

Organização de  
HELOISA BUARQUE DE HOLLANDA

PÓS-MODERNISMO E  
POLÍTICA



Rio de Janeiro — 1992

Edição e prefácio *copyright* © 1991 by Heloisa Buarque de Hollanda

Direitos para a língua portuguesa reservados,  
com exclusividade para o Brasil, à  
EDITORA ROCCO LTDA.  
Rua da Assembléia, 10, Gr. 3101  
Tel.: 224-5859  
Telex: 38462 EDRC BR

*Printed in Brazil/Impresso no Brasil*

capa  
ANA MARIA DUARTE

preparação de originais  
LENY CORDEIRO

revisão  
SANDRA PÁSSARO/WENDELL SETÚBAL  
HENRIQUE TARNAPOLSKY

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

P888 Pós-modernismo e política / organização de Heloisa Buarque  
de Hollanda. — Rio de Janeiro : Rocco.

Bibliografia.

1. Pós-modernismo. 2. Cultura. I. Hollanda, Heloisa  
Buarque de, 1939-

CDD — 306  
709.4  
CDU — 008  
7.036

91-0183

## SUMÁRIO

Introdução — <i>Políticas da teoria</i> , por Heloisa Buarque de Hollanda .....	7
<i>Mapeando o pós-moderno</i> — Andreas Huyssen (tradução Carlos A. de C. Moreno) .....	15
<i>Periodizando os anos 60</i> — Frederic Jameson (tradução César Brites e Maria Luíza Borges) .....	81
<i>A política e os limites da modernidade</i> — Ernesto Laclau (tradução Carlos A. de C. Moreno) .....	127
<i>Pós-modernismo e política</i> — Stanley Aronowitz (tradução Cristina Cavalcanti) .....	151
<i>A questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo</i> — Homi K. Bhabha (tradução Francisco Caetano Lopes Júnior) .....	177
<i>A escuridão do escuro: uma crítica do signo e o Macaco Significador</i> — Henry Louis Gates, Jr. (tradução Cristina Cavalcanti) .....	205
<i>Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista</i> — Jane Flax (tradução Carlos A. de C. Moreno) .....	217
<i>O orientalismo revisto</i> — Edward W. Said (tradução Heloisa Barbosa) .....	251

## PERIODIZANDO OS ANOS 60\*

*Frederic Jameson*

A comemoração nostálgica das glórias dos anos 60 ou a degradante confissão pública dos muitos fracassos e oportunidades perdidas da década são dois equívocos que não serão contornados por um atalho que busque abrir caminho entre um e outro. O esboço a seguir parte da premissa de que a história é necessidade, de que os anos 60 tinham que acontecer como aconteceram e de que suas oportunidades e fracassos estavam inextricavelmente interligados, marcados pelas restrições e possibilidades objetivas proporcionadas por determinada situação histórica, da qual pretendo apresentar um modelo experimental e provisório.

Falar da “situação” dos anos 60, todavia, é pensar necessariamente em termos de períodos históricos e trabalhar com modelos de periodização histórica que, no presente momento, estão, teoricamente, no mínimo, fora de moda. Mesmo deixando-se de lado o dado existencial de que os veteranos da década, que viram tantas coisas mudarem drasticamente de ano para ano, pensam mais historicamente do que seus predecesores, a classificação por gerações tornou-se tão significativa para nós quanto era para os russos do final do século XIX,

---

\* “Periodizing the 60’s” foi publicado em *The 60’s without apology* (Sayres, Sohny e outros), University of Minnesota Press, 1985. Frederic Jameson é professor de literatura comparada na Universidade de Duke e autor de *The political unconscious* e *The ideologies of theory: essays 1975-1986*.

que classificavam os tipos de personalidade segundo décadas específicas. E intelectuais de uma certa idade acham agora normal justificar suas posições atuais por meio de uma narrativa histórica (“então os limites do althusserianismo começaram a se evidenciar” etc.). Esta, porém, não é a oportunidade adequada para uma justificação teórica da periodização na escrita da história mas, aos que pensam que a periodização cultural implica a vigência de uma afinidade, de uma homogeneidade ou identidade maciças dentro de determinado período, pode-se responder rapidamente que o valor pleno do que é excepcional — daquilo que Raymond Williams chamou “residual” e “emergente” — seguramente só pode ser avaliado em oposição a determinada concepção do que é historicamente dominante ou hegemônico. Aqui, de qualquer forma, o período em questão é entendido não como estilo ou maneira de pensar e agir onipresente e compartilhado de maneira uniforme, mas antes como a participação numa situação objetiva comum, para a qual toda uma gama de respostas variadas e inovações criativas mostra-se possível, embora sempre nos limites estruturais daquela situação.

Toda uma série de objeções teóricas bastante diferentes influenciarão, contudo, a seletividade de tal narrativa histórica: se a crítica à periodização questiona as possibilidades da diacronia, estas envolvem os problemas da sincronia e, em particular, da relação a ser estabelecida entre os vários “níveis” de transformação histórica a que se vai dar atenção. Na verdade, a presente narrativa pretenderá dizer algo de significativo sobre os anos 60 valendo-se de breves esboços de apenas quatro desses níveis: a história da filosofia, a teoria e a prática políticas revolucionárias, a produção cultural e os ciclos econômicos (e isto num contexto limitado basicamente aos Estados Unidos, à França e ao Terceiro Mundo). Este modo de seleção parece não apenas atribuir indistintamente o mesmo peso histórico à base e à superestrutura, mas, igualmente, invocar o espectro de uma prática de homologias — o tipo de paralelismo analógico em que a produção poética de Wallace Stevens é, de alguma forma, “o mesmo” que a prática política de Che Guevara — que tem sido considerada abusiva pelo menos desde Spengler.

Decerto não há qualquer razão para que fenômenos especializados e de elite, como o escrever poesia, não possam revelar correntes e tendências históricas tão vivamente quanto a “vida real”; talvez o façam até mais visivelmente, no seu isolamento e semi-autonomia, que os aproximam de uma situação de laboratório. De qualquer maneira, há uma diferença fundamental entre a presente narrativa e as produzidas por uma história orgânica mais antiga, que buscavam uma unificação “expressiva” através de analogias e homologias entre níveis de vida social completamente distintos. Enquanto estas propunham identidades entre as formas nos diversos níveis, o que se discutirá aqui é toda uma série de homologias significativas entre as *rupturas* daquelas formas e seu desenvolvimento. O que está em jogo, então, não é qualquer tipo de proposição sobre a unidade orgânica dos anos 60 em todos os seus níveis, mas uma hipótese sobre o ritmo e a dinâmica da situação fundamental, em que aqueles níveis diferentes se desenvolvem de acordo com suas próprias leis internas.

A esta altura, o que parecia uma fraqueza deste procedimento histórico ou narrativo revela-se uma força inesperada, particularmente por permitir algum tipo de “verificação” dos vários fios da narrativa. Observa-se, às vezes — especialmente na área da cultura e das histórias e críticas da cultura —, ser possível um número infinito de interpretações narrativas da história, limitando-as apenas a ingenuidade dos que as elaboram, cuja pretensão à originalidade depende do caráter inédito da nova teoria da história que trazem ao mercado. É portanto mais tranquilizador encontrar as regularidades hipoteticamente propostas para um campo de atividade (por exemplo, o campo cognitivo, o estético ou o revolucionário) dramática e surpreendentemente “confirmadas” pelo seu reaparecimento num campo completamente diverso e aparentemente sem ligação com ele, como será o caso do econômico no presente contexto.

Seja como for, já deve estar claro que não se apresentará aqui nada de parecido com uma história dos anos 60 no sentido tradicional, narrativo. Mas a representação histórica está certamente tão em crise quanto seu primo afastado, o romance linear, e por razões muito parecidas. A “solução”

mais inteligente para tal crise não consiste em abandonar completamente a historiografia, entendendo-a, a um só tempo, como um objetivo impossível e uma categoria ideológica, mas — como na própria estética modernista — em reorganizar seus procedimentos tradicionais num nível diferente. A proposta de Althusser parece a mais sábia nessa situação: como a narrativa à moda antiga ou a historiografia “realista” tornaram-se problemáticas, o historiador deveria reformular sua vocação: não mais produzir qualquer modalidade de representação vívida da história “como realmente aconteceu” e sim elaborar o *conceito* de história. É este, pelo menos, o jogo que propomos nas páginas a seguir.

## 1. Os começos no Terceiro Mundo

Não parece particularmente controverso situar os começos do que viria a ser chamado de os anos 60 no Terceiro Mundo com o grande movimento de descolonização da África inglesa e francesa. Pode-se argumentar que as expressões mais características dos anos 60 no Primeiro Mundo propriamente dito surgiram todas mais tarde, sejam elas entendidas em termos de contracultura — drogas e rock — ou nos termos políticos da nova esquerda estudantil e de um movimento de massas antibelicista. Na verdade, politicamente, os anos 60 no Primeiro Mundo devem muito ao terceiro-mundismo no que diz respeito a modelos político-culturais, tal como num simbólico maoísmo, e, o que é mais importante, encontraram sua missão na resistência a guerras cujo objetivo era justamente reprimir as novas forças revolucionárias atuantes no Terceiro Mundo. A única exceção significativa a tudo isto é, em muitos sentidos, o mais importante de todos os movimentos políticos que tiveram lugar no Primeiro Mundo: a nova política dos negros norte-americanos e o movimento pelos direitos civis, que datam não da decisão de 1954 da Suprema Corte norte-americana, mas dos primeiros *sit-ins* organizados em Greensboro, na Carolina do Norte, em fevereiro de 1960. Pode-se, con-

tudo, argumentar que também este era um movimento de descolonização e que, de qualquer forma, as trocas e as influências mútuas entre os movimentos negros norte-americanos e os da África e do Caribe foram contínuas e incalculáveis ao longo de todo esse período.

A independência de Gana (1957), a agonia do Congo (Lumumba foi assassinado em 1961), a independência das colônias francesas ao sul do Saara após o *referendum* gaullista de 1959 e, finalmente, a Revolução Argelina (a qual plausivelmente marca esta nossa demonstração esquemática tanto com seu ponto alto, a batalha de Argel, travada entre janeiro e março de 1957, quanto com sua resolução diplomática em 1962) — sinalizam, todas, o nascimento convulsivo daquilo que viria a ser conhecido mais tarde como os anos 60.

*Há não muito tempo, a Terra tinha dois bilhões de habitantes: quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de nativos. Os primeiros tinham a Palavra, os outros simplesmente a usavam (...)*

Sartre, "Prefácio" a *Les damnés de la Terre*

Os anos 60 foram, assim, a época em que todos esses "nativos" tornaram-se seres humanos, e isto tanto interna quanto externamente: aqueles internamente colonizados do Primeiro Mundo — as "minorias", os marginais e as mulheres — não menos que os súditos externos e os "nativos" oficiais desse mundo. O processo pode ser e tem sido descrito de várias maneiras, cada qual implicando uma determinada "visão da história" e uma leitura temática própria e exclusiva dos anos 60. Pode ser encarado como um capítulo completo e decisivo da concepção crociana da história como história da liberdade humana; ou entendido como um processo mais classicamente hegeliano da conquista da autoconsciência de si pelos povos oprimidos; ou explicado com base em uma concepção da nova esquerda pós-lukacsiana, ou mais marcusiana, da emergência de novos "sujeitos da história" que não são uma classe (negros, estudantes, povos do Terceiro Mundo); ou finalmente esclarecido por alguma noção pós-estruturalista, de inspiração foucaultiana (antecipada significativamente por Sartre no texto citado acima) da conquista do direito de falar com uma nova

voz coletiva, nunca antes ouvida nos palcos do mundo, e da concomitante supressão dos intermediários (liberais, intelectuais do Primeiro Mundo) que até aquele momento se davam o direito de falar em seu nome; tudo isto sem esquecer a retórica propriamente política da autodeterminação ou da independência, ou ainda aquela outra, mais psicológica e cultural, das novas "identidades" coletivas.

