

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Eduardo Azanha Rangel

**Análise ideológica e utopia: elementos para a compreensão do conceito de
ideologia de Fredric Jameson**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
UNICAMP para a obtenção do título de mestre
em Sociologia.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida pelo aluno Eduardo Azanha Rangel e orientada pelo Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.



Prof. Dr. Josué Pereira da Silva
Orientador

Campinas, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

R163a Rangel, Eduardo Azanha, 1982-
Análise ideológica e utopia: elementos para a
compreensão do conceito de ideologia de Fredric Jameson
/ Eduardo Azanha Rangel. - - Campinas, SP : [s. n.],
2011.

Orientador: Josué Pereira da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Jameson, Fredric, 1934- 2. Ideologia. 3. Utopias.
4. Pós-modernismo. I. Silva, Josué Pereira da, 1951-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Ideological analysis and utopia: elements to
understanding the Fredric Jameson's concept of ideology

Palavras-chave em inglês:

Ideology

Utopias

Post-modernism

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca examinadora:

Josué Pereira da Silva [Orientador]

Henrique José Domiciano Amorim

Sílvio César Camargo

Data da defesa: 04-11-2011

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Eduardo Azanha Rangel

**Análise ideológica e utopia: elementos para a compreensão do
conceito de ideologia de Fredric Jameson**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob
a orientação do Prof. Dr. Josué Pereira
da Silva

Este exemplar
corresponde à redação
final da Dissertação
defendida e aprovada
pela Comissão
Julgadora em
04/11/2011.

BANCA:

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (orientador)

Prof. Dr. Sílvio César Camargo (titular interno)

Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim (titular externo ao IFCH)

SUPLENTES:

Prof. Dr. Jesus Ranieri (suplente interno)

Prof. Dr. Duarcides Ferreira Mariosa (suplente externo ao IFCH)

Novembro /2011

Para meus pais.

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível pela bolsa de estudos concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço também a todos os funcionários e professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

Agradeço a meu orientador, professor Josué Pereira da Silva, pelos ensinamentos e pela paciência, pela postura intelectual exemplar e por compreender as minhas dificuldades; à minha banca de qualificação, professores Henrique José Domiciano Amorim e Sílvio César Camargo, pelas novas ideias e pelo rigor acadêmico.

Agradeço a meus companheiros de pós-graduação, principalmente ao Estevão e ao Gustavo, pelas conversas sobre sociologia, meus amigos de ambas graduações, pelo incentivo, e, mais notavelmente, meus pais, Valter e Telma, pelo apoio e amor irrestritos.

RESUMO

Esta pesquisa busca apresentar a construção do conceito de ideologia em Fredric Jameson, discutindo as principais referências teóricas utilizadas pelo autor e as especificidades de sua análise, como a dialética da ideologia e da utopia. A partir destes objetivos, retomamos, primeiramente, a distinção entre ideologia e utopia feita por Karl Mannheim, na tentativa de pensar os conceitos em relação à sociologia enquanto prática analítica e ao historicismo enquanto método e as influências da ideologia na cognição e na epistemologia. Posteriormente, há o resgate do conceito de pós-modernismo em Jameson, com o intuito de fixarmos seu diagnóstico da contemporaneidade e refletir sobre suas relações e críticas às concepções de ideologia de Louis Althusser e Theodor Adorno. Por fim, abordaremos as principais temáticas jamesonianas relativas à ideologia, como os limites estruturais da produção simbólica, as formas de mediação entre indivíduo e sociedade e a ideologia enquanto consciência de classe, para apoiar a necessidade teórica de Jameson de fundar uma hermenêutica positiva em sua análise ideológica, a perspectiva da utopia.

