demandas de seu próprio contexto. Podem-se aproveitar construções e manifestações já existentes do projeto, mas elas devem ser transplantadas “com cuidado considerável” para seu próprio contexto de forças, determinações e contradições. Este contextualismo radical exprime um profundo anti-universalismo, pois foi tal universalismo que permitiu as consequências muitas vezes bárbaras do pensamento europeu iluminista, da modernidade e do humanismo. Para alguns, isto seria suficiente para definir a especificidade dos estudos culturais.

Porém, ainda assim, não é suficiente (para mim). Acho que seria suficiente somente se se compreendesse a contextualidade radical para pleitear o que, no final, talvez seja o compromisso mais importante dos estudos cultu-

1. Por meta-interdisciplinaridade quero dizer que os estudos culturais não é uma conversa entre disciplinas, mas entre formações já interdisciplinarizadas.

2. Tomo a noção de convivialidade de Gilroy (2005).

3. Nas narrativas mais comuns (empiristas?) da história dos estudos culturais britânicos, este movimento para a análise conjuntural e política aparece primeiro no trabalho colaborativo que resultou em *Policing the Crisis* (1978), com frequência tomado como um exemplo *par excellence* dos estudos culturais (britânicos). (É claro que o fato dele “prever” a ascensão do *thatcherismo* ajudou nisso!) Porém ele não esteve sozinho, e foi seguido por trabalhos extraordinários como *The Empire Strikes Back* (1982), *Women Take Issue* (1987) e *Education Limited* (1991), bem como o conjunto de contribuições individuais de diversos acadêmicos (incluindo os próprios ensaios de Hall reunidos em *The Hard Road to Renewal* (1988), além do trabalho de Paul Gilroy, John Clarke, Angela McRobbie etc.) Tais esforços para entender a ascensão da nova formação conservadora/pró-capitalista, as novas formas de luta política, incluindo os modos como se abriu aos assuntos das diferenças de raça, sexo e gênero, dependiam explicitamente da translação significativa de conceitos gramscianos (hegemonia, crise orgânica

rais: a complexidade. Não é só uma questão, comum hoje em dia, de salientar, quase como um adendo, que algo é mais complicado do que comumente se achava. Trata-se de aprender a aceitar a complexidade desde o início, a pensar com e por meio da complexidade. É preciso aprender a contar outros tipos de histórias e imaginar outros tipos de estratégias. E, portanto, tudo se resume a rejeitar toda e qualquer forma de reducionismo. Se o contextualismo nega que tudo possa ser analisado nos mesmos termos, o antirreducionismo nega que qualquer coisa possa ser analisada em termos singulares. A ressonância resultante dos compromissos duais para com a contextualidade e a complexidade define o tom político e epistêmico específico dos estudos culturais: ele é provisório, incerto, aberto e felizmente incompleto. Exige-se que os estudos culturais se vejam como uma experimentação constante, explorando meios de colaboração e meta-interdisciplinaridade<sup>1</sup>, que busquem formas mais humildes e conviviais de unidades na diferença, tanto em debates intelectuais como em lutas políticas<sup>2</sup>. Isso é suficiente? Talvez, mas acho que (dada minha própria formação) há ainda um elemento a ser adicionado à mistura que são os estudos culturais.

Os estudos culturais optam – no contexto atual – por trabalhar em um determinado “nível de abstração”, engajando-se no que Stuart Hall (1988: 162) chama de “a disciplina da conjuntura”. A análise conjuntural exprime uma opção política estratégica, definindo um espaço efetivo – talvez o mais efetivo – para intervenções políticas destinadas a alterar as ondas de mudança social e o nível mais propício em que convergem análise intelectual e análise política. Abordar mudanças sociais em um nível mais específico (mais baixo) de abstração – algo a que se refere às vezes como o momento, o evento ou a situação – ameaça o intelectual político com o caos da sobre-determinação, com o que Roland Barthes (1982: 71) certa vez chamou de “a ciência impossível do ser único”. Abordar mudanças sociais em níveis mais altos de abstração, em termos de épocas, por exemplo, talvez silencie as complexidades e sobredeterminações, as contradições e lutas, e, por conseguinte, torne fácil demais a leitura de mudanças históricas em um único vetor (por exemplo, capitalismo, biopolítica ou colonialidade). Os estudos culturais não negam o valor do trabalho intelectual e político nesses ou em outros níveis de abstração, mas afirmam que o trabalho sobre a conjuntura – geralmente entendida no nível do Estado-nação – é uma opção razoável no contexto atual<sup>3</sup>. Na verdade, muitas vezes, os estudos culturais parecem sugerir que seria desastroso abandonar uma visão crítica sobre as formações nacionais ou estatais no contexto contemporâneo, não importando o que afirmam certas teorias.

O conceito de conjuntura tem uma história longa (ver Koivisto e Lah-tinen, 2012) na teoria marxista, especialmente na obra de Lenin, Gramsci e Althusser; nesta complexa história, seu significado varia, às vezes referindo-se aos fenômenos de superfície em oposição às essências estruturais, outras vezes a um momento histórico específico, e outras ainda a um evento ocasional em oposição a forças orgânicas. Como disse, para Hall e os estudos culturais, uma conjuntura está localizada em algum lugar entre a situação específica e a época, mas cobrindo um espaço enorme. Hall encontrou em Gramsci um entendimento mais específico, estratégico e contextual, em que a conjuntura refere-se ao terreno no qual ocorre uma luta “por uma nova realidade”. Na verdade, uma conjuntura não é definida simplesmente por seu nível de abstração; é definida – chamada à existência, em primeira instância – pelo surgimento do que Gramsci chamava de crise orgânica, em que crise (e crises) é entendida como um desenvolvimento, e não como um evento. Não sei se Hall teria concordado, mas acho que é o que ele quis dizer quando falou sobre seu “próprio tipo de pensamento conjuntural” (apud Davis, 2004).

Transforma o conceito de conjuntura em uma ideia mais específica, contextualmente fundamentada. Uma crise orgânica é constituída pela articulação de múltiplas crises – material, discursiva e fenomenológica – entre as várias dimensões (política, econômica, cultural, social etc.) da formação social. Ela põe em causa a compreensão e a ideia de uma sociedade sobre si mesma. Exige, em resposta, uma visão tanto da crise como daquilo que a sociedade pode se tornar enquanto atravessa a crise orgânica. Como resultado, uma conjuntura é um tipo específico de contexto, o qual David Scott (2005) chama de “espaço do problema”: “o resultado de uma interrupção histórica e uma reconfiguração conceitual, em que um campo argumentativo é deslocado por outro”. Ou seja, uma conjuntura sinaliza que as questões condutoras e as lutas políticas se transformaram em consequência não de uma súbita ruptura histórica, mas os esforços dos atores culturais e políticos transformam as maneiras como as pessoas entendem suas vidas e os desafios que enfrentam<sup>4</sup>. Uma conjuntura apresenta-se como o resultado de múltiplas determinações, contradições e lutas, uma variedade de lutas para mudar o complexo *equilíbrio no campo de forças* que dão forma ao presente e ao futuro de uma sociedade. Assim, uma conjuntura é uma realidade historicamente emergente, que é o produto de forças materiais e lutas produzindo e respondendo a uma crise orgânica e suas diversas crises colaterais e, simultaneamente, das construções narrativas da própria crise produzidas por políticos, intelectuais, trabalhadores culturais etc. Essas forças operam em todos os níveis de determinação (por exemplo, o econômico, o político, o cultural, o social etc.), e cada um deles pode, em algo

e conjuntura) para este novo contexto. É talvez por isso que a história do Centro é amplamente lida como uma contínua experimentação para produzir os estudos culturais.

4. As crises orgânicas, especialmente em momentos particulares, quando até a elaboração de propostas parece escassa, são com frequência marcadas por crises de conhecimento e intensos (re)tornos e invenções para/de posições teóricas.

como uma lógica fractal, englobar várias forças, substâncias e crises, operando com diferentes temporalidades e espacialidades. Mas a conjuntura também expressa a complexidade de articulações políticas – econômicas, de classe, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, colonialidade, geração, idade etc. – de maneiras que conceitos como interseccionalidade não conseguem capturar, já que cada uma dessas articulações é sempre já conectada com as outras por meio de dimensões sócio-institucionais e fenomenológico-psicológicas. Dessa forma, o conjunturalismo traz consigo, tanto analítica quanto politicamente, uma problemática particular: a de unidades na diferença, das organizações de multiplicidades.

### QUESTIONANDO A CONJUNTURA

Se isso responde ao primeiro desafio, configurando o projeto dos estudos culturais, também levanta a segunda questão, pois as noções de conjuntura e crise orgânica ainda permanecem subteorizadas, deixando muitas perguntas sem resposta<sup>5</sup>. Sem teorização mais rigorosa, os conceitos, na melhor das hipóteses, fornecem direções bastante incertas e até desconcertantes para um projeto político-intelectual. Muitas dessas incertezas envolvem a maneira como se pensa *a identidade e o diferente* de uma conjuntura e/ou uma crise orgânica. Na primeira instância, isso envolve o que se poderia chamar de referência extensiva ou geográfica dos conceitos; muitas vezes (meu trabalho é um exemplo um tanto embaraçoso), sem dúvida por excelentes motivos, a crise orgânica e a conjuntura são amplamente vistas em termos de formações nacionais e como focadas inteiramente na luta pelo poder estatal. Mas esta definição pode facilmente nos afastar das próprias complexidades de espacialidades e relacionais que atravessam e constituem qualquer manifestação específica de uma conjuntura. Como podemos aproveitar as lições de intelectuais como Doreen Massey, Paul Gilroy, aqueles do projeto Inter-Asia e muitos no hemisfério sul (especialmente nas Américas) para repensar as conjunturas, sem negar a importância determinante das formações nacionais e estatais, nem tentar estabelecer algum tipo de ordem milagrosa, singular e global, como se vivêssemos em uma nova era (por exemplo neoliberal, biopolítica), mas vendo-as como articulações complexas de múltiplos contextos sobrepostos, compartilhados, interatuantes e às vezes até contraditórios (incluindo talvez múltiplas conjunturas)? No mundo contemporâneo, não apenas diferentes formações nacionais enfrentam crises orgânicas semelhantes (embora nunca idênticas); muitas vezes elas estão relacionadas não tanto por forças globais abstratas mas pelas especificidades dos movimentos e pelas interações de uma

5. Na verdade, essas são questões que Hall abordou na autobiografia intelectual que ocupou os últimos anos de sua vida.



multiplicidade de forças que se estendem através de diversas configurações espaciais e extensões.

A temporalidade das conjunturas não é menos complicada. Enquanto uma crise orgânica (e, portanto, uma conjuntura) tem um início e um fim, sua duração é sempre impossível de determinar com antecedência. A existência de uma crise orgânica – seu início e seu fim – não pode ser separada ou determinada distante dos meios pelos quais é ou pode ser construída e tornada visível em termos culturais, políticos e experienciais. Além disso, a conjuntura articula, em uma unidade tensa, as diferentes temporalidades das várias determinações, crises e lutas que fornecem seus elementos e relações constitutivos. Mais ainda, como se incorporam e apuram diferenças temporais em uma análise conjuntural? Como se aborda um trabalho conjuntural se a crise orgânica se estende por muitas décadas, como parece ser o caso em grande parte do mundo do Atlântico Norte nos últimos sessenta anos? A propósito, não é o mesmo que afirmar que vivemos em uma época de crise perpétua, ou que a própria noção de crise perdeu seu sentido.