É importante, todavia, assinalar a emergência dessas novas "identidades" coletivas ou novos "sujeitos da história" na situação histórica que possibilitou seu aparecimento e, em especial, relacionar o surgimento dessas novas categorias sociais e políticas (o colonizado, a raça, a marginalidade, o gênero e similares) a algo como uma crise daquela categoria mais uniforme que até então parecia subsumir todas as variedades de resistência social, qual seja, a concepção clássica de classe social. Isto deve ser entendido, porém, antes em sentido institucional do que em sentido intelectual. Seria demasiado idealista supor que deficiências da idéia abstrata de classe social e em particular da concepção marxista de luta de classes pudessem ter sido responsáveis pela emergência de novas forças sociais que não parecem ser forças de classe. De fato, o que se pode notar é uma crise das instituições através das quais uma real política de classe conseguira, embora imperfeitamente, se expressar. A este respeito, a fusão da AFL (American Federation of Labor) e da CIO (Congress of Industrial Organizations) em 1955 pode ser vista como "condição de possibilidade" fundamental para o desencadeamento da nova dinâmica política e social dos anos 60: essa fusão, que foi um triunfo do macarthismo, garantiu a expulsão dos comunistas do movimento operário norte-americano, consolidou o novo contrato social apolítico entre os empresários e os sindicatos norte-americanos e criou uma situação em que os privilégios da força de trabalho masculina e branca asseguram-lhe a precedência face às demandas dos trabalhadores negros, das mulheres e de outras minorias. Estas últimas não têm, portanto, lugar algum nas instituições clássicas de uma política mais antiga da classe trabalhadora. Estão assim "liberadas" da classe social no sentido carregado e ambivalente que Marx dá à expressão (no contexto dos *enclosures*, por exemplo):

são excluídas das antigas instituições e ficam “livres” para encontrarem novos meios de expressão política e social.

O desaparecimento virtual do Partido Comunista norte-americano em 1956 como força política menor, mas significativa, na sociedade norte-americana sugere uma outra dimensão dessa situação geral: a crise do partido nos Estados Unidos é “sobredeterminada” por sua repressão durante o macarthismo e pela “revolução” desencadeada no bloco soviético pela campanha de desestalinização promovida por Krushev, que terá equivalentes análogos, porém distintos e específicos, nos partidos comunistas europeus. Na França, em particular, após o breve momento de um “humanismo” comunista desenvolvido essencialmente por filósofos dos países do Leste, e com a queda do próprio Krushev e o fracasso definitivo de suas várias experiências em 1964, surge uma situação sem paralelo em que, virtualmente pela primeira vez desde o Congresso de Tours, em 1919, os intelectuais radicais puderam conceber um trabalho revolucionário fora do Partido Comunista Francês e independente dele. (As atitudes antigas — “sabemos de tudo, não gostamos da situação, mas nada deve ser feito politicamente sem o PC” — têm sua expressão clássica no jornalismo político do próprio Sartre, em particular em *Les commonistes et la paix*). O trotskismo ganha impulso, e as novas formas do maoísmo, seguidas por explosões de formações políticas extraparlamentares de todos os matizes ideológicos, os chamados “grupelhos”, prometem um tipo novo de política igualmente “liberada” das categorias de classe tradicionais.

Antes de prosseguir, é preciso ainda atentar para dois outros acontecimentos fundamentais. Para muitos de nós, o detonador crucial — um novo Ano I, a demonstração palpável de que a revolução não era meramente conceito histórico e peça de museu, mas algo real e atingível — foi proporcionado por um povo cuja sujeição ao imperialismo fizera crescer entre os norte-americanos uma solidariedade e um sentido de fraternidade que nunca tínhamos podido experimentar por outros povos do Terceiro Mundo e suas lutas, exceto de uma maneira abstrata e intelectual. Contudo, em 1º de janeiro de 1959, a Revolução Cubana permanecia sim-

bolicamente ambígua. Podia ser vista como uma revolução do Terceiro Mundo de tipo diverso, em relação tanto à experiência clássica leninista quanto à experiência maoísta, já que possuía uma estratégia revolucionária inteiramente própria, a teoria do foco, de que falaremos mais adiante. Esse grande evento também anuncia os anos 60 antes como período de inovações políticas inesperadas do que como de confirmação de antigos esquemas sociais e conceituais.

Enquanto isso, testemunhos pessoais parecem tornar claro que, para muitos estudantes brancos norte-americanos — em particular para muitos daqueles que mais tarde seriam atuantes na nova esquerda —, o assassinato de Kennedy desempenhou papel significativo na deslegitimação do próprio Estado e no descrédito do processo parlamentar, parecendo marcar o término definitivo da apregoada entrega do bastão a uma liderança mais jovem, assim como a derrota dramática de certo espírito novo de idealismo público ou cívico. No que concerne à realidade da aparência, não importa muito que tal visão do governo Kennedy pudesse ser, no fundo, totalmente errônea, considerando-se seu conservadorismo, seu anticomunismo, a sórdida jogada da “crise dos mísseis” e sua responsabilidade pelo envolvimento norte-americano no Vietnã. Mais significativamente, o maior legado do regime Kennedy à política dos anos 60 pode muito bem ter sido a retórica da juventude e do choque de gerações que ele explorou, mas que sobreviveu a ele e se ofereceu dialeticamente como forma expressiva pela qual o descontentamento dos estudantes e dos jovens norte-americanos pôde articular-se.

Tais foram algumas das precondições ou “condições de possibilidade” — tanto nas instituições políticas tradicionais das classes trabalhadoras quanto na arena da legitimação do poder do Estado — que permitiram às “novas” forças sociais dos anos 60 desenvolverem-se como o fizeram. Voltando a essas novas forças, há um modo segundo o qual seu destino marca igualmente o encerramento dos anos 60: o fim do terceiro-mundismo nos Estados Unidos e na Europa precede com ampla vantagem o Termidor Chinês e coincide com a consciência de uma corrupção institucional crescente em muitos países africanos de independência recente e com a quase total

militarização dos regimes da América Latina depois do golpe do Chile de 1973 (os triunfos revolucionários posteriores nas antigas colônias portuguesas passam assim a ser considerados antes “marxistas” que “terceiro-mundistas”, ao passo que o Vietnã desaparece da consciência norte-americana após a retirada do último soldado norte-americano tão completamente como a Argélia sumiu da consciência francesa após acordos de Évian em 1963). No Primeiro Mundo do final dos anos 60, há certamente um retorno a uma política mais doméstica, como testemunham o movimento pacifista nos Estados Unidos e Maio de 1968, na França. O movimento norte-americano permanece, todavia, organicamente ligado à sua “causa” terceiro-mundista da Guerra do Vietnã, bem como à inspiração maoísta dos grupos do tipo Progressive Labor que emergem do SDS, de tal modo que o movimento como um todo irá perdendo seu ímpeto à medida que a guerra se define e o recrutamento termina. Na França, o “programa comum” da esquerda (1972), em que o atual governo socialista tem suas origens, marca uma nova virada em direção a modelos gramscianos e a um novo tipo de espírito “eurocomunista” que deve muito pouco a qualquer antecedente do Terceiro Mundo. Finalmente, quase ao mesmo tempo, o movimento negro nos Estados Unidos entra em crise, uma vez que sua ideologia dominante — nacionalismo cultural, uma ideologia profundamente ligada a modelos do Terceiro Mundo — está esgotada. O movimento feminista também deve algo a esse tipo de inspiração terceiro-mundista, mas, no período entre 1972 e 1974, passará por crescente articulação em posições ideológicas relativamente distintas (feminismo “burguês”, separatismo lésbico e feminismo socialista).

Pelas razões enumeradas acima, e por outras, parece plausível fixar o fim dos anos 60 em torno de 1972-1974; o problema dessa “parada” geral será retomado no final deste trabalho. Por enquanto, devemos concluir nossa caracterização da dinâmica geral da história do Terceiro Mundo durante esse período, principalmente se admitimos que essa dinâmica ou linha narrativa mantém alguma relação privilegiada de influência com os desdobramentos dos anos 60 no Primeiro Mundo (seja pela intervenção direta — guerras de libertação nacional —, seja pelo prestígio de modelos políticos exóticos —

mais obviamente o maoísta —, seja por alguma dinâmica global, que ambos os mundos partilham e à qual reagem de maneiras relativamente distintas).

Este é, naturalmente, o momento para observar que a “liberação” de novas forças no Terceiro Mundo é tão ambígua quanto este termo freqüentemente tende a ser (liberdade como separação, desligamento de sistemas mais antigos). Mais precisamente, é o momento de lembrar o óbvio: que a descoloniização caminhou historicamente de mãos dadas com o neocolonialismo e que o fim elegante, rancoroso ou violento de um imperialismo fora de moda decerto significou o fim de um dado tipo de dominação, mas evidentemente, também a invenção e a construção de um tipo novo — simbolicamente, algo como a substituição do Império Britânico pelo Fundo Monetário Internacional. Esta, aliás, é também a razão por que a retórica de poder e dominação atualmente em moda (Foucault é o mais influente desses retóricos, mas o deslocamento básico do econômico para o político já está feito em Max Weber) é, em última análise, insatisfatória. É claro que é politicamente importante “contestar” as várias formas de poder e dominação: estas últimas, contudo, não podem ser compreendidas a menos que suas relações funcionais com a exploração econômica sejam articuladas — isto é, até que o político esteja de novo subordinado ao econômico. (Por outro lado — particularmente na perspectiva historicizante do presente ensaio —, será obviamente um *sintoma* histórico e social importante que, em meados dos anos 60, as pessoas tenham sentido necessidade de expressar sua percepção da situação e sua prática projetada numa linguagem política reificada de poder, dominação, autoridade, antiautoritarismo etc.: aqui, desenvolvimentos do Segundo e do Terceiro Mundo — com suas concepções do “primado do político” no socialismo — lançam luz uns sobre os outros, de maneira interessante e curiosa.) Enquanto isso, algo semelhante pode ser dito das concepções de identidade coletiva e, em particular, do slogan pós-estruturalista da conquista do discurso, do direito de falar com sua própria voz, por si mesmo. Mas articular novas demandas com sua própria voz não significa forçosamente satisfazê-las, e falar não é necessariamente alcançar um reconhecimento hegeliano

do Outro (ou, pelo menos nesse caso, somente no sentido mais sombrio e funesto de que o Outro tem que levar você em consideração de uma nova maneira e inventar novos métodos para lidar com essa nova presença que você conquistou). Numa visão retrospectiva, o “cerne materialista” dessa retórica característica ou dessa visão ideológica dos anos 60 pode ser encontrado numa reflexão profunda sobre a natureza da própria revolução cultural (independente de sua manifestação local chinesa, agora também histórica).

A combinação paradoxal, ou dialética, de descolonização com neocolonialismo talvez possa ser melhor apreendida em termos econômicos por uma reflexão sobre a natureza de um outro processo cujos inícios coincidem com os que sugerimos para o período como um todo. Trata-se de um processo geralmente descrito em linguagem neutra, mas obviamente ideológica, como “revolução” tecnológica na agricultura: a chamada Revolução Verde, com suas novas aplicações de processos químicos na fertilização, suas estratégias intensificadas de mecanização e sua previsível celebração do progresso e de uma tecnologia miraculosa, supostamente destinada a livrar o mundo da fome (a Revolução Verde encontra seu equivalente no Segundo Mundo na desastrosa experiência de Krushev com as “terras virgens”). Mas essas realizações estão longe de ser neutras, como tampouco sua exportação — de que os Kennedy foram os principais pioneiros — pode ser considerada uma atividade benévola e altruísta. No século XIX e no início do XX, a penetração capitalista no Terceiro Mundo não significou necessariamente uma transformação capitalista dos modos tradicionais de produção ali vigentes. Ao contrário, estes permaneceram em grande medida intactos, “meramente” explorados por uma estrutura mais política e militar. A própria natureza de enclave desses modos mais antigos de agricultura — junto com a violência do colonizador e aquela outra violência, a introdução do dinheiro — estabeleceu uma espécie de relação tributária que se mostrou vantajosa para a metrópole imperialista por um longo período. A Revolução Verde leva essa penetração e expansão da “lógica do capital” a um novo estágio.