Palavras-chave: 1. Jameson, Fredric, 1934- 2. Ideologia 3. Utopia 4. Pós-modernismo

ABSTRACT

The purpose of this research is to present the construction of the concept of ideology in Fredric Jameson, discussing the main theoretical references used by this author and the specificities of his analysis, such as the dialectics of ideology and utopia. From these objectives, we will resume, at first, the distinction between ideology and utopia as made by Karl Mannheim, in an attempt to ponder on the concepts related to sociology as an analytical practice, and historicism as a method, as well as the influences of ideology on the cognition and epistemology. Subsequently, there will be a resumption of the concept of postmodernism in Jameson, with the purpose of engraving his diagnosis into contemporaneity, and pondering on his relations and criticism to Louis Althusser's and Theodor Adorno's conceptions of ideology. Finally, we will approach the main jamesonian themes related to ideology, such as the structural limits of symbolic production, the forms of mediation between individual and society, and ideology as class consciousness, to support Jameson's theoretical need for establishing a positive hermeneutics in his ideological analysis, the perspective of utopia.

Keywords: 1. Jameson, Fredric, 1934- 2. Ideology 3. Utopia 4. Postmodernism

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
 CAPÍTULO I – MANNHEIM E AS BASES SOCIOLOGICAS DA IDEOLOGIA.....	 20
 Capítulo II – DUAS MATRIZES TEÓRICAS: ALTHUSSER E ADORNO E A CRÍTICA AO PÓS-MODERNISMO.....	 34
2.1 Elementos do pós-modernismo.....	34
2.2 Ideologia e representação em Althusser.....	45
2.3 Adorno: identidade e ideologia.....	53
2.4 Jameson: modernismo e cultura de massa.....	59
 Capítulo III – A DIALÉTICA DA IDEOLOGIA E DA UTOPIA.....	 64
3.1 O limite estrutural e a falsa consciência.....	68
3.2 A questão do sujeito.....	74
3.3 Consciência de classe e ideologia.....	80
3.4 Mercantilização e ideologia.....	84
3.5 Os limites do modelo althusseriano.....	88
3.6 Ideologia e utopia.....	93
 Conclusão	 101
Bibliografia	107

“a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.”

Carlos Drummond de Andrade, *A Máquina do Mundo*

Introdução

Na segunda metade do século XX, principalmente após os anos 1970, o conceito de ideologia passou a ser atacado em diversas frentes, tanto políticas quanto teóricas¹, chegando-se a proclamar o seu fim, relegando-o a uma pretensa época em que o dogmatismo e as dicotomias metafísicas marcavam as ciências humanas, afirmando-se que as próprias ideologias, enquanto fenômenos concretos, deixaram de existir (BELL, 1980). Fatores históricos importantes estão ligados ao aparecimento destas visões, como, sob a perspectiva político-econômica, a acentuação de certos discursos sobre o mercado, em um âmbito de questionamento do modelo keynesiano e de uma reestruturação produtiva, pautados pela naturalização do próprio mercado e da concorrência, pelos discursos sobre a impossibilidade de uma economia planejada e pela necessidade de desregulamentação das economias e de privatizações (EAGLETON, 1997).

Neste período, o conceito de ideologia foi associado a concepções políticas ligadas ao Estado intervencionista (tido como assistencialista, no caso dos Estados de bem-estar social, ou totalitário, no caso dos socialistas), tomado como aquele que cerceava a competição, impossibilitando o confronto entre as diferentes “ideologias” políticas, isto é, nesta visão, o conceito de ideologia perderia sentido, pois a sociedade não poderia mais ser compreendida enquanto sistema, uma vez em que as críticas à ideologia se estruturavam em uma concepção fundamentada na autonomia dos agentes, ou seja, nas escolhas individuais advindas de uma dada racionalidade (econômica), que possibilitaria aos sujeitos

¹Terry Eagleton (1997) aponta três doutrinas que definem os limites ou afirmam a impossibilidade epistemológica ou prática do conceito: “A primeira dessas doutrinas gira em torno da rejeição da noção de representação - na verdade, a rejeição de um modelo empírico de representação, no qual o bebê representacional foi displicentemente lançado fora junto com a água do banho empírica. A segunda diz respeito a um ceticismo epistemológico segundo o qual o próprio ato de identificar uma forma de consciência como ideológica implica alguma noção indefensável de verdade absoluta. Como a última ideia atrai poucos adeptos hoje em dia, acredita-se que a primeira desmorona em seu rastro. (...) A terceira doutrina refere-se a uma reformulação das relações entre racionalidade, interesse e poder, em bases mais ou menos nietzschianas, a qual, segundo se acredita, torna redundante todo o conceito de ideologia” (EAGLETON, 1997).