Estamos falando sobre uma única crise orgânica, ou uma determinada crise que está se transformando ao longo do tempo, ou várias (talvez até sobrepostas) crises orgânicas que são reunidas política e discursivamente? Por exemplo, em meu próprio trabalho, costumava escrever como se os Estados Unidos estivessem em meio à mesma crise orgânica desde a década de 1960, com diferentes acordos temporários oferecidos ao longo do caminho, mas nenhum capaz de resolver a crise e oferecer uma visão aceitável de um futuro não definido por ela. Segundo o que escrevi, é uma luta contínua para definir a modernidade vindoura dos Estados Unidos. Hall, por outro lado, via o equilíbrio de forma diferente e ofereceu um tipo diverso de cálculo ou mapa. Seu uso de conjuntura foi mais fraturado e múltiplo, identificando-a com muitos (mas não todos) *acordos* políticos que foram capazes de capturar a liderança política: Thatcherismo, Blairismo, a Coligação Democrática Conservadora-Liberal. Cada acordo transformou a natureza da crise orgânica oferecendo diferentes narrativas da crise e diferentes visões das soluções necessárias e, assim, incorporou ou deu origem a conjunturas únicas.

As diferentes abordagens de conjuntura não são uma mera questão de nomear um contexto, mas dos próprios termos de análise. Até que ponto qualquer esforço significativo para responder à crise orgânica a reconstitui? Em que medida uma crise orgânica muda o suficiente para que se esteja operando em um novo espaço de problema? Como se julga se um novo acordo ou até mesmo uma proposta de acordo reconfigura o espaço de problema de forma a constituir uma nova conjuntura? Como se teoriza a relação entre uma crise



e os vários acordos que podem ser gerados nas mentes populares e políticas? Afinal de contas, às vezes, pode-se alcançar um acordo que realmente coloque um fim na crise orgânica; outras vezes, um acordo pode temporariamente realinhar forças de forma a pelo menos esconder a crise; e ainda outras vezes, o acordo talvez não consiga colocar um fim na crise, mas pode rearticulá-la de maneira significativa para que o espaço de problema claramente mude. Ambos os momentos – a crise e seus acordos propostos – devem ser parte da análise conjuntural, e ainda diferentes formas de conceituar a relação podem fazer a diferença em trabalhos de estudos culturais e nas possibilidades de luta política. No pior dos casos, sugere que precisamos reconhecer que as maneiras como mapeamos as conjunturas são práticas temporárias, provisórias e estratégicas, que sempre devem estar abertas a mais experiências e multiplicações. Sugere que tenhamos em conta as relações entre uma crise orgânica e suas várias narrativas, incluindo especialmente aquelas oferecidas por intelectuais e ativistas.

A relação íntima entre crise orgânica e análise conjuntural coloca um dilema adicional, que tem o potencial de tornar os estudos culturais como um tema ainda mais anormal no meio acadêmico. Novamente, não pretendo falar em nome de Hall, ou mesmo de qualquer um de meus amigos e interlocutores em estudos culturais. Mas existe um paradoxo no cerne da visão que os estudos culturais fazem da análise conjuntural como uma prática de contextualidade radical. Pode ser visto como uma variação do paradoxo de Mannheim. Simplificando, Mannheim perguntou como qualquer forma de relativismo pode ser verdadeira, já que a mera afirmação de sua verdade pareceria contradizer sua própria negação da verdade. Embora eu acredite haver problemas na lógica de Mannheim e não ache que o contextualismo dos estudos culturais seja de forma alguma relativista (é, sim, anti-universalista, mas afirma que existem verdades contextuais), é possível perguntar, no entanto, como qualquer teoria contextualista pode afirmar sua própria verdade por meio de contextos. Receio que minhas respostas irão desagradar muitas pessoas, mesmo aquelas dos estudos culturais (e não tenho certeza se Hall teria ficado satisfeito com elas). Em primeiro lugar, os estudos culturais definem seu próprio conjunturalismo como uma escolha estratégica e sempre parcial. E, em segundo lugar, se a análise conjuntural está relacionada a uma crise orgânica, os estudos culturais não precisam afirmar sua própria universalidade; pelo contrário, como projeto, passam a existir como uma resposta ao surgimento de uma crise orgânica. E isso significaria que sua utilidade intelectual e política está limitada a tais momentos; se for possível imaginar o fim de uma crise orgânica (o que pode parecer difícil neste momento, mas se pressupõe que já tenha acontecido no

passado: surge uma crise orgânica e a sociedade segue em frente, não sem contradições e crises, mas sem sua articulação como uma crise orgânica singular), pode-se imaginar um contexto no qual os estudos culturais não sejam o meio mais adequado de abordar os desafios intelectuais e políticos. Isso transforma os estudos culturais em provisórios e permite que se afastem de qualquer indício de sua própria universalidade, uma ideia que o colocaria dentro da lógica do Iluminismo, a qual repudia.

Por fim, também se poderia perguntar se os conceitos de conjuntura e crise orgânica funcionam como se garantissem as formas de lutas políticas pertinentes e necessárias. Quais são as políticas ou ao menos os desafios políticos das análises conjunturais? Minha hipótese é que eles invocam a forma, mas não o conteúdo, a substância ou o nível de uma política de confronto. Deixe-me começar brevemente (re)considerando o grupo colaborativo de trabalho (começando com *Policing the Crisis* [Hall et al., 1978]), a que me referi na nota de rodapé 3. Além de uma variedade de importantes caracterizações conceituais específicas (por exemplo, o populismo autoritário, a modernização regressiva, a sociedade de lei e ordem), essas contribuições políticas intelectuais repensaram o próprio conceito de hegemonia como uma forma historicamente específica – e, portanto, um tanto rara – de contestação política. Hegemonia não foi compreendida, como comumente o é pela esquerda, como referindo-se ao domínio geral, nas sociedades (civis) modernas, de lutas ideológicas para se obter acordos ou consenso; em vez disso, foi re-concebida como uma luta para se obter consentimento para tirar uma sociedade de uma crise orgânica por meio de determinado *bloco dominante*. Se a antiga visão de hegemonia era de um processo que conduz a uma possível vitória – hegemônica –, a ideia mais atual a vê como uma luta contínua, ocorrendo em todo o campo social, mas apenas em certos momentos, sob certas condições. As pessoas não precisam concordar com as ideologias deste bloco, ou mesmo com as soluções que propõem; precisam apenas concordar que essa formação política específica é a única capaz de servir como a liderança necessária para escapar da crise orgânica, a única com uma história e uma visão da crise, que tem possibilidade de ser bem sucedida.

Como esta especificação do conceito de luta hegemônica se relaciona a dois outros conceitos com os quais é frequentemente identificado: um equilíbrio no campo de forças e uma guerra de posições (em oposição a uma guerra de movimento)? Na verdade, quero desconstruir bem rapidamente uma equivalência presumida, para multiplicar as possibilidades e as complexidades das lutas conjunturais. Assim, enquanto a luta hegemônica pelo consentimento à liderança é, sem dúvida, uma forma de esforço para reestruturar o equilí-

brio no campo de forças, pode não ser a única forma em que este equilíbrio é construído. A segunda relação é mais difícil de desvelar. Se uma guerra de movimento imagina a luta política como uma batalha em que há apenas um vencedor contra dois exércitos ou destacamentos relativamente homogêneos, uma guerra de posições vê as lutas dispersas em uma ampla gama de posições sociais, relações e instituições; em cada local, o bloco de poder tenta montar agenciamentos específicos do espaço. O resultado é uma luta descentralizada, uma reorganização do equilíbrio de forças, mas também uma reorganização contínua e mutável do social (as pessoas) em relação ao bloco dominante, que tem de estar disposto a negociar algumas de suas políticas e visões com diferentes grupos a fim de obter apoio a determinadas posições. A sociedade é reimaginada como uma série de anéis concêntricos descontínuos com grupos movendo-se pelos anéis, bem como através de anéis – mais próximos e mais distantes do bloco dominante. Não é uma batalha entre dois destacamentos sobre um campo de areia, mas o agenciamento constante de alianças em torno de questões e lutas específicas que podem ser articuladas com a luta hegemônica, que é superior. É um arranjo do espaço social no qual a população é distribuída a diferentes distâncias do bloco dominante, onde tais distâncias definem a possibilidade de negociação e compromisso de ambos os lados (do bloco dominante e dos vários grupos eleitorais). Enquanto a guerra de posições é vital para as lutas hegemônicas, mais uma vez questiono sua identificação ou pressuposta equivalência com as lutas conjunturais, a fim de perguntar se pode ser implantada em outros tipos de lutas políticas, ou se pode haver lutas conjunturais disputadas não por meio de formas hegemônicas de concorrência política e outras configurações sociopolíticas.

Melhor dizendo, quero, no contexto atual, descortinar as possibilidades de luta e a oposição esquerda/progressista para as organizações atuais de poder e os vetores dominantes da história. A política dos estudos culturais não está limitada à formação do estado, como às vezes se presume. Tem de envolver a articulação dessas lutas em ativismos autônomos (horizontais) e artísticos, bem como movimentos sociais. Mas os estudos culturais também têm de tratar da aparente ineficácia da oposição de esquerda (mais uma vez, pelo menos nos países do Atlântico Norte); ou seja, precisam estender sua autorreflexividade ao campo maior das visões, ideias e estratégias concorrentes da oposição política. É preciso começar admitindo que *as esquerdas* não parecem saber como efetivamente lutar contra as forças de dominação e alterar os direcionamentos de transformação social; sequer parecem saber como ter um debate, para não falar de como gerar uma aliança. Não há nada de novo nisso; embora não seja comumente observado, uma parte crucial do trabalho conjuntural de Hall

e muitos dos melhores trabalhos em estudos culturais envolvem não apenas uma análise das lutas hegemônicas das novas formações emergentes de direita (e também de trabalhadores), mas também se preocupam profundamente em demonstrar as inadequações de muitas das mais importantes estratégias de esquerda. Então é ao menos razoável perguntar se existe alguma visão ou ideia comum de luta política dentro dos próprios estudos culturais? Existem consequências políticas quanto a seu compromisso com cultura, contexto e complexidade? Preciso ter cuidado aqui, pois não quero definir qualquer tipo de unanimidade política, mas pretendo sugerir alguns princípios fundamentais ou, nos termos que usarei mais tarde, uma estrutura política comum de sentimento.

