

Sobre a intervenção cultural

ARTIGOS

FREDRIC JAMESON*

Vou tocar rapidamente nos seguintes pontos: o sistema enquanto tal e o problema do *desligamento*; em seguida, se é possível ou mesmo desejável uma nova cultura global ou mundial; terceiro, os problemas da arte política ou da intervenção cultural na atualidade; e, por último, a tarefa dos intelectuais. Vou enumerar esses tópicos à medida que avanço, apenas para manter as coisas em ordem.

Parte um

Desligamento. Walter Benjamin disse, em frase famosa, que a revolução é o freio de emergência do trem da história, pois provoca uma parada do progresso burguês. A inferência é que a história vai rápido demais, que precisamos diminuir sua velocidade ou inverter por completo as direções. Mas isso também implica que a política radical é precisamente o oposto de uma política progressiva: ela procura conservar onde possível, se não inverter; ela busca interromper o impulso à frente do sistema. E este, a meu ver, é justamente o nosso caso atualmente, quando tantas formas de política destinam-se a atenuar o dano causado pelo capitalismo. Pense na ecologia: não é mais uma questão de transformar a natureza em nosso favor, mas, ao contrário, de preservar o que resta da natureza, contra as destruições do sistema de lucro e exploração capitalista.

Mas isto coloca um problema sério para a tradição marxista, pois a força do marxismo foi sempre a de enxergar o futuro já latente no momento atual. Para Marx, o sistema capitalista fomenta e faz nascer precisamente as estruturas coletivas que, enfim, o substituirão. Porém, isso significa que uma política radical poderia apostar no impulso da história para a frente. Hoje as coisas parecem diversas, ainda que não

* Professor na Duke University, EUA. Autor, entre outros, de *Marxismo e forma*, *Pós-modernismo: Lógica cultural do capitalismo tardio* e *O método Brecht*. Tradução de João Roberto Martins Filho.

seja tão claro se isso ocorre devido ao pessimismo e ao complexo de inferioridade da esquerda, ou à modificação no sistema objetivo como tal. Se a velha questão era: é a história inevitável? – ou: existe um impulso da história para a frente, com o qual podemos contar? – a questão atual parece ser: é a história irreversível?, como se agora tivéssemos atingido o inevitável e estivéssemos cogitando se podemos revertê-lo.

Michael Mann tem uma teoria interessante sobre a irreversibilidade da história e seus mecanismos, que ele chama de “enjaulamento”. Se olharmos, por exemplo, para a emergência do Estado naquilo que Marx denominou de modo asiático de produção, vemos um aglomerado de aldeias separadas, no processo de serem unificadas por alguma cidade-Estado central. Como tudo o mais na história, conta-nos Mann, isso deve ter ocorrido milhares de vezes, repetidamente, sem nenhum resultado duradouro. O déspota é derrubado, a virtual cidade ou Estado central dizimada pela fome, pela praga, por invasores estrangeiros ou pela incompetência da corte, e então os aldeões voltam para sua multiplicidade de lugarejos e a seu modo descentralizado de subsistência. O que finalmente intervém, diz ele, o que muda tudo, é a operação de um mecanismo de enjaulamento: efetuam-se grandes obras hidráulicas, diferenciam-se as culturas, centraliza-se a distribuição das sementes, as defesas agora são asseguradas por alguma milícia e não pelos próprios aldeões... uma variedade de outras causas (sem dúvida sobredeterminadas) subitamente se cristaliza num mecanismo que, ao fornecer notórias vantagens às aldeias individuais as atrai para uma armadilha da qual não podem mais escapar. Daí em diante, elas passam a depender do novo sistema de poder espacialmente mais vasto e que funciona como uma jaula; elas não podem bater em retirada ou se separar sem se destruir. Nasce o Estado. O mecanismo de enjaulamento assegurou a irreversibilidade da história. Este relato me parece muito mais convincente do que os do darwinismo ou do evolucionismo vulgares e podemos então transferi-lo de imediato para nossa própria experiência de enjaulamento e irreversibilidade histórica, que chamamos de globalização.

Na sua forma econômica, o enjaulamento é sempre o mesmo, de um modo de produção para outro; e os enjaulamentos da globalização podem ser abordados de modo bastante similar aos do neolítico: eles envolvem o desmantelamento sistemático da autonomia e a sistemática construção de dependências demasiado numerosas para que possam ser revertidas por alguma reforma no varejo. Dizem-nos, antes de tudo, que bem poucos países do mundo hoje realmente são capazes de se alimentar: aqueles cujo solo é rico e produtivo e que poderiam fazê-lo e, na verdade, faziam-no alguns anos atrás, entraram todos numa divisão global do trabalho de tal tipo, que sua parte dessa autonomia inicial ou natural foi trocada por outras especialidades e outros produtos.

