

Os dispositivos culturais e a integração social entre desiguais nas sociedades contemporâneas

Christian Muleka Mwewa

afromuleka@unisul.br - Universidade do Sul de Santa Catarina

Resumo

O artigo focaliza a *integração social e cultural pretendidas para os considerados desiguais*. Para Stuart Hall e Nestor Garcia Canclini, em especial, o contemporâneo coloca-nos uma urgência de se criar espaços que contemplem as manifestações culturais tidas como subalternas (sem essencialismos). Para Garcia Canclini, este espaço pode ser proporcionado pela globalização e através da indústria cultural. Já Stuart Hall vê este espaço nas Lutas Sociais. Porém, o argumento do Canclini teria como ressalva o processo unilateral, em alguma medida em que se dá a globalização, que cada vez mais engloba todos na esfera da indústria cultural através do consumo. O espaço de Lutas, por outro lado, só pode ser requerido quando possibilita vislumbrar uma sociedade mais equânime e a história tem vacilado em mostrar tal sociedade. Argumentamos que, enquanto esta necessidade ou urgência da busca por outros espaços se fizer necessária, exige-se um redirecionamento dos pressupostos culturais nos quais se alicerça a formação cultural amplamente divulgada.

Palavras-chave: Stuart Hall e Garcia Canclini. Sociedade. Ponto de Inflexão. Cultura Popular.

Cultural apparatus and the social integration among unequal in the contemporary society

Abstract

The article focuses on social and cultural integration intended for who are considered unequal. According to Stuart Hall and Nestor Garcia Canclini in special, the contemporary show us an urgency in create spaces that contemplate cultural manifestations recognized as subordinate (without essentialism). For Garcia Canclini, this space can be provided by globalization through the cultural industry. But Stuart Hall sees this space in social struggles. However, the argument of Canclini would have as safeguard the unilateral process, in some measure in which the globalization occurs, which each time encompass everybody in the sphere of cultural industry by the consumption. The space of struggles, on the one hand, just can be required when provides glimpsing a more equitable society and the history has faltering in show this society. We argue that, while this society or urgency of search by other spaces will be necessary, it is required a redirection of cultural assumptions in which it is consolidated the cultural formation widely disclosed.

Key-words: Stuart Hall and Garcia Canclini. Society. Inflection point. Popular culture.

I -Introdução

A reflexão desenvolvida neste texto faz parte de uma pesquisa mais ampla que está ainda em curso com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-Brasil). O recorte que fizemos para esta comunicação pretende oferecer alguns subsídios para a discussão, a partir de Stuart Hall e Nestor Garcia Canclini, da integração social e cultural pretendidas para os considerados *desiguais*. Estes, se pensados a partir da cultura em termos hallianos, podem ser igualados para fins de compartilhar os valores culturais. Tal igualdade está longe de estabelecer uma relação que prescindia de conflitos. Portanto, a mesma igualdade é

pensada em termos de Garcia Canclini como deficitária de uma equidade entre os envolvidos para fins de negociações culturais. Em outros termos, os nossos referenciais teóricos se complementam ao reivindicarem uma igualdade que permita o estabelecimento de conflitos entre grupos que desfrutem dos mesmos direitos de ação. Diante da necessidade de se criar um espaço que contemple as manifestações consideradas subalternas, porém sem essencialismos, Canclini argumentaria que este espaço pode ser proporcionado pela globalização, apesar de, muitas vezes, esta ser fruto de um processo unilateral ao englobar todos na indústria cultural que dita o *quê* e *como* devemos nos portar diante da cultura produzida em escala industrial e convertida em produto a ser consumido. Portanto “[...] um número muito substancial de trabalhadores deve estar incluído entre os receptores desses produtos”, através do consumo muitas vezes incentivado pelos meios de comunicação de massa que, em última análise, legitimam tal indústria, concluiria Hall (2003, p. 253).

Pensemos, em relação ao imperialismo popular, sobre a história e as relações entre o povo e um dos principais meios de expressão cultural: a imprensa. [...] a efetiva inserção em massa de uma audiência desenvolvida e madura da classe trabalhadora num novo tipo de imprensa comercial *popular*, [...] exigiu um[a] reorganização geral da base de capital e da estrutura da indústria cultural (HALL, 2003, p. 251).