escolherem determinados valores ou conjuntos de valores (políticos, morais) no mercado (compreendido também como mercado de signos, imagens e discursos) (EAGLETON, 1997; JAMESON, 2006; ZIZEK, 2006).

Outros aspectos fenomênicos ligados à crítica do conceito (e que se desenrolam até o debate atual) são a ampliação dos meios de comunicação – em termos de desenvolvimento técnico, surgimento de novos meios, ampliação do alcance destes – e as manifestações culturais que os acompanham (como a cibercultura), o aumento das trocas e da circulação de informações e serviços internacionais, a crescente interdependência entre ciência e técnica e a queda do bloco soviético, que aparecem traduzidos, nas avaliações dos pós-modernos, como críticas às utopias², exaltação da autonomia individual, centralidade da linguagem e apoio à desconstrução e desregulamentação dos Estados, o que significa, em nossos termos, críticas às perspectivas totalizantes, à noção de representação e da possibilidade de se apreender uma forma ou sentido das sociedades, isto é, compõe-se um quadro no qual a ideologia aparece como um conceito dogmático e totalitário (EAGLETON, 1997; JAMESON, 2006; THOMPSON, 2009; ZIZEK, 2006).

Na teoria estas críticas apareceram como questionamentos quanto à neutralidade das ciências, à incapacidade dos discursos de abarcar o real como um todo e às interferências subjetivas nos modos de compreender o mundo, enunciar e receber mensagens (EAGLETON, 1997; ZIZEK, 2006). Destas críticas podemos elaborar as seguintes questões: como é possível se pensar um conceito que traz subjacente a si uma suposta posição privilegiada acerca “do real” e que pressupõe uma totalidade enquanto um

²“A formulação mais incisiva estava contida em *The End of Ideology* [O fim da Ideologia], de Daniel Bell. As velhas ideologias do século XIX estavam ‘esgotadas’, minadas pelos horrores do comunismo soviético e o sucesso do capitalismo liberal. ‘Calamidades como os processos de Moscou, o pacto nazi-soviético, os campos de concentração e a repressão dos trabalhadores húngaros formam uma cadeia [de acontecimentos;] e mudanças sociais como a modificação do capitalismo e a ascensão do Estado providenciário’. No fim dos anos 50, Bell declarava que ‘as velhas paixões se esgotaram’ e que ‘o velho radicalismo político-econômico (...) perdeu significado’. A situação não podia parecer mais clara: ‘a era ideológica chegou ao fim’. Acrescentava Bell: ‘No mundo ocidental, portanto, prevalece em geral, entre os intelectuais, um certo consenso a respeito das questões políticas: a aceitação do Estado providenciário; a necessidade de um poder descentralizado; um sistema de economia mista e de pluralismo político’”. (JACOBY, 2001, p. 19)

conteúdo social? Enfim, não seria a ideologia um conceito não realizável nos próprios termos, pois seu objeto de análise e seu ponto de vista teórico se desvaneceram?

Se aceitarmos a perspectiva de Guy Debord (2005, p. 25), para o qual “o espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem”, - ou seja, nas sociedades das modernas condições de produção a vida apresenta-se como uma gigantesca acumulação de espetáculos, no qual o vivido torna-se uma representação, isto é, há uma autonomização das imagens em relação à vida, na qual a sucessão delas fragmenta as próprias condições materiais e de reprodução dos sujeitos, e o mundo das imagens, que é apenas um dos muitos aspectos da vida social, torna-se um mundo em si mesmo- podemos pensar que a cultura (através das imagens) apresenta-se, de forma aparente (e invertida), como o principal mediador das relações sociais, pois até mesmo os fenômenos políticos passam a ser representados pelo caráter imediato dos objetos culturais contemporâneos.