As antigas estruturas das sociedades de aldeias e as formas pré-capitalistas de agricultura estão sendo atualmente destruídas de maneira sistemática para serem substituídas por uma agricultura industrial cujos efeitos são tão desastrosos quanto análogos aos da época dos *enclosures*, em que surgiu o capital no que mais tarde viria a ser o Primeiro Mundo. As relações sociais “orgânicas” das sociedades de aldeias fragmentam-se, e “produz-se” um enorme proletariado sem terra que emigra para as áreas urbanas (como o crescimento espantoso da Cidade do México pode atestar), enquanto novas formas de trabalho agrícola, também proletário e assalariado, substituem as antigas categorias coletivas ou tradicionais. Essa ambígua “liberação” deve ser analisada com toda a ambivalência dialética com que Marx e Engels celebram o dinamismo do próprio capital em seu *Manifesto comunista* ou o progresso histórico promovido pelo domínio britânico na Índia.

A visão dos anos 60 no Terceiro Mundo como período em que todos os tipos de amarras do imperialismo clássico foram rompidas numa onda arrebatadora de “guerras de libertação nacional” é uma absoluta simplificação mítica. A resistência é gerada tanto pela nova penetração da Revolução Verde quanto pela impaciência máxima com as antigas estruturas imperialistas, impaciência que é ela própria sobredeterminada pelo espetáculo histórico da supremacia de uma outra antiga entidade terceiro-mundista, a saber o Japão, em suas avassaladoras vitórias iniciais sobre os antigos poderes imperiais na Segunda Guerra Mundial. A indispensável obra de Eric Wolf, *Peasant wars of the 20th century*, enfatiza a relação entre as possibilidades de resistência, o desenvolvimento do *ethos* revolucionário e uma certa distância constitutiva com relação às formas mais totalmente desmoralizantes de lógica econômica e social do capital.

A última ambigüidade, com que encerramos este tópico, é a seguinte: os anos 60, freqüentemente imaginados como período em que o capital e o poder do Primeiro Mundo estão em retirada por toda parte, podem igualmente ser encarados como período de expansão inovadora e plenamente dinâmica do capitalismo, equipado com todo um arsenal de técnicas e novos “meios de produção”. Resta ainda examinar se essa ambigüidade e a especificidade muito maior das trans-

formações da agricultura no Terceiro Mundo têm qualquer equivalente na dinâmica dos desdobramentos dos anos 60 nos países desenvolvidos.

## 2. A política da alteridade

Se a história da filosofia for entendida não como seqüência de posturas atemporais, embora de algum modo finitas, no eterno, mas como a história de tentativas de conceituar uma substância histórica e social ela própria em constante transformação dialética, cujas aporias e contradições caracterizam todas aquelas sucessivas filosofias como fracassos determinados, a partir de que podemos, não obstante, ler algo sobre a natureza do objeto diante do qual elas mesmas malograram — não parecerá tão forçado examinar a trajetória mais limitada dessa agora altamente especializada disciplina, à procura de sintomas dos ritmos mais profundos dos próprios anos 60 “reais” ou “concretos”.

Quanto à história da filosofia do período, uma das versões mais influentes a seu respeito é apresentada da seguinte maneira: a suplantação gradual do hegemônico existencialismo sartriano (com suas perspectivas essencialmente fenomenológicas) por aquilo que é muitas vezes vagamente chamado “estruturalismo”, isto é, por uma variedade de novas tentativas teóricas que compartilham pelo menos uma única experiência fundamental — a descoberta do primado da Linguagem ou do Simbólico (uma área em que a fenomenologia e o existencialismo sartriano permanecem relativamente convencionais ou tradicionais). O momento do alto estruturalismo — cujos monumentos máximos aparentemente não são de maneira alguma filosóficos, podendo antes ser caracterizados, junto com a própria nova lingüística, como transformações lingüísticas da antropologia e da psicanálise por Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan respectivamente — é, todavia, inerentemente instável e está fadado a tornar-se um novo tipo de *mathesis* universal, sujeito a desaparecer como mais um modismo intelectual. Os

produtos da decomposição desse momento do alto estruturalismo podem, portanto, ser vistos, por um lado, como a volta a um certo tipo de cientificismo, a métodos e técnicas analíticas simples (na *semiótica*), e, por outro, como a transformação de enfoques estruturalistas em ideologias ativas, nas quais as conseqüências éticas, políticas e históricas são traçadas a partir das até então mais epistemológicas posturas “estruturalistas”. Este é, evidentemente, o momento do que é hoje geralmente conhecido como *pós-estruturalismo*, associado a nomes bem familiares, como os de Foucault, Deleuze, Derrida e outros. O caráter não meramente local do paradigma, embora ele seja obviamente francês nas referências; pode ser avaliado a partir de uma mutação análoga da Escola de Frankfurt clássica, via problemas de comunicação, na obra de Habermas, ou pelo atual ressurgimento do pragmatismo na obra de Richard Rorty, que tem um caseiro gosto norte-americano “pós-estruturalista” (tendo Pierce, afinal de contas, precedido de muito e mesmo ultrapassado Saussure).

A crise da instituição filosófica e a extinção gradual da clássica vocação política do filósofo, de que Sartre foi em nosso tempo a suprema encarnação, podem de certa forma ser atribuídas, à assim chamada morte do sujeito: o *ego* ou a personalidade individual, mas igualmente o Sujeito filosófico supremo; o *cogito*, mas igualmente o *auteur* do grande sistema filosófico. É sem dúvida possível ver Sartre como dos últimos grandes construtores de sistema da filosofia tradicional (mas nesse caso pelo menos uma dimensão do existencialismo clássico deve também ser vista com uma ideologia ou uma metafísica: a do *pathos* heróico da escolha e da liberdade existencial no vazio, e a do “absurdo”, mais particularmente em Camus). Alguns de nós também chegamos ao *marxismo* através de elementos dialéticos do primeiro Sartre (que estava então ele mesmo fazendo um desvio para seguir essa avenida em seu trabalho posterior, mais marxista, como a *Critique de la raison dialectique* de 1960). Em uma avaliação geral, porém, a componente de sua obra que sofreu a mais rica elaboração prática nas mãos de outras pessoas, bem como nas próprias, foi a sua teoria das relações interpessoais, sua colossal reescrita do capítulo de Hegel sobre o Senhor e o Escravo, sua concepção do

Olhar como o mais concreto modo pelo qual me relaciono com outros sujeitos e luto com eles, a dimensão da minha alienação em meu “ser-para-o-outro”, em que cada um de nós tenta em vão, olhando o outro, virar o feitiço contra o feiticeiro e transformar a contemplação funesta e alienante do Outro num objeto de nossa contemplação igualmente alienante. Sartre continuará, na *Critique*, a tentar erigir uma teoria mais positiva e política da dinâmica de grupo nesse território aparentemente estéril: a luta entre duas pessoas, transformando-se agora dialeticamente na luta entre grupos. A *Critique* foi, no entanto, um trabalho precursor, cuja importância e significado não seriam finalmente reconhecidos até Maio de 68 e posteriormente, e cujas ricas conseqüências não se pôde ainda, até o presente momento, extrair plenamente. Neste contexto, é suficiente dizer que a *Critique* não conseguiu atingir a meta estabelecida e completar o grande caminho projetado, que deveria levar do sujeito individual da experiência existencial até as classes sociais plenamente constituídas. A trajetória se interrompe no momento da constituição de pequenos grupos e é, em última análise, utilizável principalmente pelas ideologias de pequenos grupos guerrilheiros (num momento posterior dos anos 60) e de microgrupos (no final do período): o significado dessa trajetória logo ficará claro.

Na aurora dos anos 60, contudo, o paradigma do olhar de Sartre e a luta por reconhecimento entre sujeitos individuais serão também dramaticamente apropriados por um modelo muito diferente de luta política, na visão enormemente influente que Frantz Fanon (*Les damnés de la Terre*, 1961) apresentou da luta entre Colonizador e Colonizado, onde a reversão objetificadora do Olhar é apocalípticamente reescrita como o ato de violência redentora do Escravo contra o Senhor, como o momento em que, diante do medo e da ansiedade da morte, as posições hierárquicas do Eu e do Outro, do Centro e da Margem são forçosamente invertidas e em que a consciência servil do Colonizado alcança a identidade coletiva e a afirmação de si perante os colonizadores reduzidos à abjeção da fuga.

De saída, é significativa a maneira pela qual o que antes fora um problema técnico filosófico (o “problema” do solipsismo, a natureza das relações entre os sujeitos individuais ou

*cogitos*) correu o mundo e tornou-se uma ideologia política explosiva e escandalosa: um pedaço do antiquado sistema técnico filosófico do alto existencialismo que se fragmentava escapa completamente dos departamentos de filosofia, migrando para a paisagem mais assustadora da práxis e do terror. Nessa época, o grande mito de Fanon podia ser lido tanto por aqueles que se assustavam como pelos que se entusiasmavam com ele como um incentivo irresponsável à violência impensada: em retrospectiva, e à luz do outro trabalho de Fanon — o trabalho clínico (ele era um psiquiatra que atendia vítimas da colonização e da tortura e do terror da guerra da Argélia) —, o mito pode ser lido mais apropriadamente como uma significativa contribuição a toda uma teoria de revolução cultural como reeducação coletiva (ou mesmo psicanálise coletiva) dos povos oprimidos ou das classes trabalhadoras não-revolucionárias. A revolução cultural como uma estratégia para romper antigos hábitos de submissão e obediência, internalizados como uma segunda natureza em todas as classes trabalhadoras e exploradas na história da humanidade, esta é a vasta problemática para a qual, hoje, Gramsci e Wilhelm Reich, Fanon e Rudolf Bahro podem oferecer contribuições tão ricas quanto as práticas, mais oficiais, do maoísmo.

### 3. Digressão sobre o maoísmo

Face a esta nova e fatal referência, impõe-se aqui uma digressão parentética talvez deslocada, mas inevitável: o maoísmo, a mais rica de todas as grandes novas ideologias surgidas nos anos 60, há de manifestar sua presença discreta, embora central, em todo este ensaio; contudo, por força de sua própria polivalência, não pode ser ordenadamente inserido em qualquer ponto definido, nem analisado exaustivamente em si mesmo. Compreende-se, é claro, por que os militantes de esquerda nos Estados Unidos e em outras partes do mundo, cansados dos dogmatismos maoístas, devem ter exalado um coletivo suspiro de alívio quando a virada política chinesa relegou o próprio

“maoísmo” à lata de lixo da história. As teorias, porém, quando tão radicalmente dissociadas dos interesses práticos do poder de Estado, muitas vezes libertam-se em seus próprios termos. Contudo, como sugeri anteriormente, a escolha do terreno simbólico do presente debate foi igualmente ditada tanto pelos sobreviventes de direita como pelos de esquerda, e a atual campanha política, disseminada pelo mundo todo, que visa a stalinizar e desacreditar o maoísmo e a experiência da Revolução Cultural chinesa — atualmente reescrita como mais um gulag do Leste —, tudo isto, não se deixem enganar, é parte essencial da tentativa mais ampla de descartar os anos 60 como um todo: não seria prudente ceder, rápida e impen-sadamente, sequer um palmo desse terreno para o “outro lado”.

Quanto às características mais ridículas do terceiro-mundismo ocidental — uma espécie de versão moderna exótica ou orientalista dos revolucionários a que Marx aludia em 1848, que “ansiosamente invocavam a seu serviço os espíritos (da Grande Revolução de 1789) e tomavam de empréstimo seus nomes, gritos de batalha e trajes” —, tais características são amplamente encaradas, nos dias de hoje, segundo uma perspectiva mais cínica, como na observação de Régis Debray: “Na França, os colombos da modernidade política pensavam que, ao assistir ao filme *A chinesa*, de Godard, estavam descobrindo a China em Paris, quando de fato estavam aterrissando na Califórnia.”