Claro está que este consumo não se dá no mesmo nível em todas as camadas sociais onde ocorre. As necessidades são outras e diferentes, assim como a possibilidade de saná-las. Porém, são igualmente oferecidas pelas *indústrias culturais*, na expressão de Garcia Canclini, mesmo quando concebemos que “[...] as práticas dos povos originários revelam quantas vezes as diferenças culturais, ao invés de se sustentarem absolutas, inserem-se em sistemas nacionais e transnacionais de intercâmbios para corrigir a desigualdade social” (CANCLINI, 2006, p. 49). Não basta legitimar tal integração sem considerar o quanto é limitado o transnacionalismo desta integração, se pensada a partir das populações periféricas, salienta o autor.

Desta forma, manter-se somente na observância desta limitação pode confirmar a igualdade pressuposta pela integração transnacional quando pensada pelos países centrais, que nos igualam na inércia das nossas ações diante do seu avanço triunfal. O diálogo, a negociação e o conflito possíveis, só se dão a partir da conjugação de uma

igualdade no momento da relação, mesmo quando sabemos que esta pode ocorrer somente entre iguais que desfrutam do mesmo patamar de ação na relação - mas com diferentes instrumentos, os quais se igualam na necessidade de intercâmbio que os força a uma querência, muitas vezes recíproca, na excelência da relação prototípica.

Enquanto esta necessidade se fizer necessária, exige-se um redirecionamento dos pressupostos culturais (ou sociais), os quais validam seus valores, divulgando-os amplamente. A alternativa na cultura popular, que não deve ser tomada como idílica, como aponta Hall (2003), tem-se demonstrado um tanto quanto castrante, tal como a da cultura estabelecida, em certa medida, ao possuir esta última como referência. A cultura chamada popular, por si só, não se configura na panaceia das mazelas vivenciadas pelas populações a quem é atribuída.

[...] as “transformações” situam-se no centro do estudo da cultura popular. Quero dizer, com isso, o trabalho ativo sobre as tradições e atividades existentes e sua reconfiguração, para que estas possam sair diferentes. [...] a transformação é a chave de um longo processo de “moralização” das classes trabalhadoras, de “desmoralização” dos pobres e de “reeducação” do povo. A cultura popular não é, num sentido “puro”, nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas. No estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior [*sic*] (HALL, 2003, p. 248-249).

É importante emprendermos relações e ações no interior da cultura popular, que visem à superação e problematização dos limites nela presentes. Pensar *em* e *na* cultura popular requer um rigor prático e intelectual para não enclausurá-la na permanente conformação ao lugar ao qual é delegada. Na sociedade emerge hodiernamente uma exigência pela equidade nas relações sociais e culturais, pois, do ponto de vista da América latina,

Acumulamos, desde os anos setenta e oitenta, pela primeira vez na América latina, um conjunto de estudos sociológicos, antropológicos e de comunicação sobre as artes, as culturas populares e os meios massivos que permitem abordar, com mais rigor e mais dados, os vínculos entre ofertas culturais, consumo e movimentos sociais. Mas este avanço acadêmico ocorre no meio de uma incerteza socioeconômica e política acerca da viabilidade do continente

(CANCLINI, 2002, p. 38-39).

À busca pelo diálogo cultural que, aliás, sempre foi realizada em certa medida, coloca-se uma emergência de intensificá-la, por se mostrar tão necessária, desde que este diálogo ocorra de forma a estabelecer um intercâmbio para os agentes da relação, ou seja, para as pessoas ou grupos sociais que pretendem estabelecer alguma relação entre si. Por outro lado, a cultura amplamente divulgada tem mostrado o seu limite ao integrar os sujeitos em certas sociedades, pois não conseguiu nos livrar da desigualdade, muitas vezes promovida a partir da sua organização. A busca, portanto, não é pela cultura amplamente divulgada ou por aquela considerada *marginalizada*, mas sim pelas possibilidades de realização da tão requerida liberdade por sociedades que as concebem enquanto mecanismos para suas relações. Assim, é possível dizer que a cultura que abre mão de propagar, ainda pode confirmar possibilidades de se pensar o sujeito a partir de outras bases no contemporâneo tendo a si mesma como referência.

Para entender a cada grupo é preciso descrever como se apropria e interpreta os produtos materiais e simbólicos alheios: as fusões musicais ou futebolísticas, os programas televisivos que circulam por estilos culturais heterogêneos, os arranjos de natal e o mobiliário *novo americano* fabricados no sudeste asiático (CANCLINI, 2006, p. 21).

No sujeito, esta compreensão referenciada por Canclini não abre mão dos conflitos existentes no interior das relações estabelecidas com “os produtos materiais e simbólicos”, pelo contrário: estes conflitos devem ser intensificados para poder proporcionar sua superação e vislumbrar outras possibilidades de relacionamento. Sem correr o risco de pensar “[...] as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, [...] no domínio do ‘popular’” (HALL, 2003, p. 255-256).