Desta maneira, podemos pensar as análises sociológicas acerca da cultura como estrategicamente posicionadas para a compreensão da ideologia, pois oferecem ao mesmo tempo a possibilidade de se compreender os signos ligados ao processo de circulação mercantil (a imagem da mercadoria, a publicidade) como das representações sociais, a relação entre classes sociais e a produção estética³. Como afirma Eagleton:

Mas se a estética aparece com tanta persistência isto se deve, em parte, a uma certa indeterminação de definição, que permite topar com ela num leque variado de questões: liberdade e legalidade, espontaneidade e necessidade, autodeterminação, autonomia, particularidade e universalidade, e tantas outras. Meu argumento, *lato sensu*, é de que a categoria do estético assume tal importância no pensamento moderno europeu porque falando de arte ela fala também destas questões, que se encontram no centro da luta da classe média pela hegemonia política. A construção moderna do

³ “Estudos literários e culturais estão, sob uma perspectiva marxista, enredados também no sistema social como um todo, e a crítica precisa entendê-los como tal” (ROBERTS, 2000, p.36).

estético é assim inseparável da construção das formas ideológicas dominantes da sociedade de classes moderna, e na verdade, de todo um novo formato da subjetividade apropriado a esta ordem social (EAGLETON, 1995, p.8).

Em seu diagnóstico da cultura contemporânea, Jameson não faz uma oposição entre alta cultura e cultura de massa, como Adorno (HORKHEIMER; ADORNO, 1985), por exemplo, mas, para ele, elas são fenômenos relacionados, dialeticamente dependentes enquanto produção estética sob o capitalismo. A relação entre ambas se dá em um mesmo contexto social e estético, mas cada polo busca resolver determinadas questões à sua maneira, não significando uma antítese entre o positivo e o negativo, pois ambas estão sujeitas aos mesmos processos sociais (a reificação pela abstração dos valores de uso). Todavia, a arte moderna – a alta cultura contemporânea – tende a não ser uma mercadoria, isto é, apresenta-se de forma crítica, apesar de ser um sintoma e o resultado de uma crise da cultura. Porém a autenticidade e a organicidade da obra de arte não mais existem na prática, pois a coesão entre grupos que as permitiam foi eliminada com o avanço do capitalismo, sendo permitida apenas em lugares marginais, o que a aproxima dos circuitos da cultura de massa (JAMESON, 1997).

Ambas as esferas são resultado de um processo histórico que dizimou coletivos produtores de tipos de arte possuidores de conteúdos específicos, que produziam por determinado *status*, com certa especificidade e pressupondo relações interpessoais, em favor da mercantilização da obra. Este autor tem na historicidade uma de suas principais estratégias de exposição, sendo um de seus esforços teóricos, neste sentido, o de tomar o pós-modernismo como uma expressão necessária de determinada realidade histórica, cabendo à crítica marxista desmistificar suas distorções ideológicas, demonstrando o caráter instrumental de determinados objetos e projetando seu poder utópico, enquanto cultura, como forma simbólica de uma classe. A luta de classes, para Jameson, não se trava apenas no terreno da economia, mas incorpora visões de mundo, valores, conceitos e promessas, sendo a ideologia seu veículo (JAMESON, 1995).

Em termos da psicologia do receptor destas mensagens culturais, tanto a alta como a cultura de massa abordam temas das angústias, esperanças e imaginários sociais, mas a diferença está em que a alta cultura trabalha com mecanismos compensatórios, enquanto a cultura de massa com o recalque. A argumentação de Jameson para comprovar esta tese se dará pela historicidade e pelo reconhecimento de um caráter utópico nas ideologias.

Para o autor, existe uma hermenêutica positiva e uma negativa nos objetos da cultura, que são, respectivamente, a capacidade de produzir o novo e as distorções ideológicas, isto é, há momentos de verdade e momentos de falsidade. Há, concomitantemente, a presença de um horizonte de classe e a expressão utópica de uma solidariedade coletiva.