Podemos localizar esta fundação considerando as profundas conexões que havia entre a Nova Esquerda e os estudos culturais na Grã-Bretanha das décadas de 1960 e 1970, ambos enquadrados na descrição que Hall (2010) faz do primeiro como “um ambiente intelectual sem unidade política”. As pessoas muitas vezes gostam de citar a declaração de Hall (1990: 12) de que “o Centro de Estudos Culturais era o local para onde *recuávamos* quando já não se podia continuar aquele debate no mundo aberto”. Infelizmente, costuma-se supor que ele está descrevendo um recuo da luta política real para o intelectualismo acadêmico, em vez de entender que, para ambas as formações, trabalho político e intelectual eram absolutamente interligados e codependentes. Hall descreve a Nova Esquerda como um esforço para “inventar uma nova concepção de socialismo (e uma compreensão ampliada de política)” com base numa análise nova e mais complexa das relações sociais e da dinâmica existentes. Essa demanda por complexidade significava que era preciso rejeitar escolhas binárias entre opções muito simplificadas, em termos políticos e intelectuais, abandonando-se uma política de ou/ou, devendo-se preferir ocupar posições complexas com “um pé dentro, um pé fora”. Isto aplica-se à forma como os estudos culturais brigam com teorias, bem como à maneira como rejeita ou negocia com qualquer estratégia política que afirme sua própria certeza e pureza contra outras posições *comprometidas*. Por fim, e talvez o que é mais importante, tanto a Nova Esquerda como os estudos culturais se voltam para a vida ordinária, cotidiana, a cultura popular etc., e as pessoas os usam para compreender suas vidas. Assim, ambos exigem um novo tipo de política popular que se conecte às vidas das pessoas. Este último ponto, ecoando outra citação de Hall bastante recorrente, pressupõe que as lutas políticas da esquerda por mudanças sociais sejam iniciadas “onde as pessoas estão”, devendo falar em seus próprios idiomas e lógicas, abordando suas preocupações, esperanças e medos, e transportá-los para a política e para novas posições políticas, assu-

mindos-os. Portanto, a esquerda tem de estar sempre aberta a ser modificada por aqueles a quem está tentando politizar e mobilizar. Esta é uma visão de uma política democrática popular; não recusa nem ratifica liderança, hierarquias e estruturas. Não se limita à política estatal, nem abandona o Estado na busca por uma política autônoma; procura a articulação entre estratégias institucionais e pré-figurativas. Recusa certezas políticas e estratégicas, e, em vez disso, lida com “as difíceis questões de cálculo político que determinam o resultado de determinadas lutas” (Hall, 1987). Depende “de um debate de posições mais aberto, menos fechado e ‘finalista’ entre as pessoas de esquerda”, uma esquerda mais flexível e menos crítica, que recusa “tomadas de posições absolutistas” que sejam tão seguras de sua própria validade quanto da “má-fé” daqueles de quem discordam. A grande ironia da luta política contemporânea é que ela reafirma um novo sentido de correção política, de vanguardismo, em nome da democracia radical. Muita gente de esquerda ainda ecoa iludida e irrefletidamente a declaração muitas vezes atribuída a Margaret Mead: “Nunca duvide que um pequeno grupo de pessoas conscientes e engajadas possa mudar o mundo. De fato, sempre foi assim que o mundo mudou”. Continuam a presumir que as *massas* são de certa forma enganadas, manipuladas, desumanizadas, sem o perceber, e que somente essas pessoas (não importando em qual esquerda acreditem estar) sabem disso e sabem o que fazer a respeito. Contudo é provável que este seja exatamente o problema: alguns poucos dizendo às massas o que elas devem querer, o que devem fazer. Talvez a alternativa mais radical não seja uma revolução que já sabe seu desfecho, mas o esforço lento e difícil de mover-se juntamente com as pessoas, de “ganhar posições em uma prolongada guerra de posições”. Pode ser necessário, como argumenta Eve Sedgwick (1997), não dizer às pessoas o que elas devem sentir, mas descobrir o que elas de fato sentem e, então, encontrar, juntos, maneiras para modificar esses sentimentos.

6. Isso é particularmente decepcionante no contexto mais geral de sucessos bastante limitados (principalmente em grande parte do mundo do Atlântico Norte) da esquerda política e intelectual (sem negar que houve e continua a haver progressos importantes e, por vezes, altamente visíveis, quase sempre em nível local e por vezes regional).

## DESVIO: DESAFIANDO OS ESTUDOS CULTURAIS

Deve-se fixar que ainda há algo de paradoxal na forma como os estudos culturais foram incorporados ou mesmo floresceram. Pois, apesar de sua crescente visibilidade (talvez apenas em teoria) e a enorme influência (mais uma vez, mesmo que às vezes só na teoria) de Stuart Hall como seu principal desenvolvedor, o registro coletivo dos estudos culturais, não importando que tenha expectativas modestas, é um pouco decepcionante, embora não necessariamente menor que outros projetos intelectuais com inflexão política<sup>6</sup>. O fato é que se podem encontrar declarações no campo dos estudos culturais

que ignoram alguns, às vezes muitos, dos compromissos que identifiquei acima. Recentemente, meu amigo Mikko Lehtonen, um dos fundadores dos estudos culturais nórdicos, me perguntou por que tão pouco do que é feito em nome dos estudos culturais segue, de fato, o tipo de análise conjuntural que define o cerne desse projeto. Sim, os estudos culturais alteraram as maneiras como algumas pessoas realizam seu trabalho disciplinar e disciplinarizado e expandiram nosso pensamento a respeito de cultura e o escopo das formas como podemos pensar em cultura e política no meio acadêmico. Mas é só isso? Qual é o limite das ideias dos estudos culturais? Obviamente, é possível que Lehtonen e eu estejamos equivocados quanto à situação, não conseguindo ver o todo, as conversas e colaborações mais amplas em que indivíduos tentam inserir suas contribuições, ou não vendo a importância do crescimento de espaços alternativos de trabalho intelectual em locais/movimentos mais abertos política e esteticamente.

Mas muito do que se passa sob o signo de estudos culturais na academia dos Estados Unidos (e em grande parte do Atlântico Norte) parece ter abandonado o conjunturalismo em favor de dois outros modelos: o primeiro, um modelo mais disciplinar do trabalho intelectual, dirigido a objetos que definam a disciplina. Neste recorte, a especificidade da análise conjuntural dá lugar a um sentido fraco – frequentemente muito fraco – de contexto, permitindo que o objeto de estudo (por exemplo, *mídia*, cultura popular, zumbis) e as perguntas pertinentes tornem-se mais estáveis e permanentes – como se a *mídia*, seus modos de funcionamento internos e sua inserção na vida cotidiana e nos espaços sociais não precisassem ser significativamente reconstituídos. O resultado é que conceitos, modelos e práticas que foram desenvolvidos como intervenções contextualmente específicas (por exemplo, codificação-decodificação, estudos subculturais, o circuito cultural e mesmo noções de representação e diferença) são descontextualizados, generalizados e, então, identificados com os estudos culturais. Como chegou a sugerir Raymond Williams (1989), esses trabalhos frequentemente só se preocupam em legitimar-se como um campo disciplinarizado de estudos, acumulando conhecimento sobre campos de objetos pouco problematizados, em vez de cuidar do projeto dos estudos culturais. O segundo modelo proporciona um tipo diferente de legitimação, porque o trabalho é determinado de antemão por suas próprias certezas políticas e/ou teóricas, sem o mesmo compromisso com abertura e com a possibilidade de estar errado, que caracteriza, se não a responsabilidade acadêmica em geral, pelo menos os estudos culturais.

Há muitas coisas que se pode dizer sobre o abandono bastante comum da contextualidade e da complexidade da análise conjuntural. Não é que não

existam tais trabalhos, especialmente fora do meio acadêmico do Atlântico Norte, mas certamente não é a prática mais comum em nome dos estudos culturais. Logicamente, as razões para isso serão contextualmente específicas e mais complicadas do que posso resumir aqui. No Atlântico Norte, pode-se colocar boa parte da culpa nas mudanças que ocorreram na academia, inclusive a alteração de definições e medidas de impacto, importância e valor (tanto da pesquisa como da educação), cortes de orçamento que resultaram na reafirmação do poder disciplinar e na implosão do meio acadêmico como espaço viável de experimentação intelectual rigorosa. Essas mudanças (e outras ainda mais desconcertantes) colocaram novas pressões em certos professores e estudantes, que infelizmente muitas vezes responderam evitando riscos e focando em seu próprio sucesso acadêmico. Sem dúvida, isso foi moldado em parte pelo que descrevi em Grossberg (2015) como as crises contemporâneas do conhecimento. Muitas vezes, os estudos culturais parecem ter abandonado sua provisoriedade em favor dos tipos de afirmações de certeza – sobre teoria, política e mudança histórica – que se tornaram expressões dominantes da estrutura emergente de sentimento, uma organização particular do pessimismo.

Às vezes, os estudos culturais são deixados de lado devido a um sentimento de pessimismo e desespero políticos, abandonando qualquer sentido de complexidade a fim de redescobrir o poder do reducionismo – se o antigo (totalmente ligado ao capitalismo) ou o novo (totalmente ligado ao surgimento de novas formas ontológicas ou materiais de poder). Em muitos casos, este trabalho é baseado em inovações teóricas que, ironicamente, parecem ter desistido do esforço crítico, pelo menos como Marx o compreendia. Marx criticou a *economia política* por ver as aparências como realidade, como a explicação em vez de aquilo que tem de ser explicado. Ou seja, interpretava os efeitos de relações complexas como a mera determinação das realidades econômicas. Tratava os produtos de sistemas complexos de relações sociais como verdades naturais e universais (abstratas). Além disso, muitas vezes, quando o trabalho crítico contemporâneo afirma ter descoberto formas que parecem ser radicalmente novas de poder e capitalismo, o novo na verdade soa bem antigo, e a cultura é mais uma vez cooptada pelo capitalismo; por exemplo, este sistema tem mercantilizado áreas de experiência até então inacessíveis (conhecimento, atenção, afeto) em partes ou entidades calculáveis e imateriais. Ou o capitalismo contemporâneo introduziu a cultura (de alguma forma) como um novo termo de mediação no lugar do trabalho (por exemplo, o semiocapitalismo). Não mais operando como ideologia (porque aparatos ideológicos, de significação, de representação etc. aparentemente se tornaram escassos, na melhor



das hipóteses), a cultura passa a ser um novo modo de acumulação (primitiva?) ou uma forma de valor abstrato.

### CONTESTANDO O ILUMINISMO

Não importa o que se pense sobre estas várias deformações dos estudos culturais, e de qualquer modo se pensa a partir das perguntas que devem ser enfrentadas, os estudos culturais têm de continuar a se questionar e se reformular em resposta às mudanças de configurações, acordos e lutas dessa crise orgânica. Isso se dá politicamente, embora se deva sempre ter em mente que os estudos culturais procuram não apenas analisar e confrontar o que é dominante e as formações e processos de poder e submissão emergentes (por exemplo, as várias novas alianças conservadoras/capitalistas/pós-coloniais), mas também analisar e confrontar (e até mesmo criticar) as estratégias muitas vezes hegemônicas das oposições de esquerda. Isso torna visível outro lado – mais agonístico – dos estudos culturais, embora eu goste de pensar que é um agonismo convivial. Essa história agonística é ainda mais visível no campo teórico, no qual os estudos culturais (anglo-saxônicos) têm lutado com, dentro de e contra uma série de posições teóricas que sistematicamente os rejeitam: certas formas de humanismo, por levar a teoria demasiado a sério; a fenomenologia, por levar a estrutura social demasiado a sério; o marxismo, por levar a cultura demasiado a sério; o estruturalismo, por levar a experiência e a agência humanas demasiado a sério; o pós-estruturalismo, por acreditar na unidade e na estrutura; e o pós-modernismo, por acreditar na realidade e até mesmo na necessidade de unidades e diferenças. Ao mesmo tempo, os estudos culturais afirmam que frequentemente se *extrapolam* em suas suposições, levando a uma conclusão absurda.