Esta relação, contraditória, quando se dá entre os diferentes sujeitos *heterogêneos*, é mais exacerbada nas configurações sociais onde se exige que todos tenham um pouco de domínio de tudo, sem considerar, conforme afirma Canclini, que “os estados e as legislações nacionais, as políticas educacionais e a comunicação que ordenavam a coexistência de grupos em territórios delimitados são insuficientes ante a

expansão da mistura intercultural” (CANCLINI, 2006, p. 14). Sem esta consideração continuamos amontoados em busca de espaços que não existem, pois já foram oferecidos para os que mais se igualam na reafirmação contínua do Narciso. Portanto,

a dominação cultural tem efeitos concretos – mesmo que estes não sejam todo-poderosos ou todo-abrangentes. Afirmar que essas formas impostas não nos influenciam equivale a dizer que a cultura do povo pode existir como um enclave isolado, fora do circuito de distribuição do poder cultural e das relações de força cultural. Não acredito nisso (HALL, 2003, p. 255).

II

Sem cair num relativismo, que também não nos ajuda a entendermos em profundidade os dilemas que a contemporaneidade nos coloca, lembramos que estes dilemas demandam pensar em relações que conflitam a partir do diálogo em busca da afirmação subjetiva. Assim, concordamos com Canclini quando este autor afirma que “o relativismo exagerado da *ação afirmativa* obscurece os dilemas compartilhados com conjuntos mais amplos, seja a cidade, a nação, ou o bloco econômico ao qual nos associamos no livre comércio” (CANCLINI, 2006, p. 22), pois, conforme conclui o autor, “a vigilância do politicamente correto asfixia, às vezes, a criatividade linguística e a inovação estética” (CANCLINI, 2006). Quando os sujeitos se mostram atentos a outros espaços (o do popular, por exemplo), esta vigilância pode ter uma dimensão diferenciada quando compreende que “[...] o povo versus o bloco do poder: isto, em vez de ‘classe contra classe’, é a linha central da contradição que polariza o terreno da cultura” (HALL, 2003, p. 262).

Neste sentido, o caminho encontrado para abranger os que, por ventura, insistem em permanecer nas margens, foi a chamada globalização que, na sua maior parte, ocorre de forma unilateral. Importam-se produtos, pessoas, ideias etc., e exportam-se enlatados e fórmulas para introduzir-nos (de forma vigiada) no mercado globalizante a partir da indústria cultural, como atesta Canclini (2006). Com ele concordaria Hall quando explica que “não se trata apenas de uma mudança nas relações culturais entre as classes, mas do novo relacionamento entre o povo e a concentração e *expansão dos novos aparatos culturais*” (HALL, 2003, p. 252-53, grifo meu).

Reafirma-se, assim, o uso que pode ser feito da indústria cultural, pois ela, em si, pode configurar-se num Ciclope (gigante) com quem devemos travar uma luta, pois o que está em jogo, em última instância, é a vida, nossa e dos nossos iguais. E sim, é com os seus gestores/mentores que devemos nos manter desconfiados. A partir de Canclini, podemos dizer que estes permanecem em

[...] a estética dos setores médios, constituída pela indústria cultural e certas práticas, como a fotografia, que são características do *gosto médio*. O sistema da *grande produção* massiva se diferencia do campo artístico de elite por sua falta de autonomia, por submeter-se a demandas externas, principalmente à competência pela conquista do mercado (CANCLINI, 2006, p. 65).

A autonomia atribuída ao *campo artístico de elite*, por exemplo, é pensada pelo autor quando este compreende de forma ríspida que “as práticas culturais da burguesia tratam de simular que seus privilégios se justificam por algo mais nobre que o acúmulo material” (CANCLINI, 2006). O problema é que este *nobre* ao qual a *elite* se refere sempre é legitimado por esta em detrimento de outros *nobres*, que podem ser reivindicados pelos que estão em outros setores aquém da acumulação material. Mas, não é com o acesso ao consumo que se atingirá tal nobreza justificada pela elite.