Enquanto isso, se queremos uma desculpa para fantasias genuinamente paranóicas, há material para isso no desenvolvimento das plantas geneticamente modificadas; em particular, naquelas com sementes que não se podem replantar e

que devem ser adquiridas das grandes corporações. Descobrimos que essas novas espécies propagam-se naturalmente por meio das já existentes e estão prestes a transformar a vida das plantas em geral (sem que essa seja necessariamente a intenção maligna das corporações – ainda que possa sê-lo!). Esse me parece um dos mais monstruosos crimes perpetrados pela propriedade privada no planeta.

O imperialismo cultural também enjaula; mas não apenas por meio dos produtos e sim pela construção de novos hábitos de consumo e novos modos de vida. Todavia, mais uma vez pode parecer que estamos recomendando uma reversão, se não à pobreza, pelo menos a um modo mais pobre de vida: nem tantas comidas exóticas ou porcarias, nem tantos objetos de consumo, nem tanta riqueza; uma aparência mais provinciana, em que a inveja cultural voltada aos países ricos por via dos meios de informação é substituída pelos horizontes estreitos e limitados daquilo que Marx chamou “idiotia rural”. Há algo disso e parece bastante claro que um mundo mais igualitário deverá adotar um modo de vida mais simples. A linguagem do construtivismo tem aqui algumas vantagens: ao invés de falar sobre abandonar coisas, renúncia e puritanismo, e ao invés também de falar sobre “nossos” valores de maneiras que tendem a apontar para o fanatismo e o puritanismo moralista, parece preferível pensar em termos de construir novos tipos de consumo, novos tipos de cultura, novas formas de vida cotidiana, bem como novas formas de produção. Contudo, estamos hoje tão longe de ter qualquer opinião, para não dizer qualquer controle das instituições em que estamos enjaulados, que a própria perspectiva de ter uma influência criativa e exercer criatividade coletiva parece uma fantasia utópica e mesmo sem valia. As discussões desse teor otimista no campo parecem, no momento, reservadas a excêntricos e sectários, dos quais, certamente, não há pouca oferta.

De qualquer maneira, num modo mais prático, a questão da irreversibilidade hoje assume a forma de uma questão a respeito daquilo que Samir Amin chamou notoriamente de *desligamento*. Pode um país separar-se do novo sistema mundial? A autonomia ainda é possível? Podem ainda países de diferentes convicções separarem-se da rede capitalista global e criarem sistemas próprios? Em outras palavras, pode um país anticapitalista desligar-se e tentar um tipo diferente de experiência social? O sistema mundial e o capitalismo sempre respondem a essas tentativas com violência, como no Chile, anos atrás, e em Cuba ainda hoje. Mas em nosso contexto presente, a questão é mais teórica: não seria o desligamento uma política conservadora, uma freagem de emergência do trem da história? Ou, melhor ainda, invertendo o problema: não deveria o movimento anticapitalista atual encontrar suas energias precisamente no seio da globalização, numa apropriação desse movimento aparentemente irreversível para a frente, em que todas as partes do mundo estão mais vinculadas que nunca? Não tenho resposta para essas questões.

Parte dois

Avançarei mais rápido para a questão de uma cultura global apenas para delinear brevemente suas contradições e antinomias. Se tomamos a música, podemos pensar de modo mais otimista nas possibilidades de uma nova cultura mundial, em termos de hibridização e de todos os múltiplos sinônimos dessa palavra que emergiram nas ideologias pós-modernas hoje. Se pensamos na literatura, contudo, de imediato nos confrontamos com o problema da linguagem e das línguas nacionais. Espero que, para a maioria de nós, a idéia de uma língua mundial seja intolerável e inadmissível. O inglês como língua franca é o idioma dos negócios e do poder; mas, mesmo no nível das outras línguas nacionais, a globalização e os mercados mundiais trouxeram um empobrecimento geral do idioma, um aplainamento do discurso local, o surgimento de um código de informação midiático unidimensional. Mas a literatura está atada à linguagem e limitada por esta; ela pode efetivamente funcionar apenas no seio de sua própria língua, e não no plano universal. Quanto ao cinema, penso que a dominação de Hollywood não é apenas uma questão econômica, mas principalmente a dominação por uma única língua franca visual e narrativa. Poderíamos falar muito mais de tudo isso, mas nossa preocupação aqui se refere aos usos políticos da cultura e suas possíveis intervenções numa política antiglobalismo e não à criação de um tipo de cultura das nações unidas em geral.