“Toda consciência de classe – ou, em outras palavras, toda ideologia no sentido mais intenso, inclusive as formas mais exclusivas da consciência da classe dominante e também a das classes em oposição ou oprimidas – é utópica em sua própria natureza” (JAMESON, 1992, p.300). Este caráter de classe não depende de uma escolha moral, mas da adesão a um dos grupos, cuja unidade é alegórica, uma “figura” da vida coletiva. É utópica porque expressa a unidade de uma coletividade simbólica que faz promessas àquelas que dela tomarem partido. Jameson tenta superar as questões dicotômicas que envolvem a ideologia, retomando uma dialética negativa para propor, em uma lógica coletiva, a relação inexorável entre a ideologia e o utópico, no qual a consciência adere a determinada ideologia por meio de uma troca, na qual impulsos são administrados ou anulados mediante uma gratificação ou recompensa.

Portanto, no sentido aqui apresentado, a crítica da ideologia não estaria baseada em uma posição privilegiada do analista ou em uma verdade absoluta, mas teria como base o próprio tecido social, formado a partir de relações contraditórias, presentes tanto nas subjetividades quanto nos conceitos. A questão da totalidade estaria posta para se definir a dimensão histórica da ideologia, isto é, não se trata de algo em abstrato, mas de uma forma objetiva e de se compreender a dinâmica de uma sociedade, que abarca diversas totalidades,

com caráter histórico, mutável e contraditório. Ademais, a ideologia pode ser vista como uma forma de se reconstruir ou dar sentido a uma totalidade⁴.

Se retomarmos duas posições fundantes do conceito, a de Destutt de Tracy e de Karl Marx, podemos tentar entender de maneira mais clara tanto as críticas ao conceito quanto o modo pelo qual Jameson tenta construir sua concepção de ideologia de forma plástica, a se adaptar às mudanças do próprio objeto de análise.

O termo ideologia surgiu no momento pós-Revolução Francesa, em um contexto antimonárquico, antimetafísico e antiteológico, e é atribuído a Destutt de Tracy em seus *Elementos de Ideologia*, o qual “pretendia elaborar uma ciência da gênese das ideias, tratando-as como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano, enquanto organismo vivo, com o meio ambiente” (CHAUI, 2002, p. 25), isto é, o termo foi elaborado em contraposição à explicação metafísica das faculdades e das ideias humanas, de maneira a questionar os pressupostos religiosos do poder monárquico e a tentar instaurar uma nova pedagogia baseada nas descobertas científicas de seu tempo, na materialidade do corpo e do contato entre o humano e o natural. Em seu texto, a análise é pautada pelas relações entre as necessidades materiais e a ação voluntária, entre o indivíduo e a massa e entre as trocas econômicas e as corporações e famílias, com vistas a trazer as ideias a seu domínio material. Isto é, para Tracy e os ideólogos franceses, ideologia significava estudar cientificamente as ideias, passando, posteriormente, a referir-se aos próprios sistemas de ideias. Porém, como aponta Eagleton (1997), o projeto de condicionar as representações do pensamento como substrato de determinadas leis mentais e fisiológicas acabou por concentrar demais a compreensão da sociedade na esfera da consciência, isto é, o reino das ideias tornou-se a própria condição de existência do real. A ideologia, que se definia como uma ciência materialista e racional, em sua prática liberou sua contradição, o idealismo, fruto da posição em que o pensamento ocupava enquanto núcleo da análise do mundo social.

⁴“A categoria metodológica da totalidade significa a percepção da realidade social como um todo orgânico, estruturado, no qual não pode entender um elemento, um aspecto, uma dimensão, sem perder a sua relação com o conjunto” (LÖWY, 2000, p. 16).