O mais paradoxal e fascinante disso tudo é a seqüela imprevisível e inesperada do próprio conflito sino-soviético: a nova retórica chinesa — uma tentativa de fustigar a burocracia soviética como revisionista e burguesa — terá o curioso efeito de esvaziar o conteúdo de classe desses slogans. Opera-se então um inevitável deslizamento e deslocamento terminológico: o novo binário oposto ao termo “burguês” não mais será “proletário”, e sim “revolucionário”, e os novos critérios para juízos políticos desse gênero se baseiam não mais na filiação partidária ou de classe, mas na vida pessoal — a relação que se tem com privilégios especiais, com os luxos de classe média, as *dachas*, os rendimentos pelo exercício de cargos administrativos e outras regalias (o “salário” mensal do próprio Mao Tsé-tung, ao que nos contam, girava em torno

de cem dólares norte-americanos) — mas, como acontece com todas as formas de anticomunismo, essa retórica pode naturalmente ser apropriada pela temática antimarxista da “burocracia”, do fim da ideologia e das classes sociais etc. É importante, porém, compreender como, para os militantes ocidentais, o que começou a emergir dessa guinada, a princípio meramente tática e retórica, foi um novo espaço político, um espaço que virá a ser articulado pelo slogan “o pessoal é o político” e para o qual triunfantemente se dirigirá, numa das mais impressionantes e surpreendentes viradas históricas, o movimento feminista, no final da década, construindo um Yenan de tipo inteiramente novo e inesperado, ainda hoje inexpugnável.

#### 4. O declínio da filosofia

Tanto o limite quanto a força do severo modelo fanoniano de luta provêm da relativa simplicidade da situação colonial, o que pode ser demonstrado de duas maneiras e, antes de mais nada, pelas seqüelas da “luta pela independência nacional”. Pois, com a vitória simbólica e literal do Escravo sobre o seu (agora ex-) Senhor, a “política da alteralidade” chega também a seu limite; conseqüentemente, a retórica da conquista de identidade coletiva não tem mais para onde ir, só lhe restando evoluir para uma espécie de lógica secessionista cujos exemplos mais dramáticos encontram-se no nacionalismo cultural negro e (mais tarde) no lesbianismo separatista (a dialética da independência cultural e lingüística na província do Quebec seria um outro exemplo instrutivo). Mas esse resultado é também contraditório, na medida em que o grupo recém-constituído (e aqui nos baseamos na explicação de Sartre na *Critique*) precisa de inimigos de fora para sobreviver como grupo, para criar e perpetuar um sentido de coesão e identidades coletivas. Em última instância, na falta da situação maniqueísta bem delineada da antiga fase imperialista, essa autodefinição coletiva conquistada com tanta dificuldade em um primeiro momento de resistência desdobrar-se-á em unidades menores e

mais confortáveis de microgrupos em confronto direto (dos quais as seitas políticas oficiais são apenas um exemplo).

O enfraquecimento progressivo do modelo fanoniano pode também ser explicado a partir da perspectiva daquilo que pouco depois tornar-se-ia a sua crítica “estruturalista”. Desse ponto de vista, trata-se ainda de modelo baseado no conceito de sujeitos individuais, embora míticos e coletivos. Dessa forma, o que está em jogo é um modelo antropomórfico e transparente no sentido de que nada se interpõe entre os grandes adversários coletivos, entre o Colonizador e o Colonizado. Mesmo assim, até em Hegel sempre existiu um terceiro elemento, isto é, a própria matéria, a matéria-prima sobre que o escravo é obrigado a trabalhar e da qual deve ser forçado a extrair, com esforço prolongado e anônimo, sua salvação ao longo da história. O “terceiro elemento” dos anos 60, contudo, configura-se de maneira bem diferente desta; é como se as experiências prolongadas do início da década gradativamente incutissem na mente de seus participantes uma lição específica. Nos Estados Unidos, revelou-se na experiência da interminável Guerra do Vietnã; na França, pelo surpreendente e aparentemente invencível dinamismo tecnocrático e pelas inabaláveis inércia e resistência à desestalinização do Partido Comunista Francês; e, por toda parte, na tremenda expansão dos meios de comunicação e da cultura do consumismo. Esta lição poderia ser igualmente apresentada como a descoberta, no interior de uma até então antagônica e “transparente” práxis política, da opacidade da própria Instituição, como o radicalmente trans-individual, com sua própria dinâmica interna e suas próprias leis, que não são as mesmas da ação ou da intenção dos indivíduos humanos, algo sobre que Sartre teorizou na *Critique* como o “prático-inerte” e que assumirá, no “estruturalismo” concorrente, a forma definitiva de “estrutura” ou “sistema sincrônico”, um domínio de lógica impessoal em termos do qual a consciência humana ela própria pouco mais é do que um “efeito da estrutura”.

Nessa leitura, portanto, a nova virada filosófica será interpretada menos na perspectiva idealista de uma eventual descoberta de uma nova verdade científica (o Simbólico) e antes como o sintoma de uma experiência essencialmente protopo-

lítica e social, o choque de algum objeto novo, difícil, não-conceituado e resistente, que o arsenal de conceitos disponíveis não pode absorver e que gera assim, gradualmente, toda uma nova problemática. A conceituação dessa nova problemática pelo código da lingüística ou da teoria da informação pode, dessa forma, ser atribuída ao súbito bombardeio de informações e mensagens de todos os tipos na revolução dos meios de comunicação de massa, que adiante será tratada com mais profundidade. Por enquanto, é suficiente dizer que há uma certa ironia histórica na maneira por que esse momento — na essência, a Terceira Revolução Tecnológica do Ocidente (eletrônica, energia nuclear), ou seja, um passo adiante no domínio da natureza pela práxis humana — é filosoficamente acolhido e conceitualmente expresso por um tipo de pensamento que se autodesigna “anti-humanista” e se diz preocupado em pensar aquilo que transcende ou escapa à consciência e à intenção humanas. Analogamente, a Segunda Revolução Tecnológica do final do século XIX — um salto sem paralelo em termos do domínio do homem sobre a natureza — corresponde ao momento de expressão de toda uma gama de niilismos associados com a “modernidade” ou com o alto modernismo na cultura.

No presente contexto, a experiência de Althusser na segunda metade dos anos 60 é a mais sugestiva e reveladora dos vários “estruturalismos”, uma vez que foi a única explicitamente política, tendo realmente produzido amplos efeitos políticos na Europa e na América Latina. A história do althusserianismo só poderá ser contada aqui de maneira esquemática: seu impulso inicial é ambivalente, contra a ainda presente tradição stalinista (estrategicamente designada, nos textos de Althusser, por palavras de código como “Hegel” e “causalidade expressiva”) e contra a “transparência” das tentativas de teóricos do Leste europeu de reinventar um humanismo marxista baseado na teoria da alienação dos primeiros manuscritos de Marx. O fato de que o althusserianismo é essencialmente uma meditação sobre o “institucional” e a opacidade do “prático-inerte” pode ser verificado pelas três sucessivas formulações dessa questão feitas pelo próprio Althusser durante os anos 60: a de “estrutura com dominante”, ou

*structure à dominante* (em *Pour Marx*), a de “causalidade estrutural” (em *Lire le capital*), e a de “aparelhos ideológicos de Estado” (no ensaio de mesmo nome). O que nem sempre é lembrado, mas deveria ficar perfeitamente claro a partir de qualquer releitura de *Pour Marx*, é que essa nova problemática tem origem no próprio maoísmo e, sobretudo, no ensaio de Mao Tsé-tung *Sobre a contradição*, em que se encontra delimitada a noção de uma conjuntura complexa, já dada, sobre-determinada por diversos tipos de contradições antagônicas e não-antagônicas.

A modificação que emergira do “processo de produção teórica” de Althusser à medida que este submete a escrutínio suas “matérias-primas” maoístas, pode ser expressa pelo problema e o slogan da “semi-autonomia” dos níveis da vida social (problema já invocado em nossas primeiras páginas). Essa fórmula envolverá uma luta em duas frentes: por um lado, contra o monismo ou a “causalidade expressiva” do stalinismo, em que os “níveis” são identificados, combinados e se aniquilam brutalmente uns aos outros (mudanças na produção econômica serão “o mesmo” que mudanças políticas e culturais), e, por outro, contra a filosofia burguesa de vanguarda, que considera tal denúncia de conceitos orgânicos de totalidade, em si mesma, absolutamente apropriada, mas extrai dela a conseqüência de uma celebração pós ou antimarxista da heterogeneidade nietzschiana. A noção de uma semi-autonomia dos diversos níveis ou instâncias, sobretudo da instância política e da dinâmica do poder de Estado, terá enorme ressonância (notadamente na obra de Nicos Poulantzas), uma vez que parece refletir sobre — e proporcionar uma maneira de teorizá-lo — o enorme crescimento da burocracia estatal desde a guerra, a “autonomia relativa” do aparelho de Estado em relação a qualquer funcionalidade clássica e redutiva a serviço do mundo dos grandes negócios, bem como o novo e ativíssimo terreno de luta política representado pelos trabalhadores do governo ou do setor público. A teoria pode também ser invocada para justificar uma semi-autonomia na esfera cultural, bem como, e especialmente, uma política de cultura semi-autônoma, de uma variedade que vai desde os filmes de Godard e o *situationnisme* ao “festival” de Maio de 68 e ao mo-

vimento hippie nos Estados Unidos (sem excluir, talvez, mesmo aquelas formas do chamado “terrorismo” que visavam não a qualquer tomada clássica do poder de Estado, mas a demonstrações essencialmente pedagógicas ou informativas, como “forçar o Estado a revelar sua natureza fundamentalmente fascista”).

Não obstante, a tentativa de revelar uma semi-autonomia dos níveis por um lado, enfeixando-os todos, por outro, na unidade máxima de alguma “totalidade estrutural” (com sua ainda clássica instância marxista basicamente determinante do econômico), tende a se destruir, sob seu próprio impulso, na força centrífuga da crítica da totalidade que ela mesma elaborara (e isto de maneira especialmente dramática na trajetória de Hindess e Hirst). O que emergirá não é meramente uma heterogeneidade de *níveis* — doravante a semi-autonomia se distenderá em autonomia *tout court*, e será concebível que, no mundo descentrado e “esquizofrênico” do capitalismo avançado, as várias instâncias possam realmente não ter qualquer relação orgânica umas com as outras —, mas, o que é mais importante, surgirá a idéia de que as lutas pertinentes a cada um desses níveis (lutas puramente políticas, puramente econômicas, puramente culturais, puramente “teóricas”) podem igualmente não ter relação necessária entre si. Com esse “derretimento” final do aparelho althusseriano, encontramos-nos no (ainda contemporâneo) mundo de microgrupos e micropolíticas — diversamente teorizadas como políticas locais ou moleculares, mas claramente caracterizadas, por diferentes que sejam as várias concepções, como repúdio às antiquadas políticas de classe e de partido de tipo “totalizante”, e cuja síntese mais óbvia foi o desafio do movimento feminista, com suas peculiares novas estratégias e preocupações que atravessam (ou, em alguns casos, minam e desacreditam por completo) muitas formas clássicas herdadas de ação política “pública” ou “oficial”, inclusive as de tipo eleitoral. O repúdio da própria “teoria” como empreendimento essencialmente masculino de “poder através do saber” no feminismo francês (ver, em particular, a obra de Luce Irigaray) pode ser considerado o momento final desse particular “declínio da filosofia”.