É necessário reivindicar pela escuta (no sentido de auscultar) de outras vozes que falem de um lugar não convencional. Mas, “escrever a história da cultura das classes populares exclusivamente a partir do interior dessas classes, sem compreender como elas constantemente são mantidas em relação às instituições da produção cultural dominante, não é viver o século vinte” (HALL, 2003, p. 253). Assim, nos mantemos atentos ao dito de Andaré, personagem de Mia Couto, ao se referir ao processo de libertação colonial do seu país, quando diz que se “esses que sonhavam ser brancos segurassem os destinos do país, proclamavam [*sic*] mundos novos, tudo em nome do povo, mas nada mudaria senão a cor da pele dos poderosos. A panela da miséria continuaria no mesmo lume. Só a tampa mudaria” (COUTO, 2003, p. 98).

Sendo assim, verificar onde se localiza o conflito com os que sempre proferem os discursos hegemônicos e legitimados é condição para uma nova escuta, portanto

na medida em que o especialista em estudos culturais, literários ou artísticos quer realizar um trabalho cientificamente consistente, seu

objetivo final não é representar a voz dos silenciados, mas entender e nomear os lugares onde suas demandas ou sua vida cotidiana entram em conflito com os outros (CANCLINI, 2006, p. 166).

Por si só, este *nomear os lugares* não se configura em garantia *par excellence* desta voz não imprimir, também, barbárie ou sua outra face, apenas, expressada por outros atores e autores que, por ventura, aspiram também por uma nova colocação ou mestiçagem (mistura) para o exercício de carrasco com os igualmente fragilizados.

Para Hall (2003, p. 257), “outras coisas deixam de ter um alto valor cultural e são apropriadas pelo popular, sendo transformadas nesse processo. O princípio não consiste dos conteúdos de cada categoria [...], mas consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença [...]”. Pois, como diria o marido da personagem Carlota em *Vozes Anotecidas* (COUTO, 1987, p. 83), “o poder de um pequeno é fazer os outros mais pequenos [*sic*], pisar os outros como ele próprio é pisado pelos maiores”, ou seja, é no maltrato aos outros que nos reconhecemos fortes, porém continuamos fracos diante do maltrato dos que são realmente fortes. Em outras palavras, é necessário compreendermos os dramas sociais tecendo aquilo que nos distancia conjuntamente.

Uma alternativa em Canclini, com a qual concordamos, existe na interculturalidade que “busca encontrar a forma de trabalhar conjuntamente [...] as diferenças, as desigualdades e a desconexão” (CANCLINI, 2006, p. 45). A partir da interculturalidade o autor destaca dois assuntos:

Uma questão é a necessidade de falar de sujeitos interculturais, ou seja, entender a interculturalidade ampla, própria de um mundo globalizado, como um fator constituinte, decisivo na configuração atual da subjetividade. A segunda questão tem a ver também com a globalização, mas, sobretudo, com os enfoques pós-modernos e com as condições tecnológicas e culturais que se tornam móveis, flutuante e, por isso mesmo, duvidosas, à formação e à permanência dos sujeitos (CANCLINI, 2006, p. 160).

Portanto, para a interculturalidade também se coloca a questão da formação da subjetividade a partir das relações por meio das quais o sujeito se conecta na sociedade por meio da cultura. Estas não se mantêm somente no nível do discurso, e sim o extrapolam com ações que buscam uma relação mais autônoma entre os sujeitos e do sujeito para consigo mesmo, porém sem garantias.

III

Neste sentido, uma pergunta faz-se necessária: a partir de que mecanismos conectivos culturais podemos nos relacionar com o outro? Por exemplo, como se “conectar” a uma pessoa, imaginemos, que nasceu no Congo, ex-colônia Belga, que tem duas línguas maternas (*Swahili* e Francês, considerando como língua materna aquela na qual nossa mãe nos falava quando crianças), mora no Brasil desde a adolescência e, na idade adulta, realiza estudos em Paris, entre outros países europeus. É cada vez mais comum, na contemporaneidade, nos relacionarmos com pessoas que vivem esta realidade nas grandes metrópoles, como São Paulo, Lisboa, Barcelona, Madrid, Paris, dentre outras.