Assim, quero me voltar para uma imagem diferente (uma das favoritas de Hall) dos estudos culturais, como uma “luta com os anjos”, a fim de fazer o projeto avançar<sup>7</sup>, em um esforço não para encontrar as respostas certas ou apenas seguir uma teoria, mas para encontrar melhores maneiras de trabalhar de modo conjuntural. Seja em termos políticos ou teóricos, os estudos culturais recusam ver qualquer campo como uma batalha entre duas áreas (cada uma com sua composição homogênea ou como um sistema de equivalências garantidas). No campo histórico-político, visam articular um espaço de unidade provisória das diferenças entre as várias lutas, forças e contradições de seu momento histórico. Enfrentam-nas como guerras de posições em vez de guerras de movimentos, nos termos de Gramsci. No campo teórico, não se trata de buscar a teoria *certa*, seja em termos da dinâmica de argumentos fi-

7. Parte do que se segue deriva de conversas que tive com Stuart e com outras pessoas também.

losóficos ou de algumas certezas políticas predefinidas, porque a teoria não pode responder por si só às questões que precisam ser indagadas. Não se trata de perfeição teórica, certeza e pureza – as teorias boas de um lado, as ruins de outro. Não se trata de sucumbir a determinada teoria ou lhe permitir que defina um trabalho. Trata-se do esforço de compreender o que acontece de forma a tornar visíveis as possibilidades de mudança. Se o trabalho teórico deve ser sempre sobre a capacidade de responder à conjuntura, a teoria também surge de tais contextos, mas não inocentemente nem com uma garantia crítica.

Como afirma Stuart Hall (no prelo):

teorizar é na verdade como [...] um compromisso ou diálogo contínuo entre as posições em que o esclarecimento é um processo mútuo. A noção de que a teoria progride por uma súbita ruptura epistemológica com todas as teorias ruins que a precederam, por um salto repentino para dentro da ciência, que requer apenas que se desvelem os conceitos em sua rigorosa pureza, sem qualquer necessidade de serem repensados em outra época, é o ápice da ilusão racionalista. [...] Quero [lembrar] a importância de sempre compreender o contexto histórico das teorias [...] Isso não significa que a história explica a teoria, nem que ela pode garantir a precisão científica da teoria. História e teoria são campos interligados, mas não inteiramente coincidentes. As ideias sempre surgem em lugares históricos concretos e particulares, que as afetam de determinadas maneiras. O surgimento das ideias se dá em parte por causa da história. Mas, tendo estabelecido o contexto, é preciso olhar para a coerência interna da teoria que está sendo elaborada e para a maneira como se constitui em resposta à problemática que define. Isso deve contemplar um trabalho entre história e teoria, ao invés de desvelar lógica e conceitualmente uma linha teórica de pensamento ou de simplesmente desconstruir a teoria em suas condições históricas.

Significa que toda teoria expressa e responde a seu próprio contexto, embora não de uma forma total ou parcialmente determinada. Ao mesmo tempo, diferentes teorias fazem uma ou ambas as coisas de formas distintas. Por exemplo, os estudos culturais *refletiam* a crescente visibilidade e o emergente poder da cultura (popular) e da vida cotidiana a fim de direcionar sua atenção crítica a tais questões, mas isso também *exigia*, de modo não linear, um contexto e uma conjuntura. Na verdade, deve-se considerar como diferentes teorias *assumem* a realidade como o visível (o enxergável e o invisível) e/ou o audível (o dizível e o inaudível, o literal e o fantástico). Algumas tomam a aparência de realidade como uma ilusão e buscam a verdade oculta de maneiras que as distinguem (enquanto críticas) de outras que são julgadas negativa-

mente. Isso inclui várias versões do marxismo, mas certamente não se limita a elas. Outras teorias assumem a realidade como algo determinado que deve apenas ser repetido e aumentado de um modo mais refletivo e reflexivo. Estou pensando em alguns pensadores pós-modernos (por exemplo, Baudrillard) e naqueles que consideram muito literalmente imagens como circulação (capitalista) ou biopolítica pós-humana (Massumi). Finalmente, outras teorias ainda veem a realidade como algo determinado, mas afirmam que ela foi feita, configurada ou agenciada (por exemplo, Hall, Deleuze e Guattari, Foucault e Latour, apesar de discordarem uns dos outros em pontos cruciais).

A imagem de *luta com os anjos* no campo teórico descreve um aspecto fundamental do *modus operandi* dos estudos culturais – e de Hall como seu defensor mais visível e valioso<sup>8</sup>: escutar generosa e criticamente, encarar o desafio representado por projetos teóricos e/ou político-intelectuais alternativos e reconhecer que levantam importantes questões e trazem algo novo e importante para a discussão, mas daí apurar – sem reduzir ou simplificar – onde e por que parecem dar errado e, muitas vezes, acabam definindo suas próprias certezas contra um oposto binário frequentemente imaginado. O ponto é vasculhar o espaço complexo e múltiplo entre as posições, as articulações entre o velho e o novo. Portanto, os estudos culturais lutam continuamente contra uma variedade de posições teóricas (e políticas) para abrir novos espaços entre teorias concorrentes – nem o espaço de uma ruptura completa, tampouco de compromisso simples, para ganhar algo – conceitos e ferramentas teóricas – de cada um deles a fim de aumentar sua capacidade analítica e imaginativa.

Quero começar a lutar com o que rapidamente se tornou uma vanguarda da teoria político-cultural, a qual, embora muitas vezes fundamentada em teoria continental, mais uma vez encontrou sua recepção mais entusiasmada no meio acadêmico dos Estados Unidos. Nos últimos vinte e cinco anos, um rizoma teórico heterogêneo ganhou visibilidade e autoridade. Surpreendentemente, os estudos culturais (com algumas exceções notáveis<sup>9</sup>) não se engajaram de modo significativo com essa mudança de paradigma emergente e, quando o fizeram, foi muito mais em termos de estratégia política (como um debate entre política vertical, reterritorializante ou estatal e uma política cada vez mais ontologizada e horizontal, desterritorializante ou autônoma). Este rizoma heterogêneo abrange uma ampla gama de questões, posições, suposições e argumentos às vezes muito diferentes, às vezes relacionados e frequentemente sobrepostos. Qualquer coisa que se afirme como sendo uma ideia comum é suscetível de ser demasiado geral ou específico. No entanto, o rizoma a que me refiro muitas vezes se baseia em leituras pós-deleuzianas de Espinosa, Whitehead, Simondon, William James etc. e na apropriação de

8. É possível notar, sem cair no cinismo, que a generosidade pode ser também tática.

9. Para minhas discussões anteriores e mais extensas sobre o assunto e envolvimento com tais posições teóricas, ver Grossberg (2014 e 2015). No último, tentei abordar principalmente o lado mais político desses debates.

novos trabalhos científicos sobre ciências cognitivas, de informação, quânticas e moleculares/evolutivas (mais deve surgir a respeito disso). Recebe vários nomes, ou pelo menos inclui: o direcionamento ontológico (por exemplo, Brian Massumi, Steven Shaviro e William Connolly, mas também o foco em ontologias indígenas por estudiosos como Arturo Escobar e Viveiros de Castro), o novo materialismo (como Jane Bennett, Karen Barad e, em relação à mídia, Jussi Parikka e Eugene Thacker), ontologias de realismo especulativo e orientada a objeto (por exemplo, Quentin Meillassoux, Graham Harmon, Ray Brassier e Ian Bogost), o novo empirismo (como Bruno Latour), a teoria do rizoma (Manuel deLanda), a teoria do afeto/antirrepresentacional (Brian Massumi, Nigel Thrift), a teoria do Antropoceno (Timothy Morton, Claire Colebrook, MacKenzie Wark), as sociedades de controle compreendidas por meio de uma variedade de conceitos, como preempção ou incipiência (Brian Massumi, Randy Martin, Patricia Clough), o pós-humanismo (Rosi Braidotti e Katherine Hayles) e o direcionamento ao não humano (o texto organizado por Richard Gussin, *The Nonhuman Turn*) e uma variedade de novos feminismos e teorias *queer* (Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Moira Gatens, Claire Colebrook). Acredito que uma maneira conveniente de compreender o que une esses vários conjuntos teóricos é sugerir que se opõem – quando não estão fora – às formas dominantes de iluminismo/modernidade europeias. Existem diagnósticos, afirmações e prescrições importantes e valiosos neste trabalho, bem como relevantes diferenças internas, e, embora eu seja crítico de muitos de seus pressupostos, reivindicações e práticas, é preciso ter cuidado para não generalizar todas as minhas objeções (conforme elaboradas adiante) muito rapidamente. Este é um debate de agonismo convivial que precisa ser construído com muito cuidado.

Em muitos aspectos, este novo trabalho reproduz algumas das estratégias básicas do chamado pós-modernismo<sup>10</sup>: presume-se que o novo trabalho teórico corresponde – ou melhor, é chamado à existência por – ao surgimento de uma ruptura na história (ou pelo menos nas formas de poder); e, ironicamente, estabelece uma série de binarismos absolutos em nome do pensamento por oposição binária. Tanto a história e a teoria são construídas em termos de rupturas – rupturas ontológicas –, e não da complexidade das lutas em curso para rearticular determinadas realidades e relações<sup>11</sup>. Afirmações de realidades emergentes são separadas da presença contínua e dos efeitos das realidades dominantes e residuais (que, na melhor das hipóteses, são ignoradas como complexidades que atrapalham a localização da verdade ontológica, das tendências trans-históricas). O longo histórico de esforços pelas formas dominantes de poder para impedir que certas capacidades e possibilidades sejam

10. Para o envolvimento dos estudos culturais com o pós-modernismo, ver Clarke (1991) e Hebdige (1988).

11. Ver Grossberg (2015).

realizadas (para moldar o futuro no presente) agora é considerado uma nova forma de poder: preempção como poder ontológico. Embora reconhecendo que tais estratégias têm um longo histórico que só pode ser entendido na multiplicidade de formações heterogêneas, da qual se podem abstrair tendências trans-históricas, a capacidade de legitimar essas afirmações é prejudicada por descrições frequentemente muito rasas das realidades empíricas existentes e quase nada de outros campos históricos de expressão dessas tendências. Ademais, o próprio apelo à história é negado pela alegação de que as novas intensidades e poderes determinantes dessa tendência agora constituem uma nova ontologia, uma nova forma ontológica de poder<sup>12</sup>. Assim, por exemplo, em vez de ver a reconstrução contínua do ser humano, o velho sujeito humano egocêntrico (governante do Antropoceno<sup>13</sup>) foi substituído por um novo sujeito pós-humano. A longa história da transformação dos sentidos (e da natureza), consequência de muitas determinações e lutas, agora é lida a partir do surgimento de uma percepção pós-humana ou não-humana. O velho mundo ordenado e direto de homogeneidades simples foi substituído por um novo mundo confuso de multiplicidades e hibridades (tornando-se *queer*). (Uma rápida observação: o mundo sempre foi confuso, complicado e múltiplo, em que só se encontram hibridades.) Do outro lado de tais esforços, a alegação de que o mundo contemporâneo exige uma prática radical de abstração filosófica a partir de complexidades empíricas e concretas (frequentemente descritas em termos bem rasos<sup>14</sup>), transformando-as em vetores ontológicos – universais – que são usados para descrever as realidades empírico-históricas do poder contemporâneo. Como tal, essas estratégias intelectuais não só presumem a ruptura que se espera que demonstrem, mas também executam um sonho em que o trabalho intelectual (especialmente na forma de filosofia/especulação) torna-se imediatamente político, em que poder e conceito definem as condições transcendentais gêmeas da *disciplina da conjuntura*.