Há contudo outra maneira de interpretar o destino do althusserianismo, que constituirá a transição para nossa discussão subsequente da transformação da esfera cultural nos anos 60 e que envolve a importância do próprio slogan “teoria”, na medida em que ele passa a substituir o termo mais antigo, “filosofia”, nesse período. A “descoberta” do Simbólico, o desenvolvimento de suas temáticas relacionadas à lingüística (por exemplo, na noção de entendimento como processo essencialmente sincrônico, que influencia a construção de “estruturas” relativamente a-históricas, como a estrutura althusseriana mencionada acima), deve agora ser correlacionada com uma modificação da prática do simbólico, da própria linguagem nos textos “estruturalistas”, doravante caracterizados como “teoria” e não como trabalho em determinada disciplina tradicional. Dois traços dessa evolução, ou mutação, devem ser enfatizados. O primeiro é uma consequência da crise ou do desaparecimento do cânon clássico dos escritos filosóficos, que resulta necessariamente da contestação da filosofia como disciplina e instituição. Daqui por diante, o novo texto “filosófico” não mais derivará sua relevância de uma inserção nas questões e debates da tradição filosófica, o que significa que suas referências “intertextuais” básicas se tornam aleatórias, uma constelação *ad hoc* que se configura e se dissolve a cada novo texto. Este deve ser necessariamente um comentário de outros textos (na verdade, essa dependência de um corpo de textos a serem glosados, reescritos, interconectados de novas maneiras, torna-se no mínimo mais intensa), e no entanto aqueles textos derivados das disciplinas mais absurdamente distantes (antropologia, psiquiatria, literatura, história da ciência) serão selecionados de maneira aparentemente arbitrária: Mumford ao lado de Antonin Artaud, Kant com Sade, filosofia pré-socrática, o presidente Schreber, um romance de Maurice Blanchot, escritos de Owen Lattimere sobre a Mongólia e um sem-número de obscuros tratados médicos do século XVIII, escritos em latim. O papel do que era outrora a “filosofia” é assim reestruturado e deslocado: uma vez que já não há uma tradição de problemas filosóficos em cujos termos novas posições e afirmações possam ser significativamente apresentadas, tais textos passam a tender ao que

pode ser chamado de metafilosofia — o trabalho muito diverso de coordenar uma série de códigos ou sistemas de significantes preestabelecidos, já constituídos, de produzir um discurso modelado segundo o discurso já pronto da constelação de obras de referência *ad hoc*. A “filosofia” torna-se assim radicalmente eventual; seríamos tentados a considerá-la antes uma teoria descartável — a produção de um *metalivro* a ser substituído por outro na próxima temporada — que o resultado da ambição de expressar uma proposição, posição ou sistema com maior valor de “verdade”. (Na próxima seção, tomaremos como pressuposto a evidente analogia que há entre esse processo e a evolução atual dos estudos sobre literatura e cultura, com a crise e o desaparecimento de seu próprio cânon de grandes obras — tendo o último desses cânones sido alargado para incluir as antes recalitrantes “obras-primas” do alto modernismo.)

Tudo isto pode talvez ser compreendido de uma outra maneira, seguindo-se a trilha dos efeitos de um outro traço significativo de nossa teoria contemporânea, a saber seu tema privilegiado na assim chamada crítica da representação. Nesses termos, a filosofia tradicional passa a ser encarada como prática da representação em que o sistema ou texto filosófico tenta (equivocadamente) expressar outra coisa que não a si mesmo: a verdade ou sentido (que agora figura como o “significado” em relação ao “significante” do sistema). Se, entretanto, toda a estética da representação é metafísica e ideológica, então o discurso filosófico não mais poderá sustentar essa vocação e deverá ter a função de mero anexo de um outro texto no que passa a ser concebido como cadeia infinita de textos (não necessariamente verbais: a vida cotidiana é um texto; o vestuário é um texto; o poder de Estado é um texto; todo o mundo externo — cujo “sentido” ou “verdade” eram antes afirmados, e que agora é desdenhosamente caracterizado como a ilusão de referência ou o “referente” — é uma superposição ilimitada de textos de todos os tipos). Daí o alcance do slogan do “materialismo”, hoje em moda, quando pronunciado na área da filosofia e da teoria: materialismo aqui significa a dissolução de qualquer crença no “sentido” ou no “significado” concebidos como idéias ou conceitos que se dis-

tinguem de suas expressões lingüísticas. Por paradoxal que uma filosofia “materialista” possa ser nesse sentido, uma “teoria materialista da linguagem” transformará claramente a própria função e a operação da teoria, uma vez que revela uma dinâmica em que já não há idéias, e sim textos, textos materiais, que lutam entre si. Assim definida, a teoria (e deve estar claro que o termo agora transcende de muito o que se costumava chamar de filosofia e seu conteúdo especializado) concebe sua vocação não como a descoberta da verdade ou o repúdio do erro, mas como luta acerca de formulações puramente lingüísticas, como a tentativa de formular proposições verbais (linguagem material) de tal maneira que sejam incapazes de implicar conseqüências indesejadas ou ideológicas. Como esse objetivo é evidentemente inatingível, o que emerge da prática da teoria — e isto foi especialmente dramático e visível durante o apogeu do próprio althusserianismo em 1967-1968 — é um violento e obsessivo retorno à crítica ideológica sob a nova forma de uma perpétua guerra de guerrilha entre os significantes materiais de formulações textuais. Contudo, com a transformação da filosofia numa prática material, aproximamo-nos de um desenvolvimento que não pode ser plenamente avaliado até que seja repostado no contexto de uma mutação geral da cultura ao longo de todo esse período, um contexto em que a “teoria” será entendida como forma específica (ou semi-autônoma) do que deve ser genericamente denominado pós-modernismo.

## 5. As aventuras do signo

O pós-modernismo é um enquadramento sugestivo para explicar o que aconteceu com a cultura nos anos 60, embora uma discussão completa desse conceito tão arduamente contestado não seja possível aqui. Tal discussão deveria abranger, entre outras coisas, as seguintes características: aquele famoso tema pós-estruturalista, a “morte” do sujeito (inclusive do sujeito criativo, o *auteur* ou o “gênio”); a natureza e a função de

uma *cultura do simulacro* (uma idéia desenvolvida a partir de Platão por Deleuze e Baudrillard para expressar certa especificidade de um mundo-objeto reproduzível, não de cópias ou reproduções caracterizadas como tais, mas de uma proliferação de cópias *trompe-l'oeil sem originais*); a relação desta última com a cultura dos meios de comunicação de massas ou a “sociedade do espetáculo” (Debord), sob dois tópicos: 1) o peculiar e novo status da imagem, o significante “material”, ou melhor, “literal” — uma materialidade ou literalidade de que foi abstraída a antiga riqueza sensorial do meio (assim como, do outro lado da relação dialética, a antiga individualidade do sujeito e as suas “pinceladas” foram igualmente apagadas); e 2) a emergência, na temporalidade da obra, de uma estética da *textualidade* ou do que é muitas vezes chamado tempo esquizofrênico: finalmente o eclipse de toda a profundidade, especialmente da própria *historicidade*, com o aparecimento subsequente da arte do pastiche e da nostalgia (o que os franceses chamam de *la mode rétro*), incluindo a supressão dos modelos associados de interpretação da profundidade na filosofia (as diversas formas de hermenêutica, bem como a concepção freudiana de “repressão” ou de níveis manifesto e latente).

O que geralmente se objeta a caracterizações deste tipo é a observação empírica de que todos esses traços podem ser abundantemente encontrados nesta ou naquela variedade do alto modernismo; de fato, uma das dificuldades da especificação do pós-modernismo se deve à sua relação simbiótica ou parasitária com este último. Na realidade, com a canonização de um alto modernismo até então escandaloso, feio, dissonante, amoral, anti-social, boêmio, ofensivo à classe média, com sua promoção à imagem mesma da alta cultura em geral, e, o que talvez seja mais importante, a veneração de que se tornou objeto nos meios acadêmicos, o pós-modernismo surge como maneira de abrir espaço criativo para artistas que passaram a se sentir oprimidos pelas categorias modernistas até então hegemônicas de ironia, complexidade, ambigüidade, temporalidade densa e, particularmente, monumentalidade estética e utópica. Objetar-se-á que, de maneira análoga, o próprio modernismo conquistou sua autonomia em relação ao antes hegemônico rea-

lismo (a linguagem ou modo de representação simbólicos do capitalismo clássico ou de mercado). Mas há uma diferença, porquanto o próprio realismo sofreu uma transformação significativa: tornou-se *naturalismo* e imediatamente gerou as formas de representação da cultura de massas (o aparelho narrativo do *best-seller* contemporâneo é uma invenção do naturalismo e uma das exportações culturais francesas mais assombrosamente bem-sucedidas). Alto modernismo e cultura de massas evoluem portanto em mútua oposição e inter-relação dialética. São precisamente o declínio dessa oposição e uma nova combinação de formas da alta cultura e da cultura de massas que caracterizam o próprio pós-modernismo.

A especificidade histórica do pós-modernismo deve, portanto, ser finalmente discutida em termos da funcionalidade social da própria cultura. Como foi dito acima, o alto modernismo, seja qual for seu conteúdo político patente, era de oposição e marginal dentro de uma cultura burguesa vitoriana, filistéia ou dos anos dourados. Embora o pós-modernismo seja igualmente ofensivo sob todos os aspectos enumerados (pense-se no rock punk ou na pornografia), já não é, de maneira alguma, “de oposição” no mesmo sentido; de fato, constitui a própria estética dominante ou hegemônica da sociedade de consumo e serve, significativamente, como um laboratório de novas formas e modas, à produção de mercadorias empreendida por esta. A defesa de uma concepção do pós-modernismo como categoria de periodização baseia-se, pois, no pressuposto de que, mesmo que *todas* as características formais enumeradas já estivessem presentes no alto modernismo que o precedeu, o próprio significado dessas características se transforma quando elas se tornam uma *dominante* cultural, com uma funcionalidade socioeconômica precisa.

A esta altura pode ser conveniente alterar os termos (ou o “código”) de nossa descrição, passando àqueles aparentemente mais tradicionais de uma “esfera” cultural, concepção desenvolvida por Herbert Marcuse no que é, a meu ver, seu único texto maior, o brilhante ensaio sobre o “caráter afirmativo da cultura”. (Deve-se acrescentar que a concepção geral de

uma “esfera pública” é muito elaborada contemporaneamente na Alemanha, nas obras de Habermas e de Negt e Kluge, em que tal sistema de categorias faz interessante contraste com o código de “níveis” ou instâncias do pós-estruturalismo francês.) Nesse ensaio, Marcuse descreve a dialética paradoxal da estética (alemã) clássica, que projeta como jogo e “propositividade sem propósito” um reino utópico de beleza e cultura acima do degradado mundo empírico do dinheiro e dos negócios, conquistando assim um poderoso valor crítico e negativo através de sua capacidade de condenar, por sua própria existência, a totalidade do *que é*, embora permanecendo, ao mesmo tempo, privada de qualquer capacidade de intervir social ou politicamente no *que é*, em virtude de sua disjunção constitutiva ou autonomia face à sociedade e à história.

A exposição começa portanto a coincidir, de maneira sugestiva, com a problemática dos níveis autônomos ou semi-autônomos explorada na seção anterior. Traçar a história da dialética de Marcuse, contudo, exigiria que levássemos em conta a possibilidade de que em nosso tempo essa noção de autonomia da esfera (nível ou instância) cultural esteja ela mesma em processo de modificação e também que desenvolvêssemos meios para explicar o processo pelo qual tal modificação poderia ocorrer, bem como o processo prévio pelo qual a cultura tornou-se “autônoma” ou “semi-autônoma”.

Isso exige recurso a mais um outro código analítico, desconexo, que aliás nos é mais familiar atualmente, uma vez que envolve o agora clássico conceito estrutural de *signo*, com seus dois componentes, o significante (o veículo material ou imagem — som ou palavra escrita) e o significado (a imagem mental, sentido ou conteúdo “conceitual”), e um terceiro componente — o objeto externo do signo, sua referência ou seu “referente” — doravante excluído da unidade embora continue a rondá-la como pós-efeito residual fantasmagórico (ilusão ou ideologia). Deixaremos de lado, aqui, o valor científico dessa concepção do signo, uma vez que estamos empenhados, por um lado, em traçar sua história, interpretá-la como sintoma conceitual de desenvolvimentos ocorridos no período,

e, por outro, em “pô-la em funcionamento”, para verificar se mudanças em sua estrutura interna podem oferecer alguma representação adequada em pequena escala ou um eletrocardiograma de mudanças e permutações na esfera cultural em geral ao longo de todo esse período.