Os ideólogos colocaram-se como porta-vozes da burguesia revolucionária e pretendiam a reconstrução da sociedade em bases racionais, expurgando o poder absolutista e a superstição religiosa e buscando a construção de um mundo sem ilusões por meio da educação (sendo a ciência um meio transformador das consciências) (EAGLETON, 1997), que estaria acima dos determinantes inferiores do obscurantismo. Desta maneira, podemos apresentar outra contradição dos ideólogos formulada na objeção de Marx parafraseada por Eagleton (1997): “quem educaria os educadores?” e prossegue Eagleton: “se toda consciência é materialmente condicionada, isso não deveria aplicar-se também às noções aparentemente livres e desinteressadas que iluminariam as massas em seu caminho para fora da autocracia, rumo à liberdade?” (EAGLETON, 1997, p. 66). Isto é, não se deveria também aplicar a razão para a crítica da própria razão a fim de entendermos os determinantes próprios do projeto burguês?

É justamente pela crítica da ilusão de que as ideias são autônomas em relação à sociedade e à história que Marx e Engels iniciam sua crítica da ideologia em *A Ideologia Alemã*, constituindo uma tradição intelectual na qual Jameson se põe como seguidor e, portanto, será primordial neste trabalho⁵. Podemos ilustrar a afirmação anterior com a seguinte passagem: “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como ideias” (MARX, 2007, p. 47), ou seja, há uma radical ruptura com o modelo de Tracy, para o qual as ideias brotam de leis fisiológicas e mentais, e uma afirmação do caráter sócio-histórico (pensado na centralidade da luta de classes) da ideologia, que será descrita como uma ilusão, uma espécie de véu, a operar nas consciências a naturalização e a alienação das condições materiais de vida.

Para Marx e Engels, as ideias surgem dos próprios seres humanos, eles constroem suas concepções, conceitos, projetos, sempre condicionados pelos determinantes de seu atual estágio histórico das forças produtivas e das trocas derivadas dele. A contradição da

⁵Jameson (2009), Zizek (2007) e Eagleton (1997) apontam para *Os Manuscritos Econômicos e Filosóficos* e *O Capital* como momentos cruciais para a compreensão do conceito de ideologia em Marx, o primeiro, das primeiras obras, com a contribuição da teoria da alienação/estranhamento e o segundo, de final da vida, pelo não uso do conceito de ideologia e a conceituação do fetichismo da mercadoria. Contudo, optaremos por centralizar a nossa ligeira análise do conceito marxiano em *A Ideologia Alemã*, pois este texto concentra muitas das problemáticas tratadas por Fredric Jameson, o núcleo deste trabalho, e que serão vistas mais adiante.

representação está intrinsecamente ligada às contradições da própria sociedade, isto é, “a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (MARX, 2007, p. 93). O vínculo entre a irrealidade de um pensamento, ou seja, da distorção ideológica dele, é a falsidade com que as relações de produção concreta se apresentam, a sua aparência, e o objetivo da crítica da ideologia é refletir sobre o porquê desta distorção.

Para estes autores, a ideologia em geral surge com a divisão social do trabalho, entre trabalhos intelectuais e trabalhos manuais, no processo histórico de cristalização dos diferentes tipos de trabalhos e, conseqüentemente, dos diferentes tipos de intercâmbio estabelecidos entre os indivíduos e as classes. Na separação e na diferente valoração dos trabalhos, nas diferenças práticas e de posição social e na alienação de uma parcela da sociedade, os produtores, do fruto de seu trabalho, é que as representações sociais distanciam-se da concretude da produção, passando a simbolizar não as relações de produção, mas a aparente igualdade entre os indivíduos em um mercado de compra e venda de força de trabalho e de mercadorias.