No entanto, conforme afirma Hall, “a escolha individual, embora recoberta pelo fino verniz de um comunitarismo, não pode fornecer os elos de reconhecimento, reciprocidade e conexão que dão significado a nossas vidas enquanto seres sociais” (HALL, 2003, p. 88). Inúmeras pessoas são rechaçadas por nações organizadas a partir de pequenos grupos sociais que “oorganizam a distribuição desigual de todos os bens materiais e simbólicos” (CANCLINI, 2006, p. 63). O autor afirma que “[...] a conexão e a des-conexão com os outros são parte de nossa constituição como sujeitos individuais e coletivos. Portanto, o espaço *inter* é decisivo” (CANCLINI, 2006, p. 26), para que perguntas do tipo: qual a *cultura* que se sobressai no espaço *inter*-, sejam nefastas. Por não serem pertinentes ao compreendermos que a mobilidade intersubjetiva é cada vez mais favorecida na contemporaneidade, porém, sem a mesma apreciação por todos, pois existem aqueles que ainda se encontram numa situação *inter*/mediária. Portanto, pensar nas identidades forjadas neste espaço é entender, segundo Hall (2006, p. 65) que “as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas”. Há de se tomar cuidado para não confundir uma situação de necessidade de transitar (na qual se pode configurar uma identidade, enquanto discurso), com um mero nomadismo, sem desconsiderar, é claro, os entraves culturais deste último. Podemos compreender este nomadismo, contudo, na especificidade que o difere da

situação à qual nos referimos ao falarmos do espaço *inter* a partir de Canclini, quando este autor diferencia as situações que muitos desempregados e adolescentes considerados *fracassados* enfrentam nos centros urbanos, onde são forçados a mudar (migrar) quase que permanentemente.

Diante desta afirmação, colocam-se duas perguntas: (1) Será que este fracasso é porque não se adaptaram à sociedade da forma como esta está organizada? Se assim for, podem ser tomados como fâsca da busca da liberdade, como preconiza Theodor Adorno em relação à Obra de arte; (2) Ou não souberam funcionalizar os seus mecanismos (da sociedade da forma como esta organizada)? Qualquer uma que seja a resposta, ela torna este lugar do “fracasso” reticente de reformulação para pensar a adaptabilidade requerida por uma sociedade que transforma todos em peças que funcionalizam a sua gigantesca engrenagem. Quando se muda o enfoque, talvez não seja um fracasso pessoal fracassar na atual sociedade. Para Horkheimer e Adorno (1985, p. 143), “a cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários, e não apenas os bárbaros. A cultura industrializada faz algo a mais. Ela exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável”.

Assim, “não é o mesmo estar sem trabalho do que sem escola ou sem família, ou sem comunidade nacional” (CANCLINI, 2006, p. 171), é preciso levar em conta esta condição para definir o espaço do discurso. Tomamos o termo ‘comunidade’ no sentido prescrito por Hall, ou seja, no sentido que esse termo “reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos (jovens, mulheres de diferentes origens que vivem no mesmo país). Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso” (HALL, 2003, p. 65). Ao considerarmos este espaço, do, entretanto (transitório), temos que levar em conta alguns pressupostos a partir dos quais ele é reclamado.

Esta consideração deve vir com a leitura das necessidades daqueles que obscuramente preparam os discursos a serem propagados. A crítica de Johnson (2004) dirigida a Adorno, por exemplo, quando este analisa o *slogan* da propaganda da cerveja britânica *Watneys* – “o que nós queremos é Watneys” – deve ser matizada, no sentido de não analisarmos apenas o fato, e sim aquilo que o propicia. Segundo Johnson,

Adorno não se interessa, por exemplo, pelo significado da Watneys (ou de qualquer outra bebida alcoólica) no contexto das relações sociais – indexadas pelo pronome ‘nós’ – de um bar. A possibilidade de que os bebedores possam ter suas próprias razões para consumir um dado produto e de que o beber tenha um valor de uso social é deixada de lado. [...] O problema com a análise de Adorno e talvez com as abordagens produtivistas em geral está não apenas em que elas inferem o texto-tal-como-lido do texto-tal-como-produzido, mas que, também, ao fazer isso, elas ignoram os elementos da produção em outros momentos, concentrando a “criatividade” no produtor ou no crítico (JOHNSON, 2004, p. 56-64).

Neste momento faz-se importante retomarmos algumas teses de Horkheimer e Adorno (1985), tal como apontado em relação à indústria cultural. A partir delas é possível perceber que Adorno se refere aos mecanismos de subjetivação desconhecidos pelos consumidores daquilo que os fazem *exigir* – no caso, tal cerveja – pois o *nós* ao qual Johnson reclama é minuciosamente pensado para passar a ideia de coletividade que, na verdade, só os coletiviza na marcha fúnebre ao encontro dos pressupostos colocados pelos responsáveis, outrora pela propaganda Nazista, pois, “não se consegue mais perceber nas palavras a violência que elas sofrem” (JOHNSON, 2004).