Parte três

Levantar o tema da função política da arte e da cultura atualmente é primeiro e antes de tudo enfrentar a questão e o problema da pós-modernidade e do pós-modernismo. No período modernista, tínhamos uma variedade de palavras para a função política da arte e da cultura, tais como: negativa, crítica, subversiva, de intervenção, engajada ou comprometida, contestadora, deslegitimizadora e outras do gênero. Mesmo a palavra política por si mesma era suficiente para marcar a diferença entre tal arte e o tipo comum. Sinto que todos esses modelos de arte política entraram em crise no período pós-moderno, que nenhum deles faz o que deveria fazer num período anterior, sobretudo questionar o sistema. Isso acontece porque o sistema é hoje aparentemente tão inquestionável, tão indeseafiável, tão universalmente triunfante? Talvez, mas se é assim, seus vícios e suas falhas são ainda mais resplandescentes do que costumavam ser, suas conseqüências – o crescimento da miséria ou do abismo entre ricos e pobres, o desemprego, agora de tipo permanente ou estrutural, a destruição da natureza, o desenvolvimento de novas formas de poder e opressão – são hoje muito mais visíveis do que nunca. São coisas que deveria ser possível criticar e desafiar; se é cada vez mais difícil fazê-lo, talvez precisemos procurar as explicações em uma direção um pouco diversa.

Mas, primeiro, devemos registrar as vantagens políticas do pós-modernismo sobre o modernismo no domínio da arte e da cultura. O modernismo, ao menos

em sua forma tardia, era uma linguagem cada vez mais hermética, cada vez mais centralmente obcecado com a arte em si, cada vez mais refratário a qualquer tipo de conteúdo social ou mensagem política.

O pós-modernismo – tomando o termo em seu sentido mais amplo – é em todos esses aspectos muito diferente. Por um lado, o didatismo que sempre foi proibido na arte modernista é agora por toda parte amplamente permitido e mesmo encorajado. Por outro, todo pós-modernismo, originário da cultura de massa e dos meios de comunicação em sua maioria, está banhado na política, ou ao menos no político. Se olhamos para o mundo através das lentes da arte pós-moderna, parece que todo mundo é politizado, todos são contra o sistema, até mesmo os grande artistas comerciais como os estilistas de moda. Todos os artistas pós-modernos sabem tudo sobre Marx e o capitalismo; o Manifesto Comunista não se tornou outra vez um *bestseller* quando circulou seu aniversário de 150 anos, bem em meio ao triunfo capitalista sobre o comunismo?

O novo problema já começa a aparecer: se todo o mundo já é político, se o que os franceses agora chamam *le politique* (em oposição à política num sentido especializado) está em toda parte, então, como efetuar uma intervenção política que desperte as pessoas de sua complacência e revele coisas sobre o mundo que necessitam urgentemente de atenção política?

Penso que é importante caracterizar essa situação de forma ainda mais acurada e, para fazê-lo, volto ao título de um livro outrora influente de teoria alemã (de Peter Sloterdijk), a saber, *Crítica da Razão Cínica*. Pois é a razão cínica, parece-me, que hoje reina universalmente sobre o mundo, de mãos dadas com o próprio capitalismo tardio; e o que faz disso um problema caracteristicamente político, mais do que, por exemplo, um problema ético, é que a razão cínica não é resultado da ignorância, mas sim do conhecimento enquanto tal, e do conhecimento globalizado nesse caso. A globalização pode, em certa perspectiva, ser vista como o resultado da nova tecnologia de comunicações e, portanto, dos novos instrumentos de conhecimento; ela inter-relaciona todas as partes do mundo de forma tal que é impossível *não* saber delas, assim como é impossível *não* ser afetado por elas.