Contudo, embora raramente seja reconhecido, este novo trabalho teórico nem sempre é novo como se apresenta; na verdade, é parte de uma longa história crítica do que Hannah Arendt chamou de *tempos sombrios*. A luta política no mundo do Atlântico Norte do século XX, mas especialmente desde o fim da Segunda Guerra Mundial, em grande parte desafiou os efeitos das diferentes expressões espaciais e temporais da modernidade europeia ao redor do globo, incluindo o capitalismo em suas diversas formas, o colonialismo, o racismo e a regionalização e a desigualdade do mundo, o estabelecimento do estado-nação como a organização espacial normativa do poder, a dominação da natureza, determinadas organizações de sexualidade e gênero, o equilíbrio heterogêneo mutante de violência e consentimento etc. Intelectuais críticos

12. Assim, Brian Massumi (2015: 219) defende que “É somente no meio da heterogeneidade real que podem ser encontradas a tendência e sua força abstrata de se transformar [...] A teorização do livro objetiva sintetizar a força abstrata da tendência da diversidade real de seu campo de expressão [...] É por isso que o projeto do livro não é um empreendimento histórico. A história lida com as condições reais de diversidade e o significado e a função dos aparatos em cooperação e conflito naquele campo de expressão tendencial”. E ainda sua discussão sobre a preempção como uma tendência trans-histórica deriva em grande parte da análise de um pequeno conjunto de documentos políticos, sem muita contextualização histórica ou complexidade, sem muita consideração de sua história mais ampla, apenas para, em seguida, fazer uma afirmação decididamente histórica de que a preempção é qualitativamente distinta (como preservação de poder) na conjuntura contemporânea.

13. Não seria esta não apenas a mais recente utilização indevida da ciência, mas também uma expressão bastante flagrante de arrogância humana, a partir do lugar do pós-humano?

14. Acho que é uma experiência comum de leitura desse trabalho, que ou é derivado de descrições rasas das realidades sócio-políticas, ou, depois de acompanhar os argumentos teóricos mais tortuosos e obtusos, tem um resultado analítico

# D

e político, no melhor dos casos, decepcionante. Será realmente necessário acompanhar todo esse trabalho para chegar ao que eu já sabia, ou a posições tão simplistas?

## Lutando com anjos: os estudos culturais em tempos sombrios

do Atlântico Norte do século XX, em vários momentos, tiveram de enfrentar a instabilidade e a destrutividade interna tornada visível nas guerras mundiais e o surgimento do fascismo como expressão da própria lógica desenvolvimentista da modernidade europeia, as lutas anticoloniais por liberdade e independência e as várias lutas civis por igualdade e direitos humanos (frequentemente, mas não sempre, baseadas em questões de identidade e diferença como o feminismo, os direitos dos homossexuais etc.), as revoltas contra a alienação da cultura de consumo e seus regimes de trabalho associados e os fracassos de vários regimes e movimentos marxistas, bem como de outros movimentos sociais utópicos. A pergunta para muitos dos principais pensadores do Atlântico Norte era simples: como poderia essa euromodernidade, especialmente dada a variedade de formas que tem assumido ao longo do espaço e do tempo, supostamente buscando melhorar o destino da humanidade por meio da razão, trazer consigo tanta barbárie e destruição? Ficou evidente, no final do século XX, que as várias modernidades do Atlântico Norte estavam em crise e que não mais serviam como o único *locus* (ou mesmo como um *locus* crível) da autoridade moral e política do mundo. Parecemos estar enfrentando problemas (euro)modernos para os quais os diversos euromodernismos não fornecem resposta alguma, ecoando Boaventura de Sousa Santos.

Como os intelectuais buscavam a comunalidade que reunia as diferenças em uma história comum, muitos voltaram-se para uma crítica das formas dominantes do Iluminismo europeu – especialmente como se vê na filosofia kantiana – como o edifício metafísico, epistemológico e normativo que definia e apoiava o projeto euromoderno e explicava, de alguma forma, as contradições brutais da história da Europa. Desde a Escola de Frankfurt e a crítica da razão pelo pragmatismo até os existencialistas, da crítica da representação por Heidegger, o humanismo e a expulsão da ontologia (a filosofia pós-kantiana colocava o fenômeno acima do númeno) até a ontologia histórica ou epocal anti-universalista de Heidegger, ou a filosofia de fracasso de Derrida e a ontologia de multiplicidade e positividade de Deleuze, os filósofos ofereceram diferentes críticas diferentes e soluções na tentativa de repensar e reimaginar o pensamento para além das premissas do Iluminismo europeu; no processo, muitas vezes se voltaram para ou (re)constituíram tradições contra e alter-Iluminismo.

Além disso, assim como o pós-modernismo, este novo rizoma teórico com bastante frequência termina com uma celebração do vanguardismo e da vanguarda e com uma rejeição do cotidiano/popular como o espaço da falsa consciência. Muitas vezes fico chocado ao ver o retorno de um certo tipo de história que oferece leituras literárias largamente descontextualizadas de textos normativamente classificados por meio da oposição entre massas ruins e



vanguarda boa, realizada em afirmações estranhamente não históricas sobre o antigo popular e o novo popular. Essas histórias mobilizam teorias bastante simplistas de representação (depois de ter anunciado que a representação está morta ou é um ato de dominação) e massas enganadas (recentemente ouvi um respeitado acadêmico *queer*/pós-humanista fazer uma palestra, com base em uma leitura bastante seletiva e literalista de uma pequena amostra de textos, dizendo que o zumbi era o ícone da nova realidade emergente e que o mundo era composto de dois tipos de zumbis: os bons, que representavam as diversas populações marginalizadas e oprimidas do outro, e os reais (e muito ruins) – a maioria de nós – que (aparentemente) eram seres desumanizados, manipulados, vazios, praticamente mortos, zumbis ruins que saíam para matar os zumbis bons, os quais eram os verdadeiros seres pós-humanos). O que se presume fazer com isso, analítica ou politicamente? Ou considerar o onipresente apelo ao *otimismo cruel* de Berlant como uma descrição de determinada estrutura de sentimento contemporânea e derrotista. Porém sinto que o *otimismo cruel* não é uma estrutura de sentimento, mas uma estratégia ideológica com um longo histórico – pelo menos muitos historiadores do capitalismo de consumo o descreveram como um elemento-chave no esforço para conquistar as pessoas para um modo consumista de ser, e mantê-las com esse sentimento.

Como dito anteriormente, o atual *boom* anti-Iluminismo surge em grande parte no cruzamento de dois desenvolvimentos: primeiro, nas recentes apropriações francesas e italianas de uma quantidade de figuras do Iluminismo (Espinosa, Leibniz) e do contra/anti-Iluminismo (Nietzsche, Bergson, James, Whitehead, Simondon), muitas vezes mediadas por leituras intencionalmente enganosas por Deleuze, especialmente de Espinosa (embora algumas versões surjam de Heidegger e Derrida, incluindo o trabalho de Nancy e Ranciere). Especificamente, Deleuze ignora a fé continuada de Espinosa na razão (e a própria incapacidade de Espinosa para atingir o nível da intuição). Deleuze e, ainda mais descaradamente, muitos de seus seguidores muitas vezes fogem de Espinosa no nível da razão conceitual e partem para o primeiro nível, mais inadequado, da razão como imaginação (o conhecimento da sensação). Deleuze nega a necessidade do Uno (Deus e seus atributos) em favor da multiplicidade dos modos. E Deleuze relê os conceitos-chave da imanência, da expressão e do monismo, de uma filosofia de inerência (no Uno) para a univocidade (tudo o que existe existe da mesma forma, como a positividade de capacidades) derivada de Duns Scotus. Logicamente, Deleuze reconhece o que fez a Spinoza (e outros filósofos) e é possível entender por que a figura do *uno* pode servir para o fascismo na França do pós-guerra. Mas muitos daqueles que concordaram com suas leituras ignoram a violência contextualmente legitimada que



Deleuze fez, assumindo sua leitura como a final a respeito de Espinosa. Ou seja, muitas vezes ignoram a questão da localização histórica da própria teoria (seja de Deleuze ou Espinosa etc.): de que forma (complexa e indireta) determinadas estratégias ou suposições teóricas respondem a e expressam as contradições e problemáticas de seu próprio contexto?

Além disso, boa parte desse trabalho equivale muito rápida e facilmente à ontologia filosófica de Deleuze com seus esforços em colaboração com Guattari, para desenvolver os conceitos para a prática de uma nova análise sociopolítica.

Em segundo lugar, o *boom* anti-Iluminismo baseia-se em uma fé renovada (pós-pós-positivista) na autoridade da ciência, embora seus defensores raramente pareçam compreender a ironia em adotar a fé em algo que foi o cerne do próprio Iluminismo do qual tentam escapar. Em particular, coloca-se grande peso sobre a primeira e a segunda leis da termodinâmica – além das especificidades e dos limites das leis em si, suas elaborações históricas foram lidas de forma a sugerir que a primeira redefinia a natureza da materialidade da existência como energia, enquanto a segunda não só postulava a realidade como entrópica, tornando-se heterogênea e caótica, mas também a via conforme definida pela composição neguentrópica de sistemas ou estruturas, como a própria vida – tal qual a teoria da relatividade e a mecânica quântica e desenvolvimentos mais recentes na cibernética, na teoria da informação e cognitiva e as novas biológicas evolutiva e molecular. Na segunda metade do século XX, todos esses desenvolvimentos marcaram de modo decisivo o fim do universo newtoniano – um universo estável, determinístico e previsível – e inauguraram a necessidade de se conciliar com um universo estocástico e contingente, sem garantias e compreensível apenas por meio de funções probabilísticas<sup>15</sup>. A maneira como tais desenvolvimentos científicos são apropriados muitas vezes depende de estratégias de semelhança por meio de uma variedade de níveis de abstração, supondo que as descrições que operam no nível do virtual – ou, em termos mais científicos, nos microníveis do universo quântico ou da neurociência ou da biologia molecular – podem ser transferidas, direta e formalmente, a outros níveis de realidade/existência.

Quero focar brevemente (e criticar) o que considero duas suposições comuns e até mesmo dominantes do rizoma contemporâneo anti-iluminista: (1) a afirmação de um novo materialismo – naturalista, ou científico – e (2) uma rejeição do pensamento dualístico (especialmente ser humano *versus* natureza, o subjetivo *versus* o material). Essas duas *premissas* – materialismo e um binarismo (priorizadas pela alegação de que a diferença transmutou-se da negatividade para a positividade e a singularidade de multiplicidades<sup>16</sup>) – constituem uma posição nitidamente oposta a muitos pressupostos do pós-

15. Esse certamente foi o impulso expresso na cibernética de Norbert Wiener, e em tudo que se seguiu a ela, incluindo a teoria da informação. Ver Behrenshausen (2015). Mas também se pode localizar o estruturalismo e mesmo os estudos culturais nessa mudança de paradigma histórico-científico.