Pensar naquilo que nos leva a exigir esta nova configuração do social é importante para não reivindicarmos, por exemplo, o direito a participar na indústria cultural, como proclama Canclini, sem considerarmos, aí sim, os mecanismos aos quais ela está vinculada. Nem tudo aquilo que é promovido pelas indústrias culturais deve ser considerado nocivo, como em certa medida fazem os frankfurtianos. Porém, se considerarmos que a indústria cultural também divulga, num verdadeiro processo de democratização da cultura, como argumentam seus *advogados*, a sua outra face, qual seja, a sujeição dos seus consumidores obnubilada pela euforia da pronúncia do *nós*, “na atualização do ópio do povo”, como diria Hall (2003). Assim como enfatizam Horkheimer e Adorno (1985, p.144-145), “na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão”.

Da improvisação padronizada em *jazz* até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão

integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. [...] As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144-145).

Concordamos, assim, com Hall, em relação à inclusão de “um número substancial de trabalhadores que está incluído na recepção dos produtos da indústria cultural” (HALL, 2003, p. 253). Neste sentido, o autor afirma que,

se as formas e relações das quais depende a participação nesse tipo de cultura comercialmente fornecida são puramente manipuláveis e aviltantes, então as pessoas que consomem e apreciam esses produtos devem ser, elas próprias, aviltadas por essas atividades ou viver em um permanente estado de ‘falsa consciência’. Devem ser uns ‘tolos culturais’ (HALL, 2003, p. 253).

Portanto, parece-nos que esta outra face passa despercebida para Jonhson e Canclini. Um, pelo enaltecimento de um coletivo previamente fabricado, sem considerá-lo manipulável; outro, por almejar, na indústria cultural, uma instância integradora livre do solapamento das liberdades individuais e coletivas.

É na ranhura entre aquilo que é reivindicado por Garcia Canclini e algumas especificidades conceituais sobre a cultura, como a compreende Hall, que se localizam alguns dos conflitos do popular. A necessidade de adentrar das culturas marginalizadas (dos países terceiros ou periféricos) no mercado global por meio da indústria cultural, como espaços de ação específicos para fazer frente ao solapamento cultural dos países hegemônicos (centrais), não é uma matemática tão facilmente exequível. Mesmo se o papel destas culturas for reformulado, pode residir aí a dificuldade que deve ser enfrentada. Segundo Canclini,

dada a dimensão das ações necessárias para reformular o papel das indústrias culturais no espaço público transnacional, requerem-se programas em que se coordenem atores nacionais no interior de cada país para reconhecer sua diversidade, e com organismos internacionais (OEA, CEPAL, SELA, Convenio Andrés Bello, etcétera). (CANCLINI, 2002, p. 74).

Por outro lado, se pensarmos com Hall, quando este atesta o lugar da marginalidade como um local privilegiado da fala, também não enfrentamos o problema

da exclusão (de uma dada esfera social) a partir das implicações com as quais ela é apresentada no contemporâneo, apontadas por Canclini. Mais ainda, privilegiar só certa produção cultural e tratar como resíduos os que são oriundos de outros âmbitos, como faz Adorno, também não nos ajuda a estabelecer relações que a mesma contemporaneidade requer, mesmo em se tratando da produção cultural em si e, de uma forma geral, a pensada por ele, a partir dos avatares da indústria cultural.

Não pretendemos desfazer esta tensão entre a produção cultural e a cultura produzida pela indústria cultural, pois ela oferece subsídios para pensar, de forma fidedigna, os conflitos constantemente atualizados nas relações sociais.

Neste sentido, em alguma medida, as questões aqui apontadas vão ao encontro das reflexões balizadas nas estratégias sociais, ao se referirem à organização interna da obra de arte (ADORNO, 2000). Nesta, o conflito se configura em uma busca que se torna constante e necessária, a exemplo dos conflitos existentes na busca da cultura popular por espaços a ela negados. Seguindo a mesma linha de reflexão pensamos que, na medida em que as relações entre os sujeitos, em diferentes sociedades, necessitam de concretização, a busca de uma nova configuração social se torna permanente a partir do espaço *inter*. É pensar, na nova configuração, para a elaboração de outras condições para o relacionamento estabelecido na sociedade no qual não seja necessário um espaço privilegiado tal qual o vivenciado historicamente, até por que todos os espaços são mutáveis na *dynamique historique*. Esta dinâmica se configura na condição necessária para se pensar na possibilidade de se oferecer condições mínimas para o exercício da liberdade, em uma demonstração de autonomia propiciável pelas novas condições sociais a serem elaboradas. Um espaço no qual a *tradução cultural* sugerida por Homi Bhabha (BHABHA, 1997, apud HALL, 2003) se faça permanente. Ou seja, um espaço *híbrido* no qual a síntese é permanentemente refutada. Em outras palavras, quando pensamos no *híbrido* significa pensar que se trata de “um processo de tradução cultural agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74). O híbrido, portanto, negativiza a dialética, não no sentido de negá-la, mas sim de deixá-la inconclusa. Segundo Homi Bhabha (apud Hall, 2003, p. 75), o hibridismo significa um