E o que é que, por aí, sabemos? Sabemos que a motivação para o lucro submeteu quaisquer outras motivações tradicionais e que a cobiça pode agora ser identificada como a força fundamental na natureza humana. Sabemos que a corrupção no governo é absoluta e que nenhum governo representativo algum dia cumprirá as promessas feitas com os argumentos tradicionais a favor da democracia. Sabemos que a natureza humana é má e que esses raros momentos de altruísmo e cooperação na história humana foram pouco mais que resultados de conjunturas acidentais que não podiam durar. Sabemos que as revoluções sempre fracassam e que as utopias sempre levam à opressão sangue e ditadura. Sabemos que as sociedades humanas não podem escapar da eterna

luta pela existência que Darwin teria observado abaixo de nós, no reino animal, e mesmo mais abaixo, na própria vida; os ricos e poderosos têm o direito de defender-se e de lutar para manter o domínio nesse pesadelo histórico darwiniano no qual lhes foram concedidos seus privilégios antecipadamente, por acidente ou mérito. Teríamos de ser agostinianos e convencidos do caráter profundamente pecaminoso da natureza humana; mas ficar rico é uma atividade alegre e meritória. E, assim, preferimos a visão de Hobbes: que num mundo como esse, precisamos de lei e ordem e é necessário um Estado-Leviatã para manter a ordem e para proteger nossas frágeis vantagens. Somos, portanto, neoconfucianos, que acreditamos não somente no Estado, mas na família, na autoridade e, finalmente, nessa ordem do universo que apenas o livre mercado é capaz de sustentar. A crença no livre mercado – outrora uma ideologia otimista e civilizadora – está hoje indissolúvelmente entrelaçada com a visão do mal da natureza humana, espasmodicamente acompanhada, pelo menos no Primeiro Mundo dos países capitalistas ricos, por um maniqueísmo para o qual as chamadas nações avançadas são justas e a massa dos países mais pobres, invejosa e cheia de ressentimento, e a qualquer tempo pronta para fazer-nos mal.

Tudo isso pode soar como uma denúncia ética de uma ideologia dominante que tem, creio, alcance mundial, embora com base de classe e limitada, fora do Primeiro Mundo. Mas temo que a ética tenha muito pouco a ver com isso; precisamos repensar todas as nossas idéias éticas sobre a ação política e nos perguntar se a mera indignação moral é suficiente para sustentar e fomentar um movimento político de longo termo. De qualquer modo, é precisamente a falência da ética que ocupa o lugar central da razão cínica da forma como foi aqui delineada. Eles o sabem, como Slavoj Žižek afirmou (citando alguém maior que ele) – eles o sabem, mas o fazem mesmo assim. O conhecimento é aqui impotente, não leva à mudança radical, subjetiva ou objetiva; ao contrário, encoraja e reforça precisamente aquelas convicções que estão no centro dessa ideologia, notadamente a desesperança da natureza humana, para a qual apenas o brilho do lucro futuro oferece qualquer possibilidade de salvação.

Esta é a situação em que se torna claro que a arte e a cultura política não podem mais ter como alvo despertar no público a indignação moral e social: digo não mais pois numa época passada, o chamado à indignação ética ainda tinha um papel a cumprir, porque havia situações horríveis sobre as quais grupos e classes inteiras nada sabiam, e cuja revelação sucessiva despertava uma repulsa apaixonada contra a opressão e a exploração, capaz de deslocar o equilíbrio de classe num país determinado e levar à mudança, às vezes mesmo à mudança de campos revolucionária. Mas a razão cínica combina-se hoje com o conhecimento universal das comunicações globalizadas: já sabemos de tudo, já sabemos do pior, há pouca coisa que ainda pode genuinamente nos indignar e, portanto, muito pouco capital ético e emocional restante nessa conta bancária cultural específica.

Com efeito, acho que se pode defender – não sei se eu próprio gostaria de fazê-lo – que, no conjunto, a arte e a cultura pós-modernas tenderam cinicamente a deleitar-se nessa situação de conhecimento universal e de degradação universal e o fizeram com um exagero e uma euforia que tenderam a reconciliar as pessoas com isso e a fazê-las se sentirem em casa nessa nova e universal miséria.

Não cabe aos não-artistas propor programas aos artistas, mas eu diria, até onde o lado didático da arte está envolvido, que resta uma lição que sempre parece efetiva, quando a mera revelação de atrocidades não mais funciona, sem mencionar a denúncia indignada da cobiça e da iniquidade humana universal. Essa lição é simplesmente a construção de conexões, a demarcação de fronteiras entre zonas da vida que nossa sociedade sistematicamente separa e afasta. Não nos surpreendemos necessariamente com essa ou aquela vala comum, nem por esse ou aquele escândalo financeiro, mas é a relação intrínseca, e eu poderia mesmo dizer, causal, entre tais coisas que é capaz de subitamente nos sacudir e fazer com que todo o sistema mundial apareça diante de nossos olhos em sua plena monstruosidade. A arte ainda é capaz de fazer conexões como essa, assim como o ensino também o é. Então, com isso, passo ao meu quarto e último tópico.