16. Pode-se dizer que, em Derrida, a realidade desaparece na diferença, enquanto, em Baudrillard, a própria diferença desaparece.

-modernismo (especialmente Baudrillard etc.), embora se possa argumentar que, em ambos os casos, a diferença desaparece, ainda que por razões muito diferentes e de maneiras muito distintas. A nova ontologia materialista antevê o mundo não em termos de objetos fixos, isolados e reificados, mas como corpos singulares, pré-individualizados, definidos por suas capacidades e relações, reunidos em rizomas complexos, plurais e heterogêneos. Ao mesmo tempo, postula que a própria materialidade é processual e dinâmica e, portanto, dá origem a um materialismo composto por figuras de transformação, vibrações, ritmos, intensidades etc.<sup>17</sup> Mas raramente é discutido se essas duas visões (multiplicidades e processos) são equivalentes ou mesmo compatíveis. Essa nova ontologia materialista muitas vezes acaba, apesar de suas intenções e afirmações, com uma lógica redutora (no sentido da falácia redutora dos pragmáticos) que realmente ignora a multidimensionalidade e a complexidade da produção do real, das tecnologias e dos mecanismos de articulação ou relacionalidade. Ignora as maneiras específicas como processos comuns ou materialidades são expressos no que Deleuze e Guattari (1987) chamam de diferentes *platôs*. Ignora não apenas a diferença entre os trabalhos filosóficos de Deleuze e suas colaborações mais sociopolíticas com Guattari, mas também as lições dos pragmáticos e algumas críticas internas à teoria dos sistemas: o fato de os processos naturais ou materiais comuns operarem e realizarem-se em uma variedade de diferentes *níveis* de realidade organizada não significa que possam ser descritos nos mesmos termos, como se não houvesse desenvolvimentos significativos dos próprios processos, como se fosse possível assumir uma equivalência entre todos os níveis ou organizações da realidade. Em vez de olhar para como o surgimento da multiplicidade de *platôs* reais ou organizações da realidade exige rigorosas investigações empíricas dessas composições, assim como a implantação de conceitos significativos, qualitativamente diferentes, a afirmação geral da teoria materialista (o próprio princípio de composição, por exemplo) oferece-se como se fosse um empirismo, como se apelasse a um materialismo processual abstrato, ou um materialismo da multiplicidade positiva, e ela se considera analiticamente suficiente. Ou, para usar outro exemplo, a alegação de que tudo é definido por suas capacidades (e sua efetividade) é aparentemente suficiente para negar a especificidade da agência humana e, em alguns casos, para afirmar a agência de todas as *coisas*, o que só pode ser descrito como um exemplo de falácia sedutora dos pragmáticos.

Em outras palavras, enquanto a ontologia fornece uma dimensão necessária de qualquer tentativa de romper os limites da filosofia kantiana, ela não é suficiente em si. O fato de os seres humanos serem, em certo sentido, materialmente compostos como rizomas físicos e biológicos não nega que exis-

17. Não pretendo reduzir todos os novos materialismos a uma única posição; na verdade, existem muitas teorias diferentes sobre a materialidade.

tem mais coisas em jogo no ser humano. Acho que é importante distinguir e, então, construir as relações entre as multiplicidades de (1) efeitos ou mediações materiais que produzem as populações e as possibilidades de agência, de (2) efeitos expressivos do vivido, mas talvez não experiências subjetivas – que Deleuze e Guattari chamam de agenciamentos coletivos de enunciação que produzem territórios vividos – e de (3) efeitos discursivos ou semióticos – regimes semióticos e formações discursivas – que produzem a especificidade da existência humana. Mas também é importante não identificá-los de imediato com os domínios sociais tradicionais, como se fosse possível entender a cultura em termos puramente discursivos e semióticos, ou como se mais registros materiais não envolvessem regimes semióticos.

A segunda hipótese, comum a muitas posições dentro do rizoma heterogêneo, a qual quero considerar brevemente, é que a lógica dualista do Iluminismo, que constantemente constrói um outro que é sempre simultaneamente incluído e excluído, é a chave que deve ser rejeitada, pois encontra outra maneira de pensar, presumivelmente algo como uma lógica deleuzeana de multiplicidade, de um a e b e c e... Mais, em vez do escape pelo dualismo, muitas formações com este foco reinscrevem os mesmos dualismos como o Iluminismo, com o humano, a consciência, a cultura, a representação etc. de um lado e, de outro, com a materialidade, os corpos, a paixão, a incipiência etc. Na verdade, a fim de se opor à lógica dualista do Iluminismo, muitas filosofias anti-iluministas acabam introduzindo uma série de dualismos seus, tão profundos quanto qualquer um do Iluminismo – unidade *versus* multiplicidade, estrutura (molaridade) *versus* singularidade (molecularidade), extensivo *versus* intensivo, *potestas versus potentia*, verticalidade *versus* horizontalidade, crítica *versus* composição ou amor. Às vezes, esses pensadores declaram que não são verdadeiramente dualistas ou argumentam que o dualismo não é absoluto, e sim poroso e até mesmo definido pelas transgressões do limite – mas isso não é uma alegação muito nova. Outras vezes, e talvez mais interessante, sugere-se que o privilégio do último termo do dualismo não é para ser lido em termos transcendentais, mas ontológicos e constitutivos, em relações de deslocamento e poder. Nesse sentido, os termos antigos (o humano, cultura etc.) são novamente *reduzidos* ao material, mas permanecem como um espaço de poder problemático – negativo –, que é, usando uma expressão antiga, ontologicamente epifenomenal (ou, em linguagem mais pós-moderna, atribuídos ao *antigo*).

Eu poderia dizer que, quando reunidas, essas teorias, assim como os primeiros pós-modernismos, operam com uma lógica de equivalências necessárias: os termos de ambos os lados são encarados como ontologicamente equi-

valentes: cognição = consciência = representação = crítica... e, por outro lado, afeto = paixão = composição = criatividade... Mas grande parte do trabalho de filosofias anti-Iluminismo vai um passo além, assumindo as equivalências ao longo de vários níveis de abstração ou platôs. Isso permite que o significado do debate sobre a materialidade seja significativamente alterado durante o curso do argumento ou da análise. Assim, o próprio significado de materialismo (e ontologia) desvia-se de uma noção de natureza processual e intensiva da realidade, para uma preocupação quanto às capacidades ou *affordances* de objetos, para uma defesa da agência de objetos, para a necessidade de classificar objetos/corpos como elementos eficazes dentro de qualquer contexto, para o argumento de que todos os elementos eficazes podem ser tratados como corpos, para uma demanda por etnografias micrológicas e profundas. E da mesma forma, em termos ligeiramente diferentes – como argumentei em Grossberg (2015), o próprio significado do afeto foge da capacidade virtual (conforme afirma Espinosa, ninguém sabe o que um corpo pode fazer), para uma descrição dos impactos reais de um corpo sobre outro (sensações), para a defesa do imediatismo da agência (a equação de agência e efetividade), para um trato das dimensões experienciais (mesmo que não subjetivas) da vida humana e das relações<sup>18</sup>. A passagem de argumentos filosóficos mais abstratos para análises específicas das realidades reais é muitas vezes incorporada em textos metonímicos em que uma única figura (o ciborgue, o zumbi, preempção, controle) magicamente (ou na verdade por um desvio de equivalência) começa a representar uma totalidade imaginária<sup>19</sup>. Para Latour, a rejeição paranoica de Baudrillard à realidade da Guerra do Iraque vem substituir todas as críticas.

O resultado é uma grande quantidade de ironias. Um rizoma filosófico que começa com a complexidade e a constância da mudança acaba se localizando (e muitas vezes, seu momento histórico) em termos de uma mera ruptura entre o velho e o novo. Um rizoma filosófico que surgiu em grande parte como resposta ao fascismo como poder absoluto da unidade, do uno (ou reivindicação ou busca por isso), continua a operar com a mesma presunção, mesmo reconhecendo que a problemática do poder hoje não é a afirmação do uno, mas o poder que opera precisamente pela multiplicidade, pela dispersão, pela fragmentação e pela heterogeneidade. Um rizoma filosófico que critica o Iluminismo devido a, entre outras coisas, suas pretensões universalistas, acaba com um novo universalismo ontológico sob a forma de uma descrição materialista de todas as realidades. Acho que muitos desses problemas resultam do que eu descreveria como a arrogância da teoria, de um projeto filosófico cuja única forma de ser realizado é por meio da política, que, em consequência, deseja tornar-se imediatamente político<sup>20</sup>.

18. Este trabalho muitas vezes apoia-se em uma leitura particular de Espinosa, mas devemos lê-lo como um filósofo relacional – pois tal avanço foi pelo menos uma das coisas que o diferenciavam de outros racionalistas, incluindo Descartes e Leibniz, e permitiram-lhe ser retrospectivamente apropriado como uma alternativa a Kant. E então podemos reconhecer que as capacidades são apenas realizáveis (e reconhecidas) nas relações. As capacidades não existem em um estado virtual em que não são realizáveis; em Espinosa, elas só existem na substância infinita e eterna que é Deus.

19. Ver as críticas de Agamben e Morris.

20. Às vezes arrastando consigo a arte.

Uma maneira de compreender esses desenvolvimentos teóricos é como uma crítica à teoria de Kant da relacionalidade como mediação consubstanciada em sua chamada Revolução Copernicana, que afirmava que os seres humanos podem experimentar e conhecer apenas o que eles criaram. Mas o que começa como uma crítica razoável e até mesmo necessária à redução da relacionalidade para uma única forma (nomeadamente, a mediação kantiana) acaba rejeitando a realidade e a multiplicidade da própria relacionalidade, incluindo a mediação, bem como as teorias de relacionalidade que se seguiram a Kant, a dialética, a hermenêutica e o estruturalismo, como o que constitui e acontece no *entre* (assim, ficamos apenas com o importante e radical conceito de Deleuze sobre a exterioridade das relações). O que começa como uma tentativa de afirmar que os seres humanos (e as coletividades humanas) são compostos como rizomas materiais e biológicos acaba aparentemente negando que possa haver mais coisas em jogo no ser humano. O que começa como uma crítica razoável (embora uma repetição de algo já dito antes) das pretensões universalistas de representação acaba rejeitando a realidade da representação por supor que se trata sempre de um ato de negação. O que começa como uma crítica razoável das tendências paranoicas em certas práticas de crítica acaba rejeitando a mera possibilidade de descobrir *o que está acontecendo*. Esses argumentos muitas vezes definem o velho lado ruim por um exemplo singular, que lhes permite rejeitar a categoria, a prática ou o sentimento. A crítica de Edelman à heteronormatividade e ao familialismo de uma versão específica do conceito de futuridade é, assim, considerada suficiente para rejeitar todas as atrações da futuridade (embora eu não saiba o que seria da política sem a futuridade). O fracasso do Estado liberal em realizar seus ideais afirmados é suficiente para condená-lo, sem considerar suas contradições, sucessos e possibilidades, mesmo que o outro lado (da anarquia, da autonomia) esteja imune a qualquer avaliação crítica.