Tais mudanças já são sugeridas pelo destino do “referente” nas “condições de possibilidade” do novo conceito estrutural de signo (uma ambigüidade significativa deve, no entanto, ser notada: os teóricos do signo deslizam notoriamente de uma concepção da referência como designação de um objeto “real” externo à unidade do Significante e do Significado para uma posição em que o próprio Significado — ou o sentido, ou a idéia, ou o conceito de uma coisa — torna-se de alguma maneira identificado com o referente e estigmatizado junto com ele; voltaremos a isto adiante). Saussure, na aurora da revolução semiótica, gostava de descrever a relação do Significante com o Significado como a dos dois lados — o retro e o verso — de uma folha de papel. Numa seqüência lógica, e num texto que muito naturalmente se torna igualmente canônico, Borges forçará a “representação” ao ponto de imaginar um mapa tão rigoroso e referencial que se torna coextensivo a seu objeto. Está armado o palco para o emblema estruturalista por excelência, a fita de Moebius, que consegue se desvencilhar por completo do seu referente e alcança assim um fechamento que flutua livremente no vácuo, uma espécie de absoluta auto-referência e autocircularidade de que todos os traços remanescentes da referência ou de qualquer externalidade foram triunfantemente apagados.

Para ser ainda mais eclético a esse respeito, sugiro que esse processo, aparentemente interno ao próprio Signo, requer um código explanatório suplementar: o do processo mais universal de reificação e fragmentação, de acordo com a lógica do próprio capital. Entretanto, tomadas em seus termos, as convulsões internas do Signo constituem uma imagem útil do processo de transformação da cultura em geral, que deve, num primeiro momento (aquele de que fala Marcuse), separar-se do referente — o mundo existente e histórico — para, somente num estágio posterior dos anos 60, no que chamamos

aqui “pós-modernismo”, prosseguir seu desenvolvimento, adquirindo uma nova e intensificada “autonomia” livremente fluante e auto-referente.

O problema passa a girar em torno do próprio termo “autonomia”, com sua paradoxal modificação althusseriana: o conceito de “semi-autonomia”. O paradoxo é que o Signo, como unidade “autônoma”, como um domínio divorciado do referente, só pode preservar essa autonomia inicial, com a unidade e a coerência que esta exige, ao preço de manter vivo um fantasma de referência, como um lembrete espectral de seu próprio lado de fora ou exterior, porquanto isto lhe confere fechamento, autodefinição e uma linha de contorno essencial. A dialética atormentada de Marcuse expressa isto de maneira notável na curiosa oscilação com que seu domínio autônomo de beleza e cultura retorna a certo “mundo real” para julgá-lo e negá-lo, ao mesmo tempo em que se separa dele tão radicalmente que se torna um lugar de mera ilusão e “ideais” impotentes. o “infinito” etc.

O primeiro momento das aventuras do Signo é suficientemente desconcertante para exigir uma ilustração mais concreta, ainda que esquemática, pelas próprias produções culturais mais características. Poderia ser facilmente demonstrado no *nouveau roman* clássico francês (em particular nos romances de Robbe-Grillet), que estabeleceu sua nova linguagem, no início dos anos 60, valendo-se de variações sistemáticas de segmentos narrativos para “minar” a representação, ao mesmo tempo em que de certo modo a confirmava, espicaçando-a e estimulando o apetite por ela.

Contudo, como um exemplo norte-americano parece mais apropriado, algo similar pode ser visto na forma final e canônica do alto modernismo na poesia norte-americana, a saber a obra de Wallace Stevens, que, nos anos subseqüentes à morte deste, em 1956, foi institucionalizada na universidade como a quintessência da linguagem poética, como uma realização mais pura desta linguagem que as ainda impuras (leia-se: ideológicas e políticas) obras de um Eliot ou de um Pound, e pode, portanto, ser arrolada entre os “eventos” literários do começo dos anos 60. Como o mostrou Frank Lentricchia em *Beyond*

*the new criticism*, a prestabilidade da produção poética de Stevens a esse papel normativo e hegemônico decorre em grande medida da crescente fusão que nela se produz entre prática poética e teoria poética:

*This endlessly elaborating poem  
Displays the theory of poetry  
As the life of poetry...\**

“Stevens” é, portanto, um *locus* e uma realização estética e da teoria estética, tanto quanto o objeto exegético exemplar e privilegiado desta última, sendo a teoria ou ideologia estética em questão, em grande medida, uma afirmação da “autonomia” da esfera cultural no sentido desenvolvido acima, uma valorização do supremo poder da imaginação poética sobre a “realidade” que ela produz. A obra de Stevens proporciona portanto uma extraordinária situação de laboratório para se observar a autonomização da cultura como processo: um exame detalhado de seu desenvolvimento (algo para o que não temos espaço aqui) mostraria como algumas “tendências” ou “atenções” iniciais para uma espécie de *pensée sauvage* poética, o acionamento de grandes *estereótipos* pré-conscientes, abrem um vasto mundo interno em que pouco a pouco as imagens de coisas e suas “idéias” começam a ser substituídas pelas próprias coisas. Contudo, o que distingue essa experiência de Stevens é o sentido de uma ampla sistematicidade em tudo isso, o acionamento de todo um conjunto de oposições cósmicas demasiado complexo para ser reduzido aos esquemas das oposições binárias “estruturalistas”, embora afins com elas em espírito, e de algum modo previamente dadas na Ordem Simbólica da mente, desvendável pela passiva exploração da “imaginação poética”, isto é, de algum poder elevado e impessoal de livre associação no domínio do “espírito” objetivo ou da “cultura objetiva”. O exame mostraria ainda a limitação estratégica desse processo à paisagem, a redução

---

\* Este poema em interminável elaboração/ Revela a teoria da poesia/ Como a vida da poesia.

das idéias e imagens de coisas aos nomes das coisas, e finalmente àqueles irreduzíveis que são os nomes de lugares, entre os quais o exótico tem uma função privilegiada (Key West, Oklahoma, Yucatan, Java). Aqui a "totalidade" poética começa a traçar uma mimese espectral ou um *analogon* da totalidade do próprio sistema imperialista mundial, com materiais do Terceiro Mundo numa posição similarmente estratégica, marginal, conquanto essencial (de modo muito semelhante àquele pelo qual — como Adorno mostrou — o sistema dodecafônico de Schönberg produziu inconscientemente uma imitação formal do "sistema total" do capital). Essa replicação bastante inconsciente da totalidade "real" do sistema do mundo na mente é portanto o que permite à cultura isolar-se como um sistema fechado e auto-suficiente: reduplicação e, ao mesmo tempo, flutuação por sobre o real. É em razão dessa falta essencial de conteúdo nos seus poemas que a poesia de Stevens acaba por se tornar exacerbadamente auto-referente, tomando por tema primordial a própria operação da produção poética. Este é um impulso compartilhado pela maioria das grandes expressões do alto modernismo, como foi esplendidamente demonstrado nas críticas recentes ao modernismo arquitetônico, em especial ao estilo Internacional, cujos grandiosos e monumentais objetos se constituem, ao projetarem um espírito protopolítico e utópico de transformação, *contra* um tecido urbano degradado que os cerca e, como Venturini bem o demonstrou, acabam necessariamente mostrando só a si mesmos e falando só de si mesmos. Isto também explica o que mais confunde qualquer leitor sério dos poemas de Stevens: a saber, a extraordinária combinação de riqueza verbal e vacuidade ou empobrecimento experiencial que apresentam (podendo esta última característica ser atribuída tanto à impessoalidade da imaginação poética em Stevens quanto à posição essencialmente contemplativa que nela assume o sujeito, por sobre e contra o estático mundo-objeto de suas paisagens).

O essencial aqui, entretanto, é que esse movimento característico do impulso do alto modernismo precisa justificar a si mesmo por meio de uma ideologia, de um suplemento ideológico que pode ser genericamente descrito como o do "existencialismo" (a suprema ficção, a falta de sentido de um

mundo-objeto não redimido pela imaginação etc.). Esta é a dimensão mais desinteressante e banal da obra de Stevens, embora denuncie, assim como outros existencialismos (como as raízes da árvore de Sartre, em *La nausée*), aquela costura ou vínculo fatal que deve ser conservado para que o contingente, o “mundo externo”, o referente sem sentido, mantenha-se presente com intensidade suficiente para poder ser sobrepujado na linguagem: em nenhum outro lugar este ponto máximo é tão claramente detectável, vezes sem conta, como em Stevens, no olho do melro, nos anjos ou no próprio Sol — esse último ponto de referência residual que se vai apagando, tão distante quanto uma estrela anã no horizonte, que não pode, contudo, desaparecer por completo sem que todo o papel da poesia e da imaginação poética seja recolocado em questão. Stevens exemplifica para nós, portanto, o paradoxo fundamental da “autonomia” da esfera cultural: o signo só pode se tornar autônomo permanecendo semi-autônomo, e o domínio da cultura só pode absolutizar a si mesmo em oposição ao mundo real ao preço de conservar um tênue sentido último desse mundo exterior ou externo do qual é a réplica e a duplicação imaginária.

Tudo isto pode também ser demonstrado apontando-se o que acontece quando, num segundo momento, chega-se à conclusão perfeitamente lógica de que o referente é ele mesmo um mito e não existe — segundo momento que passa a ser chamado pós-modernismo. Sua trajetória pode ser vista como um movimento que vai do primeiro *nouveau roman* até o de Sollers, ou a escrita propriamente “esquizofrênica”, ou como um movimento que leva do primado de Stevens ao de John Ashbery. Este novo momento é uma ruptura radical (que, por razões que apresentaremos adiante, pode ser localizada por volta de 1967), mas é importante apreendê-lo como dialético, isto é, como uma passagem da quantidade à qualidade em que a *mesma* força, atingindo certo limiar de excesso, passa a produzir, em seu prolongamento, efeitos qualitativamente distintos e parece gerar um sistema completamente novo.

Essa força já foi chamada reificação, mas podemos agora começar também a fazer algumas conexões com outra figura de linguagem usada antes: num primeiro momento a reificação

“liberou” o Signo de seu referente, mas esta não é uma força que possa ser liberada impunemente. Num segundo momento, ela continua seu trabalho de dissolução, penetrando no interior do próprio Signo e liberando o Significante do Significado, ou do próprio sentido. Esse jogo, já não mais de um domínio de Signos, mas de Significantes puros ou literais, libertos dos lastros de seus Significados, de seus antigos sentidos, gera agora um novo tipo de textualidade em todas as artes (e também na filosofia, como vimos) e começa a projetar a miragem de linguagem última de puros Significantes que é também frequentemente associada ao discurso esquizofrênico. (De fato, a teoria lacaniana da esquizofrenia — um distúrbio da linguagem em que o tempo sintático sucumbe e deixa atrás de si uma sucessão de Significantes vazios, momentos absolutos de um presente perpétuo — forneceu uma das mais influentes explicações e justificativas ideológicas para a prática textual pós-modernista.)

Tudo isto deveria ser demonstrado com algum detalhe por meio de uma análise concreta da experiência pós-moderna em todas as artes em nossos dias: mas podemos concluir a presente argumentação extraindo as conseqüências deste segundo momento — a cultura do Significante ou do Simulacro — para o conjunto da problemática de uma certa “autonomia” da esfera cultural que nos ocupou aqui. Na verdade, sequer esse domínio autônomo é poupado pelo processo intensificado pelo qual o Signo clássico é dissolvido: se sua autonomia dependesse paradoxalmente de sua possibilidade de permanecer “semi-autônomo” (num sentido althusseriano) e de preservar o derradeiro tênue vínculo com algum referente último (ou, em linguagem althusseriana, de preservar a unidade última de uma “totalidade estrutural” propriamente dita), então, evidentemente, no novo momento cultural, a cultura terá deixado de ser autônoma, e o domínio de um anônimo jogo de signos torna-se impossível quando esse derradeiro referente a que o balão da mente estava atado é definitivamente cortado. O esfacelamento do Signo em pleno ar determina a queda numa realidade social agora absolutamente fragmentada e anárquica; os cacos da linguagem (os Significantes puros) agora recaem de volta no mundo, como tantas outras peças de sucata, em meio

a todos os outros aparelhos e construções enferrujados e obsoletos que atravancam a paisagem-mercadoria e se alastram pela “cidade colagem”, a “delirante New York” de um capitalismo avançado pós-modernista em plena crise.