momento ambíguo e ansioso de [...] transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo [...] [ele] insiste em exibir [...] as dissonâncias a serem atravessadas, apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem ‘traduzidos’, mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência (BHABHA, 1997, apud HALL, 2003, p. 75).

De certa forma, este espaço do *híbrido* é pensado por Canclini como o espaço globalizado, porém para “[...] garantir o desenvolvimento conjunto da humanidade, a diversidade cultural e o reconhecimento das minorias começam a ser vistos como requisitos para que a globalização seja menos injusta e mais inclusiva” (CANCLINI, 2006, p. 203). Esta relação entre o espaço do *híbrido* e o globalizado anuncia-se, ainda, na violenta pobreza do antagonismo estabelecido na nossa sociedade, o qual é mascarado pelo discurso democrático da promoção da igualdade, somente na esfera do consumo e nas ações de ajuda humanitária localizadas, entre as quais algumas são democráticas realmente, pois todos, nestas esferas, podem consumir ou ver as suas necessidades consumidas pelas inúmeras ONG’s (organizações não governamentais). Estes, cada vez mais, objetivam acumular capital (financeiro), espelhando-se com as organizações que rechaça.

Estas ONG’s, quando não fazem um sério trabalho de ajuda humanitária, ajudam mutuamente na reprodução da miséria alheia, pois só assim fazem-se pertinentes. É possível perceber esta pertinência na inércia e no situacionismo de algumas entidades que se dedicam a fabricar misérias na sociedade brasileira, por exemplo.

IV

O espaço globalizado necessita configurar-se num espaço de luta, onde os globalizados e os que pretendem assim tornar-se se enfrentam a partir da explicitação daquilo que os diferencia e os coloca, muitas vezes, em polos tão extremos. Tal extremidade prova a constituição de uma massa amorfa, para a qual se faz, ainda, necessário elaborar novos mecanismos de adestramento social, os quais acabaram sendo chamados de globalização, a mesma que nos permite comer uma autêntica feijoada

brasileira em Paris, feita por um cozinheiro japonês, num restaurante cujo proprietário é turco, ou ouvir Mozart enquanto realizamos nossa caminhada matinal nas avenidas de Copacabana, como poderia dizer Stuart Hall.

Esse espaço, assim, deve ser pensado a partir das reivindicações de Canclini, porém conjugado com o instrumental teórico dos Estudos Culturais. Segundo Norma Schlman (2004, p. 197), “os Estudos Culturais buscam investigar de forma intensiva os significados da experiência humana [...], procurando também examinar de forma sistemática as práticas institucionais, a estrutura da sociedade [...] e os movimentos políticos contemporâneos”. Ou seja, tais estudos dedicam-se ao “trabalho intelectual sério e crítico” que fornece ao pensamento “suas orientações fundamentais, suas condições de existência” (HALL, 2003, p. 131). Esse trabalho intelectual, contudo, deve se disponibilizar a analisar as problemáticas sociais na sua profundidade de forma sistemática, para que o compromisso se mantenha em trazer à luz do dia aquilo que realmente importa e funcionaliza a complexidade pretendida na pesquisa social.

Esta, por sua vez, deve ir além de produções ocasionais, as quais muitas vezes pulverizam as verdadeiras questões na incessante produção acadêmica que se reduz no pensamento contingencial. Não que a análise do fato, pontualmente apresentada por sua contingência, não seja válida, pois muitas vezes esse pensamento vem a público por meio de ensaios, e o ensaio, como observa Adorno (2003, p. 35), “corrige o aspecto contingente e isolado de suas intuições na medida em que estas se multiplicam, confirmam e delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios, mas não na abstração que deduz suas peculiaridades”. Portanto, o problema da contingência pode estar localizado em fazer, desta forma de pensar, uma regra geral na sistematização assistemática – como requer o ensaio – da reflexão que demanda o objeto, pois, ao pensar a partir de (e com) este instrumental estilístico, temos de refutar a observação de Canclini, ao se referir a certo *aligeiramento* das produções no âmbito dos Estudos Culturais:

os estudos culturais [...] parecem, às vezes, uma porta giratória. Não digo que não haja mudanças entre as voltas. Pode-se entrar derridianamente e sair homibhabhaiano, começar logocêntrico e dar o giro até o desconstrucionismo, passar da análise textual da porta ao

debate sobre a performatividade de seus biselados (CANCLINI, 2006, p. 122).