Esta é apenas uma visão ligeira e parcial do conceito marxiano, no entanto, ela servirá a nossos objetivos imediatos, de apresentar a concepção de Jameson acerca da ideologia e algumas críticas, como a da necessidade de se adequar o conceito às mudanças históricas, de questionamento das formas de representação, do real, do sensível e do prático, presentes no texto de Marx e Engels. Somado ao conceito de Tracy, podemos perceber como o conceito de ideologia também se inscreve, no séc. XIX, em contribuições acerca da complexidade da consciência e da cultura, o que foi chamado por Freud de revolução copernicana no pensamento, pois mitigava diversas certezas sobre a razão construídas no séc. XVIII, ou seja, a diversas forças trabalhavam de forma subjacente à consciência. Parafraseando Jameson (2009): se a teoria marxista precisa da ideologia para se completar, uma das razões está na tentativa de se separar do senso comum, a imediateidade, de construção de seu modelo. Mas o marxismo precisa responder a seguinte questão: se o

mundo é como o marxismo descreve, por que foi necessário tanto tempo para se chegar a tal descoberta?

Não nos propomos a responder a esta questão, contudo, como diz Jameson, o termo ideologia está sujeito a usos alienados que revelam certo posicionamento, isto é, impossibilitam uma reflexão sobre seu próprio viés teórico. É a esta reflexão que ele deseja responder. Ao autor, parece ser fundamental a função da terminologia e a conceituação do termo enquanto tal, pois nenhum outro é capaz de preservar os elementos e a estrutura de dado objeto (a filosofia, por exemplo) enquanto muda radicalmente a estrutura do discurso em que é visto, pois a ideologia é um aspecto constitutivo da crença, da práxis social simbólica e da mediação de grupos (JAMESON, 2009).

Para nosso autor, este é problema central nas análises com o referencial em Marx, isto é, muitas vezes caracterizam-se ou são caracterizadas como estanques. Ele enxerga certa centralidade na problemática da ideologia no marxismo, que seria a forma da mediação na tradição dialética, isto é, ela não seria propriamente um conceito chave, mas uma operação de interpretação, dando certa “força” e “vantagem” ao conceito. A tentativa de Jameson de criar uma visão geral do termo é não definir as teorias da ideologia como erradas ou corretas. A ideia é fazer um renovado confronto com a problemática da qual estas teorias surgem, ou seja, da relação entre um sistema particular de ideias (ou uma articulação linguística ou textual enquanto sistema) e algo que está fora de seu campo, uma relação geralmente expressa nos termos de uma representação de uma realidade ou como expressão da práxis de um grupo ou *ethos* (JAMESON, 2009).

Segundo Jameson, a noção de análise ideológica permite subsumir e contradizer toda uma extensão de problemas não solúveis em seus próprios termos: isto é, como mencionado, permite reescrever esses problemas de forma mais forte. Veremos no segundo capítulo deste trabalho a maneira como Jameson operacionaliza a crítica ideológica neste sentido, mas aqui importa frisar que, para ele, esta se faz necessária para combater narrativas estereotipadas da história da teoria contemporânea (JAMESON, 2009).

Contudo, apesar de afirmar desta maneira a sua importância, a ideologia, em Jameson, não é um conceito formulado de maneira coesa, ele perpassa toda a obra apresentando-se mais correntemente como análise de um dado objeto do que como formulação geral e abstrata. Nossa tentativa, aqui, é de reunir as diversas formas de aparição do conceito, reunindo as análises relativas a objetos específicos e sua operacionalização, para tentar compreender como a análise ideológica é parte central da hermenêutica do autor.

Capítulo I – Mannheim e as bases sociológicas da ideologia

Abriremos este trabalho com um autor que não é uma fonte primária de Jameson, mas cujas definições de ideologia e de utopia abriram um espaço sociológico para pensá-las em relação à epistemologia e a cognição, o contexto e a história (aspectos importantes na obra jamesoniana): Karl Mannheim. Sua obra é raras vezes citada por Jameson, e quando o é, resume-se, principalmente, a discussões acerca da utopia. Porém, *Ideologia e Utopia*, além de abordar dois conceitos para nós fundamentais, serve de introdução para pensarmos a relação entre ideologia e história, e, mesmo sendo diferentes, as concepções de historicismo serão fundamentais para ambos autores. O fato de Mannheim não ser propriamente um marxista, como nosso autor central, pode nos ajudar futuramente a pensar a ideologia da ideologia, isto é, como o marxismo também não escapa de ser ideológico, não possui um ponto de vista privilegiado da realidade, neste sentido. Michael Löwy (2000) afirma que a contribuição de Mannheim é uma terceira corrente entre os embates do positivismo e do marxismo de inícios do século XX,