Mas, retornando a uma terminologia marcusiana, tudo isto pode ser dito de uma outra maneira: com o eclipse da cultura como espaço ou esfera autônoma, a própria cultura recai no mundo, e o resultado não é seu desaparecimento, mas sua prodigiosa expansão, a ponto de a cultura tornar-se coextensiva à vida social em geral: agora todos os níveis tornam-se “aculturados” e, na sociedade do espetáculo, da imagem, ou do simulacro, tudo afinal tornou-se cultural, desde as superestruturas aos mecanismos da própria infra-estrutura. Se esse desenvolvimento coloca então na agenda, de maneira pungente, o problema neogramsciano de uma nova política cultural — num sistema social em que o próprio estatuto tanto da cultura quanto da política foram profundamente modificados, funcional e estruturalmente —, ele torna também problemática qualquer discussão adicional do que antes chamávamos “cultura” propriamente dita, cujos artefatos tornaram-se as experiências aleatórias da própria vida diária.

## 6. Na Sierra Maestra

Tudo isto, no entanto, não terá passado de uma enfadonha excursão por uma área muito especializada (ou “de elite”), a menos que se possa mostrar que a dinâmica aí visível, com algo da simplificação artificial de laboratório, encontra surpreendentes analogias ou homologias em áreas muito diferentes e distantes da prática social. É precisamente essa replicação de um ritmo diacrônico ou “código genético” comum que vamos agora observar nas realidades muito diversas da prática e da teoria revolucionária no curso dos anos 60 no Terceiro Mundo.

Desde o início, a experiência cubana revelou-se original, como um novo modelo revolucionário a ser radicalmente dife-

renciado de formas mais tradicionais de prática revolucionária. A teoria do *foco*, de fato, tal como associada com Che Guevara e teorizada no impactante livro de Regis Debray, *Revolução dans la révolution?*, afirmou-se (como sugere o título do livro) tanto contra uma concepção leninista mais tradicional da prática partidária como contra a experiência da revolução chinesa e seu primeiro e essencial estágio da conquista do poder (o que mais tarde será chamado “maoísmo”, a muito diversa “revolução na revolução” chinesa, ou Grande Revolução Proletária Cultural, não se tornaria visível ao mundo externo até que a sorte da estratégia cubana já estivesse selada.

Uma leitura do texto de Debray mostra que a estratégia do *foco*, a estratégia da base móvel de guerrilha ou foco revolucionário, é concebida como um terceiro termo, algo distinto *tanto* do modelo tradicional de luta de classes (um proletariado fundamentalmente *urbano* que se ergue contra uma burguesia ou uma classe dominante) *quanto* da experiência chinesa de um movimento de massas camponesas na zona rural (tendo também pouco em comum com a luta por reconhecimento travada entre Colonizador e Colonizado de que fala Frantz Fanon). O *foco*, ou operação de guerrilha, é conceituado como não pertencente nem ao campo, nem à cidade: geograficamente, é claro, situa-se na zona rural, embora essa localização não seja o “território livre” da região de Yen-an, muito além do alcance das forças inimigas de Chiang Kai-shek ou do ocupante japonês. De fato, não se localiza absolutamente nas áreas camponesas cultivadas, mas nesse terceiro lugar ou não-lugar que é a selvagem Sierra Maestra, nem campo nem cidade, antes um elemento completamente novo em que o grupo guerrilheiro se move em perpétuo deslocamento.

Essa peculiaridade do modo como as coordenadas espaciais da estratégia cubana são concebidas tem conseqüências imediatas no modo como os elementos de classe do movimento revolucionário são teorizados. Nem cidade, nem campo; prova disso é que, paradoxalmente, os próprios guerrilheiros não são vistos nem como operários, nem como camponeses (e muito menos como intelectuais), mas como algo inteiramente novo, para o que a sociedade de classes pré-revolucionária não tem categorias: novos sujeitos revolucionários, for-

gados na luta de guerrilha, indiferentemente, a partir do material social de camponeses, trabalhadores urbanos ou intelectuais, mas que transcendem de muito essas categorias de classe (assim como esse momento da teoria cubana pretenderá transcender de muito as ideologias revolucionárias anteriores, baseadas em categorias de classe — tanto a do obreirismo trotskista, a do populismo e da consciência camponesa maoísta como a do intelectualismo de vanguarda leninista).

O que fica claro num texto como o de Debray é que o foco guerrilheiro — móvel a ponto de estar acima da geografia no sentido estático — é, em si e por si, uma imagem da sociedade revolucionária, transformada, que está por vir. Seus militantes revolucionários não são simples “soldados” a cujo papel e função especializados se teria que “acrescentar” papéis suplementares na divisão revolucionária do trabalho, tais como os próprios papéis de comissários políticos e de partido político de vanguarda, ambos explicitamente rejeitados aqui. Neles estão abolidas todas essas divisões e categorias pré-revolucionárias. Essa concepção de um “espaço” revolucionário em emergência — situado fora da política “real”, do mundo, do país ou da cidade sociais e geográficos, e das classes sociais históricas, mas que constitui, ao mesmo tempo, uma figura ou imagem em pequena escala e uma prefiguração da transformação revolucionária desse mundo real — pode ser definida como um espaço propriamente utópico, um “mundo invertido” hegeliano, uma esfera revolucionária autônoma em que o degradado mundo real que defronta é ele mesmo recolocado na posição certa e transformado numa nova sociedade socialista.

Para todos os efeitos, esse poderoso modelo exauriu-se, mesmo antes da trágica morte de Che na Bolívia em 1967, com o fracasso dos movimentos de guerrilha no Peru e na Venezuela em 1966. Não por acaso, esse fracasso foi acompanhado por algo semelhante a um desinvestimento da libido e do fascínio revolucionários de uma esquerda do Primeiro Mundo, que retornou (com algum fermento do maoísmo, mais recente) à sua própria “situação vigente” com o movimento norte-americano contra a Guerra do Vietnã e os sucessos de Maio de 1968. Na América Latina, contudo, a estratégia ra-

dical que substitui eficientemente a teoria do foco é a do chamado movimento de guerrilha urbana, cujos pioneiros foram os Tupamaros, no Uruguai: terá ficado claro que essa ruptura do espaço utópico do foco guerrilheiro, esse retorno da política ao mundo com um estilo de prática política de fato muito diferente — um estilo que tenta dramatizar traços de poder de Estado, mais do que, como nos movimentos revolucionários tradicionais, preparar-se para um encontro definitivo com ele — será interpretado aqui como algo semelhante a um equivalente estrutural do estágio final do Signo, tal como o caracterizamos.

Várias ressalvas se impõem, no entanto. Para começar, é claro que se atribuirá a essa nova forma de atividade política, por associação, algo do trágico prestígio do movimento palestino de libertação, que surgiu, em sua forma contemporânea, como resultado da tomada, por Israel, da margem esquerda do rio Jordão e da Faixa de Gaza, em 1967, e que se tornou, dali por diante, no mundo todo, um dos símbolos dominantes da práxis revolucionária no final dos anos 60. Deve ficar igualmente claro, no entanto, que a luta desse povo desesperado e ludibriado não pode ser responsabilizada pelos excessos desse tipo de estratégia que grassaram mundo afora e cujo resultado, universalmente (seja na América Latina, ou com o Cointelpro, nos Estados Unidos, seja, tardiamente, na Alemanha Ocidental e na Itália), foi legitimar um fortalecimento do aparelho repressivo do poder do Estado.

Essa coincidência objetiva entre uma avaliação equivocada da situação social e política pelos militantes de esquerda (em sua maior parte estudantes e intelectuais ávidos por forçar uma conjuntura revolucionária por meio de atos voluntaristas) e uma pronta exploração pelo Estado dessas mesmas provocações sugere que o que é muitas vezes vagamente chamado “terrorismo” deve ser objeto de uma complexa análise propriamente dialética. Por mais corretamente que uma esquerda responsável escolha dissociar-se de tal estratégia (e a oposição marxista ao terrorismo é uma velha e bem estabelecida tradição que remonta ao século XIX), é importante lembrar que “terrorismo”, como um “conceito”, é também um ideograma da direita e deve, portanto, ser recusado enquanto

tal. Junto com os filmes de catástrofe dos fins dos anos 60 e do início dos 70, a própria cultura de massas deixou claro que o “terrorismo” — a imagem do “terrorista” — é uma das formas privilegiadas pelas quais uma sociedade a-histórica imagina a transformação social radical. Paralelamente, uma análise do conteúdo do moderno *thriller* ou da moderna ficção de aventura também deixa claro que a “alteridade” do chamado terrorismo começou a substituir imagens anteriores de “insanidade” como motivação não discutida e aparentemente “natural” na construção de tramas — mais um sinal da natureza ideológica desse pseudoconceito específico. Assim compreendido, o “terrorismo” é uma obsessão coletiva, uma fantasia sintomática do inconsciente político norte-americano, que demanda, por si mesmo, decodificação e análise.

Quanto à coisa propriamente dita, para todos os efeitos findou com o golpe chileno, em 1973, e a queda de virtualmente todos os países da América Latina em várias formas de ditaduras militares. A emergência retardada desse tipo de atividade política na Alemanha Ocidental e na Itália deve por certo, ao menos em parte, ser atribuída ao passado fascista desses dois países, a seu fracasso em liquidar esse passado após a guerra e a uma violenta reação contra isso por parte de um segmento da juventude e dos intelectuais que cresceram nos anos 60.

## 7. A volta da determinação em última instância

Os dois “momentos de ruptura” mencionados no item anterior — um deles por volta de 1967, o outro bem próximo de 1973 — servirão agora de enquadramento para uma hipótese sobre a periodização dos anos 60 em geral. Começando com o segundo momento de ruptura, toda uma série de outros eventos aparentemente não relacionados na faixa dos anos 1972-1974 sugere que esse não é um momento decisivo somente no nível relativamente especializado da política radical do Terceiro Mundo ou da América Latina, mas sinaliza, de

maneira muito mais global, o encerramento definitivo do que é chamado anos 60. No Primeiro Mundo, por exemplo, o fim do recrutamento e a retirada das tropas norte-americanas do Vietnã (em 1973) implicam o fim da política de massas do movimento antibelicista (a crise da nova esquerda — que pode ser datada, *grosso modo*, da dissolução do SDS em 1969 — pareceria relacionada à outra ruptura mencionada, à qual voltaremos), ao passo que a assinatura do Programa Comum entre o Partido Comunista e o novo Partido Socialista na França (bem como a generalização, nessa época, de slogans associados ao “eurocomunismo”) pareceriam assinalar um afastamento estratégico das formas de atividade política associadas ao movimento de Maio de 68 e a seus resultados. Este é também o momento em que, em conseqüência da guerra do Yom Kippur, a arma do petróleo entra em cena, e um tipo diferente de choque é aplicado às economias, às estratégias políticas e aos hábitos diários dos países avançados. Concomitantemente, no nível cultural e ideológico mais geral, os intelectuais associados com o *establishment* (particularmente nos Estados Unidos) começam a sair da postura atemorizada e defensiva que os caracterizara na década que então se encerrava e recobram suas vozes numa série de ataques à cultura e à política dos anos 60, os quais, como se observou no início, ainda não se tinham encerrado. Um dos mais influentes documentos foi *Sincerity and authenticity*, de Lionel Trilling (1972), um apelo arnoldiano para que revertesse a maré do “barbarismo” contracultural dos anos 60. (O que, é claro, foi seguido pelo igualmente influente diagnóstico de certo conceito de “autenticidade” dos anos 60 como uma “cultura do narcisismo”.) Entretanto, em julho de 1973, certos “intelectuais” de um tipo bem diverso, representando várias formas concretas de poder político e econômico, começarão a repensar o fracasso no Vietnã em termos de uma nova estratégia global para a afirmação dos interesses dos Estados Unidos e do Primeiro Mundo. O estabelecimento da Comissão Trilateral, por eles promovido, será pelo menos um marco significativo na recuperação de um impulso pelo que deve ser chamado de “a classe dirigente”. A emergência, nessa mesma época, de um novo conceito e termo amplamente difundido e aceito, o de

“corporação multinacional”, é também um outro sintoma, significando, como o sugeriram os autores de *Global Reach*, o momento em que os negócios privados se vêem obrigados a aparecer em público como “sujeito da história” visível, um ator visível no palco do mundo — pense-se no papel da ITT no Chile —, numa ocasião em que o governo norte-americano, gravemente desgastado pelo fracasso da intervenção no Vietnã, mostra-se em geral relutante a empreender outras aventuras desse tipo.