Isso me leva de volta para o Iluminismo europeu, o papel que desempenha e a maneira como é entendido dentro deste novo rizoma teórico (que optei por chamar de anti ou pós-Iluminismo). Embora os termos específicos da crítica possam variar, sua oposição ao Iluminismo – até mesmo ruptura com ele – depende de uma compreensão muito específica do que eu poderia chamar de arquitetura do pensamento iluminista. Filosofias anti-iluministas tendem a ver o Iluminismo europeu como uma posição filosófica singular e homogênea, um todo único, perfeitamente coerente, composto por um conjunto de pressupostos. Os pressupostos mais comuns podem incluir o humanismo, o qual também é composto por uma série de pressupostos: o antropocentrismo (o privilégio da humanidade), o individualismo, a autonomia

(humanidade livre ou sem regras), a agência (humanidade como engenheira da realidade) e a subjetividade (a equação entre consciência e egoísmo). Mas também inclui pressupostos da necessidade e da suficiência da razão (em sua compreensão particular disso) e da linearidade do tempo (progresso) e lógicas de classificação fundamental de dualismo, negação, transcendência e universalismo. Filosofias anti-iluministas tendem a ter certeza de que pelo menos alguns destes pressupostos (por exemplo, o significado da razão, ou da autonomia) têm conteúdo invariável e garantido e a agir como se esses (e outros) pressupostos estejam de alguma forma necessariamente vinculados, se não forem equivalentes, para que o verdadeiro desafio seja identificar a chave ou a essência que define o núcleo central ou o suporte de toda a estrutura. (Observa-se que diferentes respostas dão origem a diferentes versões da teoria anti-iluminista.) No entanto a crítica mais comum ao pensamento iluminista, e que une muitas posições, é a afirmação de que a chave para o Iluminismo (e a raiz de sua barbárie) é sua construção do mundo em termos binários absolutos: o humano e o não humano, cultura e natureza, auto e alter, linguagem e realidade, subjetividade e materialidade, razão e paixão ou potência, filosofia e ciências empíricas, tempo e espaço etc. Em cada caso, argumenta-se, o pensamento iluminista considerou o primeiro termo não apenas como superior, mas também transcendente. Embora alguns críticos evitem simplesmente inverter o privilégio transcendente dentro do binarismo, muito comumente a estratégia alternativa é subsumir (reduzir?) qualquer termo que o Iluminismo privilegiava para o termo subordinado – como veremos, em nome de um novo monismo materialista e de um retorno à ontologia como o item excluído da filosofia kantiana.

Opondo-se a tais modos de pensar, contextualismos radicais, como os estudos culturais, veem uma multiplicidade de Iluminismos compostos ou construídos como rizomas de relações contingentes e variáveis entre elementos heterogêneos, e pelo menos alguns deles podem assumir ressonâncias e conteúdos distintos. Ou seja, muitos dos pressupostos do Iluminismo são variáveis, historicamente situados em espaços de diferença e luta que não precisam ser forçados a existir apenas dentro de qualquer formação específica do Iluminismo. Os contextualistas argumentam que as relações entre os vários pressupostos são similarmente variáveis e contestadas, permitindo a possibilidade (na verdade, a realidade) de diferentes formações de Iluminismo, mesmo na própria Europa. Mesmo o humanismo iluminista pode assumir diferentes significados e configurações, como evidenciado pelo fato de que muitos dos mais poderosos esforços para *descentralizar* o privilégio ou a autonomia do ser humano (por exemplo, Marx, Freud e até Espinosa) foram enquadrados em



21. Possíveis exceções incluem o pragmatismo e ao menos algumas interpretações do marxismo.

alguma versão do Iluminismo. Como Marx teria dito, o ser humano – ao mesmo tempo um conceito e uma realidade material – é construído nas relações concretas. Se o Iluminismo não fosse tão singular, harmonioso e unificado, talvez pudesse ser abordado mais provisoriamente, permitindo sua rearticulação e reapropriação. Ao mesmo tempo, várias versões dos estudos culturais se opõem a determinadas premissas do Iluminismo (por exemplo, a natureza da razão, a transparência da consciência etc.), embora, de modo geral, desafiem a alegação de universalidade que marca todas as versões do Iluminismo europeu<sup>21</sup>. Para os estudos culturais – e outros experimentos de pensamento semelhantes (como Gramsci e Foucault) –, não importando os problemas que determinados pressupostos possam ter, é a universalização de alguns pressupostos e as várias relações entre eles (definindo diferentes articulações do Iluminismo) que legitimaram a construção do poder com base em diferenças e a barbárie realizada contra o outro pela modernidade europeia.

Não quero terminar esta crítica muito breve, parcial e insuficiente com uma observação tão divisiva e azeda, e quero reconhecer que existe um trabalho valioso e importante que tenta evitar muitas das armadilhas e ironias que identifiquei. Apesar de minhas falhas retóricas, meu esforço é para iniciar, e não encerrar um debate (ver Grossberg e Behrenshausen). No contexto atual, o desafio é nem rejeitar nem adotar esses esforços anti-iluministas, mas lutar com eles, envolvê-los em um debate agonístico e ao mesmo tempo convivial em que todas as posições sejam contestadas. Ou seja, meus comentários são feitos para iniciar, e não encerrar um debate. É aqui que se podem fazer algumas articulações, propor novos conceitos e posições, abrir novas possibilidades para avançar a análise e a luta; mas isso nunca é alcançado simplesmente defendendo o velho ou adotando o novo, nem tendo certeza de que uma posição é necessariamente verdadeira, enquanto a outra está fundamentalmente a serviço do inimigo, mas unindo-as no esforço para discutir a problemática emergente do contexto político. É nesta contestação teórica que o próprio pensamento avança. A crítica ao pensamento iluminista, em suas múltiplas formas, a seus vários elementos e relações, é crucial no contexto contemporâneo. Esta luta levanta questões urgentes e fornece orientações marcantes para se avançar: perguntas a respeito da eficácia e da importância do não humano e da natureza mutável do ser humano; perguntas sobre as formas historicamente mutáveis e os espaços de agenciamento; questionamentos sobre as tecnologias de articulação e as possibilidades de diferentes relações e organizações; perguntas quanto à natureza e às organizações de poder contemporâneas; e talvez, as mais imediatas, questões sobre a multiplicidade de relações e efeitos. Por outro lado, temos de proteger nosso território contra essas poderosas forças que apagam a



especificidade do ser humano, apagam a multiplicidade de mediações e efeitos e as complexas relações que existem entre o material, o expressivo (biológico) e as formas de determinação discursivas (culturais). Os estudos culturais não podem ignorar as complexas interações entre vários níveis de realidade e as diversas maneiras como os não humanos continuam a moldar e determinar um mundo em que os humanos não são as únicas forças ativas e determinantes. Os estudos culturais têm de levar a sério o argumento de pensadores anti-iluministas (embora estes não sejam os únicos ou mesmo os primeiros a fazer isso) de que existem efeitos discursivos que não podem ser explicados inteiramente em termos de teorias de representação existentes. Para termos certeza, precisamos de um sentido mais rico das possibilidades de regimes semióticos e de formações discursivas se quisermos entender a conjuntura contemporânea e as complexas relações de poder. E então voltemos à cultura!

### COLOCANDO A CULTURA EM UMA CONJUNTURA

Qualquer consideração de lutas políticas conjunturais conduz inevitavelmente a perguntas sobre os espaços e as modalidades por meio das quais tais esforços estão sendo realizados. Voltando por um instante para a história compartilhada da Nova Esquerda e dos estudos culturais britânicos: ambos reconheciam que a cultura era importante e, não surpreendentemente, tendiam a se concentrar em estratégias políticas localizadas no domínio da cultura; tampouco negavam ou ignoravam lutas econômicas e políticas. Na verdade, muitas vezes as promoviam, mas argumentavam que não eram suficientes para entender *o que está acontecendo* e que eram, especialmente na conjuntura, flexionadas de maneiras muito específicas e poderosas pela cultura, especialmente pela popular. Afinal, a cultura era importante, ou melhor, tornou-se importante no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial, como é evidenciado: pelo crescimento das indústrias culturais e a rápida globalização da cultura/mídia popular dos EUA; a redefinição da política global (três mundos, a guerra fria) em termos aparentemente ideológicos; e, o aspecto a que se dedicou maior atenção, que essas formas e tecnologias culturais emergentes pareciam estar onde as pessoas levavam suas vidas, onde encontravam uma sensação imediata do que estava acontecendo. Como observado por Michael Denning (2004), a cultura sofreu uma *mudança de maré* nesse momento.

Uma das percepções cruciais das análises pelos estudos culturais do thatcherismo (e além) era que essa luta hegemônica envolvia não apenas lutas ideológicas (especialmente nos esforços para formar e manter a coerência de um bloco dirigente), porém também, ainda mais imediatamente, uma luta so-

bre o senso comum. O senso comum opera de forma diferente da ideologia e do *conhecimento*; e, mesmo assim, tornou-se cada vez mais importante na política contemporânea, já que esses dois outros campos epistêmicos surgiram sob ataque e foram recebidos com ceticismo e cinismo. O senso comum é a reunião contraditória e muitas vezes incoerente de conceitos, lógicas e argumentos sedimentados que grupos de pessoas herdaram, embora elas já não consigam mais recordar suas origens ou justificativas. Diante de um afastamento complicado e simultâneo de posições, diferenças e lutas ideológicas, e de sua reafirmação fundamentalista, e em face de um conjunto cada vez maior de crises a respeito da possibilidade e da autoridade do conhecimento, o senso comum torna-se o único terreno em que são feitos julgamentos da verdade e da razoabilidade e cálculos de valor e escolha. Pode-se até mesmo sugerir que lutas políticas contemporâneas em muitos lugares, incluindo a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, talvez intencionalmente, empurraram a política para o terreno do senso comum minando e exagerando as duas alternativas epistêmicas.

Intimamente relacionado, mas distintamente significativo em si, intelectuais dos estudos culturais britânicos alegavam que um elemento crucial para o sucesso do thatcherismo era a construção de certo ar de inevitabilidade: TINA (*there is no alternative* – não há alternativa). Isso é muitas vezes ecoado em descrições contemporâneas do *fundamentalismo de mercado*, que é, de maneira enganosa, visto como operando ideologicamente. Mas me parece que este era e continua a ser um dos pontos fracos no entendimento de política hegemônica pelos estudos culturais. Afinal de contas, toda ideologia tenta construir a realidade que representa-se como natural e inevitável, sem dar margem a dúvidas. Então o que é diferente na TINA? Dizer que opera por meio de senso comum, em vez de ideologia, parece, na melhor das hipóteses, circular. A resposta, me parece, exige um reconhecimento de que o senso comum é um espaço multidimensional que não é apenas um espaço de *conhecimentos* e julgamentos alternativos, mas também afetivo, um espaço do que Raymond Williams chamou de *estrutura do sentimento*<sup>22</sup>. A TINA pode ser entendida como uma reconfiguração particular da ideia de Benjamin sobre uma organização de pessimismo como estrutura.