O autor, porém, reconhece a saída das “ortodoxias teóricas e as rotinas de pensamento” efetuadas por estes estudos ao investigarem os temas sociais sem os cerceamentos teóricos, próprios dos Especialistas, que beiram, muitas vezes, o dogmatismo religioso. Fiéis a um deus, com minúscula, tão onipresente quanto o com maiúscula. Ao reproduzir este circuito de fidelidade, “a tarefa dos estudos culturais não tem melhorado substituindo os dados com intuições, nem deslizando pelo ensaio ao invés de desenvolver investigações sistemáticas” (CANCLINI, 2006, p. 123). Em contrapartida, podemos matizar esta crítica a partir de Adorno, quando este prima pelo “ensaio como forma”, em contraposição à sistematização especialista daquilo que caracteriza o objeto, pois, como afirma o autor,

[...] o espírito, irrevogavelmente modelado segundo os padrões da dominação da natureza e da produção material, entrega-se à recordação daquele estágio superado, mas que ainda traz a promessa de um estágio futuro, a transcendência das relações de produção enrijecidas. Assim, o procedimento especializado se paralisa justamente diante de seus objetos específicos (ADORNO, 2003, p. 24).

Por outro lado, Adorno assevera suas críticas sobre a dimensão à qual o ensaio não pode sucumbir. Segundo este autor, o ensaio “não deve [...] agir como se tivesse deduzido o objeto, não deixando nada para ser dito. [...] O ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada; ele encontra sua unidade ao buscá-la através dessas fraturas, e não ao aplicar a realidade fraturada” (ADORNO, 2003, p. 35). Neste sentido, Canclini também reconhece que um caráter dos estudos culturais da “[...] maior abertura e densidade intelectual é atrever-se a manejar materiais conexos, que não eram considerados conjuntamente para falar de um tema” (CANCLINI, 2006, p. 123). Mas, qual seria a tarefa de uma guinada metodológica para os Estudos Culturais como esta a que se refere Canclini? Se ainda hoje, na academia, nos relacionamos a partir das nossas vinculações teóricas (ou seja, existe o grupo dos foucaultianos, que beira a foucaultistas, dos frankfurtianos, que beiram aos grandes clássicos futebolísticos...), ao nos classificarmos de maneira filial a determinadas sistematizações teóricas da

problemática filosófica e social, amputamos o que seus autores teriam de mais crítico e os circunscrevemos de forma circunstancial. Tais sistematizações ajudam a pensar um objeto, se assim este o necessitar. Portanto, as análises dos Estudos Culturais pretendem redirecionar a forma como nos relacionamos com os referenciais teóricos, redimensionando-nos, assim, ao privilégio que o objeto exige, percebido na relação deste como referencial do inquisidor para responder melhor aos questionamentos que aquele suscita. Isto é, “apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível” (ADORNO, 2003, p. 45). O referencial teórico não é escolhido aleatoriamente de antemão, como comumente o fazemos, ele é posto em diálogo com o objeto para melhor compreendê-lo e fazê-lo falar sem espancamentos. Em última análise, o objeto é que deve indicar qual referencial teórico o faz falar numa sedução recíproca da teoria com a problemática social colocada.

Referências

- ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **Palavras e sinais: Modelos críticos 2**. Trad. Maria H. Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. **Notas de literatura I**. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad**. Barcelona: Gedisa, 2006.
- _____. **Latinoamericanos buscando lugar en este siglo**. 1.ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 3**. Le Souci de Soi. Éditions Gallimard, 1984. p. 101-118; 119-157.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine la Guardia Resende...[et all]. Belo Horizonte: Edição UFMG; Brasília: representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz T. da Silva; Guacira L. Louro. 7.ed. Rio de Janeiro, 2002 (11. ed. 2006).

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento:**

fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

JOHNSON, R. O que é, afinal, Estudos Culturais. In: DA SILVA, Tomaz Tadeu (Org.).

O que é, afinal, Estudos Culturais. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 07-131.

SCHULMAN, Norma. O centre for contemporary cultural studies da Universidade de Birmingham: uma história intelectual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **O que é, afinal, Estudos Culturais**. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.