Por todas essas razões, parece adequado balizar o encerramento definitivo dos anos 60 na faixa dos anos 1972-1974. Mas omitimos até agora o elemento decisivo de qualquer argumentação em defesa de uma periodização ou “pontuação” desse tipo, e esse novo tipo de material vai dirigir nossa atenção para um “nível” ou “instância” que até agora esteve significativamente ausente desta discussão, a saber o próprio nível econômico. Isto porque 1973-1974 é o momento em que se inicia uma crise econômica de âmbito mundial, cuja dinâmica permanece conosco até hoje e que põe um definitivo ponto-final à expansão econômica e à prosperidade características do pós-guerra em geral e dos anos 60 em particular. Se acrescentarmos a isto um outro marcador econômico-chave — a recessão na Alemanha Ocidental em 1966 e, cerca de um ano depois, em outros países avançados, em particular os Estados Unidos —, estaremos em melhor posição para conceituar de maneira mais formal essa percepção de uma ruptura secundária por volta dos anos 1967-1968, que começou a vir à tona à medida que analisávamos ou “narrávamos” os níveis filosófico, político e cultural.

Tal confirmação, pelo nível econômico, de uma leitura voltada para a periodização e derivada de outras amostras de níveis ou instâncias da vida social durante os anos 60 nos porá agora, talvez, em melhor posição para responder às duas questões teóricas levantadas no início deste ensaio. A primeira prendia-se à validade da análise marxista para um período cujas categorias políticas ativas já não pareciam ser as de classe social e em que, de maneira mais geral, as formas tradicionais da teoria e da prática marxista pareciam ter entrado em “crise”. A segunda envolvia o problema de uma “teoria

de campo unificada” em cujos termos realidades aparentemente distantes como movimentos camponeses do Terceiro Mundo e cultura de massas do Primeiro Mundo (ou de fato, mais abstratamente, níveis intelectuais ou superestruturais como filosofia e cultura em geral, e aqueles de resistência de massa e prática política) pudessem ser conceitualmente relacionadas de alguma maneira coerente.

Uma síntese pioneira feita por Ernest Mandel em seu livro *Late capitalism* sugere uma resposta hipotética a estas duas questões ao mesmo tempo. O livro apresenta, entre outras coisas, um elaborado sistema de ciclos comerciais sob o capitalismo, cuja unidade mais conhecida — a alternância, em períodos de sete a dez anos, de expansão, superprodução, recessão e recuperação econômica — explica de maneira bastante adequada a ruptura intermediária que, como sugerimos, teria ocorrido nos anos 60.

A explicação que Mandel propõe para a crise mundial de 1974, no entanto, envolve uma concepção bem mais controversa de ciclos mais amplos que teriam, cada um, períodos de 30 a 50 anos — ciclos que são portanto muito mais difíceis de perceber experiencial ou fenomenologicamente, na medida em que transcendem os ritmos e limites da vida biológica dos indivíduos. Segundo Mandel, essas “ondas Kondratiev” (batizadas com o nome do economista soviético que as conjecturou) renovaram-se quatro vezes desde o século XVIII e são caracterizadas por saltos quantitativos na tecnologia da produção, os quais permitem aumentos decisivos na taxa de lucro em geral, até que finalmente todas as vantagens dos novos processos de produção tenham sido exploradas e esgotadas, e o ciclo com isto chegue ao fim. O último desses ciclos Kondratiev foi aquele marcado pela tecnologia da computação, pela energia nuclear e a mecanização da agricultura (particularmente de alimentos e também de matérias-primas), que Mandel data de 1940 na América do Norte e do período pós-guerra nos outros países imperialistas. O decisivo, no presente contexto, é sua noção de que, com a recessão mundial de 1973-1974, a dinâmica dessa última “onda longa” esgotou-se.

A hipótese é atraente, no entanto, não somente por sua utilidade abstrata na confirmação de nossos esquemas de perio-

dização, mas também em razão da análise efetiva dessa última onda de expansão capitalista e da versão propriamente marxista que Mandel apresenta de todo um conjunto de desenvolvimentos que, geralmente, eram considerados como demonstração do fim do capitalismo "clássico" teorizado por Marx, exigindo esta ou aquela teoria pós-marxista da transformação social (teorias da sociedade de consumo, da sociedade pós-industrial e outras).

Já descrevemos antes como o neocolonialismo se caracteriza pela tecnologia radicalmente nova (a chamada Revolução Verde na agricultura: nova maquinaria, novos métodos de cultivo e novos tipos de fertilizantes químicos e experimentações genéticas com plantas etc.) com a qual o capitalismo muda a relação com suas colônias, transformando um controle imperialista ultrapassado em penetração de mercado, destruindo as antigas comunidades de aldeia e criando um contingente de mão-de-obra assalariada e um lumpem-proletariado inteiramente novos. A militância das novas forças sociais é ao mesmo tempo um resultado da "liberação" de camponeses de suas antigas comunidades de aldeia auto-sustentadas e um movimento de autodefesa, que em geral se origina nas áreas mais estáveis, embora mais isoladas, de um dado país do Terceiro Mundo, contra o que é corretamente percebido como forma de penetração e de colonização ainda mais avassaladora que os antigos exércitos coloniais.

É em termos desse processo de "mecanização" que Mandel fará a ligação entre a transformação neocolonialista do Terceiro Mundo durante os anos 60 e a emergência, no Primeiro Mundo, dessa coisa aparentemente muito diversa, chamada por vários nomes, tais como sociedade de consumo, sociedade pós-industrial, sociedade dos *media* e assim por diante:

*Longe de representar uma sociedade pós-industrial, o capitalismo tardio (...) constitui industrialização universal generalizada pela primeira vez na história. Mecanização, padronização, superespecialização e parcelarização do trabalho, que, no passado, determinavam apenas o reino da produção de mercadorias na indústria concreta, penetram agora em todos os setores da vida social. É caracte-*

*terístico do capitalismo tardio que a agricultura venha se tornando, passo a passo, tão industrializada quanto a indústria, a esfera da circulação (por exemplo, os cartões de crédito e congêneres) tanto quanto a esfera da produção e o lazer tanto quanto a organização do trabalho.*

Com isto, Mandel toca no que chamou, em outro texto, mecanização da superestrutura, ou seja, em outras palavras, a penetração da própria cultura pelo que a Escola de Frankfurt chamava de indústria cultural, da qual o crescimento dos meios de comunicação de massa é apenas parte. Podemos portanto generalizar sua definição da seguinte maneira: o capitalismo tardio em geral (e os anos 60 em particular) constitui um processo em que as últimas zonas remanescentes (internas e externas) de pré-capitalismo — os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do mundo avançado — são agora finalmente penetradas e colonizadas por sua vez. O capitalismo tardio pode portanto ser definido como o momento em que os últimos vestígios de natureza que sobreviveram ao capitalismo clássico são finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente. Os anos 60 terão sido então o momentoso período de transformação em que essa reestruturação sistêmica se fez em escala global.

Com isto, dá-se uma explicação, ou uma “teoria unificada de campo” dos anos 60: a descoberta de um processo único em atuação no Primeiro e no Terceiro Mundos, na economia global, na consciência e na cultura — um processo propriamente *dialético* em que “liberação” e dominação combinam-se inextricavelmente. Podemos portanto prosseguir rumo a uma caracterização final do período como um todo.

A formulação mais simples, e mais universal, continua sendo o sentimento amplamente partilhado de que, nos anos 60, por uma vez, tudo era possível: que esse período, em outras palavras, foi um momento de liberação universal, um desatar global de energias. A imagem desse processo feita por Mao Tsé-tung é, sob este aspecto, das mais reveladoras: “Nossa nação”, ele bradou, “é como um átomo... Quando o núcleo do átomo for destruído, a energia térmica liberada terá

uma força realmente tremenda!” A imagem evoca a emergência de uma genuína democracia de massas a partir da fragmentação das antigas estruturas feudal e de aldeia e da dissolução terapêutica por revoluções culturais, dos hábitos correspondentes a tais estruturas: não obstante, os efeitos da fissão, a liberação de energias moleculares, o desprendimento de “significantes materiais” podem ser um espetáculo terrificante; e agora sabemos que o próprio Mao Tsé-tung recuou ante as conseqüências últimas do processo que desencadeara quando, no momento supremo da Revolução Cultural, o da fundação da Comuna de Xangai, pôs um fim à dissolução do aparelho do partido e efetivamente fez reverter a direção dessa experiência coletiva em seu conjunto (com conseqüências demasiado óbvias em nossos dias). Também no Ocidente, as grandes explosões dos anos 60 conduziram, na crise econômica de âmbito mundial, a poderosas restaurações da ordem social e a uma renovação do poder repressivo dos vários aparelhos de Estado.

As forças que esses aparelhos devem agora enfrentar, conter e controlar são, contudo, forças novas, frente às quais os antigos métodos não necessariamente funcionam. Definimos os anos 60 como um momento em que a expansão do capitalismo em escala global produziu simultaneamente uma imensa liberação ou desprendimento de energias sociais, uma prodigiosa escapada de forças não-teorizadas: as forças étnicas dos negros e das “minorias” — ou dos movimentos que eclodiram por toda parte no Terceiro Mundo, os regionalismos, o desenvolvimento de novos e militantes portadores de *surplus consciousness* nos movimentos estudantis e de mulheres, bem como num sem-número de lutas de outros tipos. Essas forças recém-liberadas não somente não parecem encaixar-se no modelo dicotômico de classes do marxismo tradicional; parecem também abrir um domínio de liberdade e de possibilidade voluntarista para além dos constrangimentos clássicos da infraestrutura econômica. Entretanto, esse sentido de liberdade e possibilidade — que, no transcorrer dos anos 60, é uma realidade momentaneamente objetiva, assim como (visto retrospectivamente dos anos 80) é uma ilusão histórica — pode talvez encontrar sua melhor explicação em termos do movimento e

do jogo superestrutural tornado possível pela transição de um estágio infra-estrutural ou sistêmico do capitalismo para outro. Os anos 60 foram, nesse sentido, uma imensa e inflacionária emissão de crédito superestrutural, um abandono universal do referencial do padrão-ouro, uma impressão extraordinária de significantes cada vez mais desvalorizados. Com o fim dos anos 60, com a crise econômica mundial, todas as velhas contas infra-estruturais voltam então lentamente a pesar; e os anos 80 se caracterizarão por um esforço, em escala mundial, para proletarizar todas essas forças sociais liberadas que deram aos anos 60 sua energia, por uma extensão da luta de classes, em outras palavras, aos mais remotos rincões do globo, assim como às mais minúsculas configurações de instituições locais (tais como o sistema universitário). Neste caso, a força unificadora é a nova vocação de um capitalismo doravante global do qual também se pode esperar que unifique as resistências desiguais, fragmentadas ou locais, ao processo. E esta, por fim, é também a solução para a assim chamada "crise" do marxismo e para a amplamente apontada inaplicabilidade de suas formas de análise de classes às novas realidades sociais com que os anos 60 nos confrontaram: o marxismo "tradicional", se foi "falso" durante esse período de uma proliferação de novos sujeitos da história, deve necessariamente tornar-se de novo verdadeiro quando as sombrias realidades da exploração, da extração da mais-valia, da proletarização, e a resistência que a isso se opõe sob a forma da luta de classes, lentamente se reafirmam numa nova e ampliada escala mundial como a que parece hoje estar em processo.