Parte quatro

O papel dos intelectuais hoje. Obviamente, tenho muito pouco tempo restante e algumas de minhas reflexões sobre o tema têm o intuito de se voltar contra um antiintelectualismo caracteristicamente norte-americano e talvez contra tradições antiintelectuais no mundo da esquerda em geral. Quero antes de tudo insistir no fato óbvio de que a política tem muitas dimensões, níveis e formas e que, como sujeitos-posições múltiplos, se posso expressar-me assim, cada um de nós está envolvido em várias formas distintas e não necessariamente relacionadas de ação e luta políticas.

Mas é para nosso papel como intelectuais que gostaria de me dirigir brevemente e em conclusão, e isso numa via dupla, como críticos da ideologia e como recriadores de utopias. Acredito que a política hoje, em geral assumiu a forma daquilo que Stuart Hall chama “luta discursiva”. O que significa dizer que batalhas políticas são agora travadas não apenas em torno de idéias e ideologias, mas de lemas, palavras e termos enquanto tais. Desacreditar a linguagem do adversário é colocar em questão a própria possibilidade de continuar a pensar em termos de seus próprios conceitos. É esse tipo de luta discursiva que a esquerda perdeu para o thatcherismo e o reaganismo, no começo dos anos 80, muito antes do chamado fim da guerra fria. Todos os velhos lemas da esquerda, do nacionalismo ao próprio socialismo, estavam desacreditados antecipadamente no momento em que o muro ruiu e o Partido Comunista soviético lançou-se em desgraça terminal. Parece claro

que com a luta antiglobalização, finalmente, uma nova esquerda mundial foi capaz de travar uma nova luta discursiva efetiva com a ideologia hegemônica do livre mercado. Nessa luta, são necessárias apenas duas lembranças: primeiro, que a tarefa da crítica intelectual da ideologia deve sempre começar com a tarefa ainda mais fundamental de dar nome ao sistema. Devemos dar nome ao sistema! Foi esse o ponto alto da política estudantil dos anos 60 nos EUA e ele permanece um ponto crucial hoje, quando esse sistema expandiu-se além de qualquer imaginação possível naquele período. Mas o sistema também desenvolveu novas originalidades estruturais e é por essa razão que minha segunda lembrança será uma repetição da seção anterior: sobretudo fazer conexões. Esse sistema de globalização foi conectado de todas as formas: somente quando traçarmos essas novas conexões e inter-relações globais nossa tarefa de análise e revelação ideológicas será efetiva.

Agora não tenho absolutamente tempo para dizer uma palavra a favor das utopias e da vocação intelectual para inventá-las e reinventá-las. As utopias foram mau material para notícias nos anos recentes; por um lado, associados ao socialismo ou ao comunismo e, por outro, com a mudança sistêmica e o conceito de revolução. Trata-se de admoestações paradoxais, pois foi precisamente a falta de estratégias e políticas de transição o objeto original da crítica dos antiutópicos.

Numa sociedade que perdeu sua noção de futuro e mesmo da própria possibilidade de mudança histórica; que se tornou convicta de que a ordem vigente do capitalismo global é a única forma social que pode existir doravante; com seu profundo enraizamento na natureza humana – numa tal sociedade nós ainda uma vez precisamos de visões de diferença radical e de alternativas radicais ao sistema presente. Essas visões são o que chamo de utopia e, longe de constituir uma fuga da política como nas utopias tradicionais, são partes integrantes da política hoje. Pois uma política produtiva e em permanente desenvolvimento deve operar tanto no nível macro como no micro: suas formas locais e lutas imediatamente concretas devem ser sempre acompanhadas por alguma visão última de uma alternativa sistêmica global, de um novo sistema melhor e, em última instância, radicalmente diferente do que temos hoje. Foi à construção de uma visão de um tal sistema que aludi no princípio, quando falei na construção de novos tipos de cultura e novos tipos de relações sociais. Essa construção visionária é uma tarefa política fundamental dos intelectuais; ou melhor, os intelectuais políticos são aqueles que trabalham para construir justamente essas visões. Onde quer que eles estejam ausentes, onde quer que percebamos que a gente política desistiu de tentar construí-las e imaginá-las, seja por desencorajamento ou exaustão, ou por alguma imersão demasiado completa nas coisas imediatas do presente, onde quer que a utopia esteja completamente ausente, podemos ter certeza de que a política radical foi substituída por uma política de reformas, uma política dentro do sistema.

JAMESON, Fredric. Sobre a intervenção cultural. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.18, 2004, p.65-72.

Palavras-chave: Cultura; Arte; Política.