Meu amigo Eduardo Restrepo (figura importante nos estudos culturais latino-americanos) certa vez apontou que a cultura é o conceito menos discutido pelos estudos culturais. Entre as muitas *lendas dos estudos culturais*, duas das mais comumente repetidas são a afirmação de Williams de que cultura é uma das palavras mais complicadas da língua (inglesa), e a recusa educada por Stuart Hall de definir cultura quando perguntado. Na verdade, ele afirmou certa vez (no prelo):

22. Na obra de Williams, a estrutura do sentimento tem pelo menos dois significados: é a dimensão que une a heterogeneidade de experiências e é o espaço onde novas experiências podem vir a ser conhecidas. Em nenhum sentido é meramente uma ferramenta de análise textual (embora algumas pessoas a tenham transformado em uma prática de crítica literária), mas, em vez disso, uma prática de contextualização. Ver Grossberg (2009).

foi um fato parcialmente fortuito o campo ter se organizado em torno do conceito de cultura, que é extremamente escorregadio, vago e amorfo, com significados múltiplos e diversos. Como diretor do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos por muito tempo, os convites que eu mais temia eram aqueles em que esperavam que explicasse o significado de cultura. É um daqueles conceitos que, ao contrário de Estado, tendem a escapar e desaparecer quanto mais se trabalha em sua busca. Mas não é apenas um conceito muito difícil de se apropriar. Ainda mais importante é o fato de que trabalhar com estudos culturais não significa necessariamente que se acredite que o mundo todo pode ser explicado do ponto de vista cultural. Na verdade, às vezes penso que trabalhar com estudos culturais é um pouco como escolher trabalhar em um campo deslocado, porque muito do que se exige para entender as relações culturais não é, em um sentido óbvio, cultural. Dessa forma, os estudos culturais são um campo interdisciplinar. Ele se apoia e é alimentado por outras disciplinas que se cruzam com ele. Na verdade, os estudos culturais *surgem* e permanecem como um espaço político e intelectual entre algumas disciplinas intelectuais e acadêmicas que se cruzam.

É muito fácil superestimar esta aporia lendo tal declaração simplesmente apoiando-se no fato de que os estudos culturais (ao contrário da tradição de *Cultura e Sociedade* que Williams [1958] criou e da qual procurou escapar) recusam separar cultura de sociedade e, portanto, buscam entender a contextualidade da própria cultura dentro da totalidade social, pois isso é raramente realizado até sua conclusão lógica: que a cultura em si é produzida conjunturalmente. Só é possível interrogar a política da cultura vendo como ela é construída, onde está localizada e quais são suas *affordances*, capacidades e ressonâncias dentro das principais controvérsias da conjuntura. Os estudos culturais precisam questionar como a cultura é organizada e a fazem visível, por que meios é tornada importante e política em seu contexto. Ademais, é preciso entender que ela nunca é singular; é sempre uma multiplicidade, e não apenas em termos de conteúdo, significado ou interpretações. É um conjunto complexamente construído de práticas e efeitos, de lógicas e formações, incorporado e separado de várias maneiras. Em qualquer conjuntura, realizações (ou formações) distintas de cultura podem ser ativas e interativas, e podem ser políticas de diferentes – e inesperadas – maneiras. Ou seja, talvez não seja apenas o *conteúdo* que varia, mas suas próprias práticas e capacidades. Além disso, a mesma modalidade aparente de cultura pode operar de modo diverso em diferentes contextos ou diferentes locais dentro do mesmo contexto. E esta complexidade ou multiplicidade de cultura é sempre conjunturalmente orga-

23. Isso foi, na verdade, o tema da última conversa intelectual prolongada que tive com Stuart Hall. Na ocasião, Hall apresentou uma elaborada arquitetura teórica do discurso e da subjetividade fundamentada em perspectivas psicanalíticas como uma visão alternativa dessas considerações e relações afetivas.

24. É irônico observar que, embora tantos pós-humanistas estejam dispostos a abrir mão de significações e representações, eles muitas vezes, de maneira desesperada, agarram-se a noções de subjetividade.

nizada: ao mesmo tempo unida pela diferença e uma estrutura de dominação (ver Grossberg, no prelo).

Isso me traz de volta à TINA e à questão das teorias anti-Iluminismo, especialmente aquelas que se apresentam em termos de *teoria não representacional e virada afetiva*<sup>23</sup>. A questão não é se teorias contemporâneas de cultura são suficientes para as lutas conjunturais de hoje, ou se existem (e existem) efeitos de práticas culturais que não podem ser explicadas em termos de teorias de significação, representação e subjetividade. Não são suficientes e existem. A questão é como enfrentamos criticamente os desafios. Os estudos culturais têm de enfrentá-los, ao mesmo tempo que lutam para chegar a um acordo com a problemática política das conjunturas contemporâneas e abrir possibilidades de outros futuros. Têm de lutar com pelo menos alguns elementos dos novos materialismos e pós-humanismos, mas isso exige que todos os envolvidos percebam que não há apenas dois lados, e não podem se permitir simplesmente ignorar ou rejeitar aqueles com quem não concordam inicialmente. Devem fazer isso porque todos compartilhamos uma vontade política de mudar as direções e as possibilidades de transformação social.

A questão é que conceitos e teorias são necessários para compreender e talvez estender lutas conjunturais contemporâneas. Que práticas críticas podem nos permitir compreender a complexidade e a multiplicidade de relações, articulações, lutas e poder? Vou me repetir aqui: precisamos olhar para as relações entre os efeitos materiais que produzem populações e formas tanto de controle como de atividade (ou efetividade), efeitos expressivos do vivido, que talvez não sejam uma experiência subjetiva, e efeitos discursivos ou semióticos que produzem a especificidade da existência humana. E temos de reconhecer que esses três planos, todos múltiplos em si, não podem ser facilmente distribuídos ou correspondidos ao não cultural e ao cultural. Precisamos ter em conta as interações dos vários níveis de realidade e das diversas maneiras em que não humanos e não discursivos moldam e determinam um mundo em que os seres humanos não são as únicas forças ativas e determinantes, mas em que são uma força específica (ainda que conjunturalmente construída) e única. Temos de perceber que cada aspecto ou elemento da vida humana (por exemplo, os sentidos) existe e é determinado simultaneamente em termos materiais, biológicos e discursivos. E ao mesmo tempo, tão importante quanto, precisamos de um sentido mais rico das possibilidades de organizações (regimes, formações) e efeitos semióticos e discursivos. Nem todos os efeitos discursivos podem ser explicados em termos de significação, representação, subjetividade<sup>24</sup> e ideologia, mas também não faz sentido negar a realidade dessas formações e efeitos.

Essas conversas, esses agonismos conviviais, não devem ser confinadas ao meio acadêmico, ou às formas tradicionais de prática intelectual, ainda que seja importante insistir que não abandonemos as capacidades permitidas por certas formas de rigor acadêmico. Os estudos culturais, em vários locais ao redor do mundo, assim como alguns projetos pós-Iluminismo, frequentemente tentaram expandir seu debate para além das fronteiras da academia e englobar diferentes esforços para compreender e alterar o mundo. Talvez todos precisemos trabalhar mais para incluir pessoas envolvidas com artes, ativismo político, filosofia comum e análise social, onde quer que operem, em qualquer língua em que consigam pensar. Mas entrar em debate com as multiplicidades desses esforços não significa simplesmente aceitá-los acriticamente, ou igualá-los aos estudos culturais. Os estudos culturais têm de lutar com as necessidades concorrentes de respeitar as declarações especializadas e, ao mesmo tempo, permitir que exigências democráticas se manifestem, desafiando essas declarações. Mas, afinal, os estudos culturais resumem-se a lutar com anjos, mesmo os seus próprios.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *The Coming Community*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1993.
- BARTHES, R. *Camera Lucida*. Nova York: Hill and Wang, 1982.
- BEHRENSHAUSEN, B. *Information in Formation*. Chapel Hill: University of North Carolina. Dissertação não publicada, 2015.
- CLARKE, J. *New Times and Old Enemies*. Londres: HarperCollins, 1991.
- DAVIS, H. *Understanding Stuart Hall*. Londres: Sage, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DENNING, M. *Culture in the Age of Three Worlds*. Londres: Verso, 2004.
- EDELMAN, L. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press, 2004.
- GILROY, P. *Postcolonial Melancholia*. Nova York: Columbia University Press, 2005.
- GROSSBERG, L. Raymond Williams and the absent modernity. In: SEIDL, M.; HORAK, R.; GROSSBERG, L. (orgs.). *About Raymond Williams*. Londres: Routledge, 2009.
- \_\_\_\_\_. Cultural Studies and Deleuze-Guattari, Part 1: A Polemic on Project and Possibilities. *Cultural Studies*, v. 28, n. 1, 1-28, 2014.
- \_\_\_\_\_. *We All Want to Change the World*. Londres: Lawrence & Wishart, 2015. Disponível em: <[http://www.lwbooks.co.uk/ebooks/we\\_all\\_want\\_to\\_change\\_the\\_world.html](http://www.lwbooks.co.uk/ebooks/we_all_want_to_change_the_world.html)>. Acesso em: 24 nov. 2015.

- \_\_\_\_\_. Making Culture Matter, Making Culture Political. In: SANDTEN, C.; GUALTIERI, C.; PEDRETTI, R. (orgs.). *Crisis, Risks and New Regionalisms*. Wissenschaftlicher Verlag Trier, no prelo.
- GROSSBERG, L.; BEHRENSHAUSEN, B. Cultural studies and Deleuze-Guattari, Part 2: Affect, discourse and multiplicity (between Deleuze and Spinoza). No prelo.
- HALL, S. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *The Journal of Communication Inquiry*, v. 10, n. 2, p. 5-27, 1986.
- \_\_\_\_\_. The Whites of Their Eyes. In: PONTES, G.; BRUNT, R. (orgs.). *Silver Linings*. Lawrence & Wishart, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres: Verso, 1988.
- \_\_\_\_\_. The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities. *October*, v. 53, n. 3, p. 11-23, 1990.
- \_\_\_\_\_. Life and Times of the First New Left. *New Left Review*, n. 61, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. In: SLACK, J. D.; GROSSBERG, L. (orgs.). *Cultural Studies: A Theoretical History*. Durham: Duke University Press, no prelo.
- HALL, S.; CRITCHER, T.; JEFFERSON, T.; CLARKE, J.; ROBERTS, J.; ROBERTS, B. *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. Londres: MacMillan, 1978.
- HEBDIGE, D. *Hiding in the Light*. Londres: Routledge, 1988.
- KOIVISTO, J.; LAHTINEN, M. Conjuncture, political-historical. *Historical Materialism*, v. 20, n. 1, p. 267-277, 2012.
- MASSUMI, B. *Ontopower*. Durham: Duke University Press, 2015.
- MORRIS, M. Banality in Cultural Studies. *Discourse*, v. 10, n. 2, 1988.
- SCOTT, D. Stuart Hall's Ethics. *Small Axe*, n. 17 (March), p. 1-16, 2005.
- SEDGWICK, E. K. Paranoid Reading and Reparative Reading. In: SEDGWICK, E. (org.). *Novel Gazing*. Duke University Press, 1997.
- WILLIAMS, R. *Culture and Society: 1780-1950*. Nova Iorque: Harper & Row, 1958.
- \_\_\_\_\_. The Future of Cultural Studies. In: *The Politics of Modernism*. Londres: Verso, 1989. p. 151-162.

---

Artigo recebido em 24 de outubro de 2015 e aprovado em 12 de novembro de 2015.