é a corrente que dominou o pensamento alemão por um século e meio e do qual proveio a sociologia do conhecimento (como disciplina universitária): o historicismo. É impossível abordar, mesmo que de maneira pouco aprofundada, a questão da objetividade científico-social e de suas condições de possibilidade sem enfrentar a problemática historicista e seu ponto de convergência inexorável: o relativismo. Ignorá-lo, esquivar-se dele, negligenciá-lo ou abstrair-se dele – como ocorre muito frequentemente – conduz a soluções metodologicamente superficiais e inconsistentes (LÖWY, 2000, p.65).

Löwy (2000) aponta três características básicas do historicismo: a percepção de que os fenômenos culturais, sociais ou políticos são históricos, isto é, eles devem ser compreendidos pela historicidade e em sua historicidade específica (ou seja, pelo

historicismo enquanto método e pelo contexto histórico no qual são produzidos); as diferenças fundamentais entre o natural e o humano implicam em ciências distintas para compreendê-los; por fim, tanto o objeto de uma pesquisa como o pesquisador estão postos na história, assim como os pontos de vista e os métodos. Porém, para compreender o método de Mannheim, é preciso evidenciar, grosso modo, como o historicismo deu origem a certo relativismo (e ao relacionismo).

De acordo com Michel Löwy (2000), a busca da sociologia do conhecimento⁶ de Mannheim é a de “um *fundamento social* para a solução eclética tradicional” (LÖWY, 2000, p.79), isto é, a solução sintética ou eclética seria a de Georg Simmel, que “se propõe a ‘dissolver cristalizações dogmáticas’ (Starrheiten) no movimento fluído do conhecimento, cuja unidade resulta da ‘complementariedade e dependência recíproca’ dos diferentes princípios finais” (SIMMEL, apud LÖWY, 2000. p.76), quer dizer, evitar um relativismo total na produção do conhecimento, grosso modo, a perspectiva de que, como todos os sistemas filosóficos são resultado de uma construção histórica, eles exprimem, mesmo que de modo fragmentário, uma verdade.

A solução eclética é, segundo Löwy (2000), aquela que busca unir os diferentes aspectos parcelares das visões de mundo na forma de um sistema, relacionando-os entre si em uma cadeia quase infinita de conexões, em busca de um ideal de verdade objetiva, “superar a abstração, que tende a se erigir em absoluta, e, combinando as abstrações umas com as outras... traduzir a vida concreta nas correlações dos conceitos, que condensam, em

⁶Louis Wirth (1968) aponta os temas básicos da Sociologia do Conhecimento: “o primeiro, e básico, destes temas é a elaboração psico-sociológica da própria teoria do conhecimento, que até então tinha seu lugar na Filosofia sob a forma da epistemologia. (...) Apesar do esforço já antigo para resolver a relação entre experiência e reflexão, crença e verdade, o problema da interconexão entre ser e conhecer permanece ainda como um desafio para o pensador moderno. (...) A Sociologia do Conhecimento aspira a dar uma contribuição para um maior entendimento deste antigo enigma. (...) Isto implica a investigação dos motivos subjacentes à atividade intelectual e uma análise do modo e da medida em que os próprios processos de pensamento são influenciados pela participação do pensador na vida em sociedade” (WIRTH, 1968, p.26). Outras temáticas seriam: a “reelaboração dos dados da história intelectual, com vista à descoberta dos estilos e métodos de pensamento dominantes em determinados tipos de situação histórico-sociais” (WIRTH, 1968, p.27); a análise da “mentalidade de uma época ou de um dado estrato da sociedade (...) [que se interessa] não apenas pelas ideias e os modos de pensar que se revelam, mas por todo o contexto social em que ocorrem ” (WIRTH, 1968, p.27); por fim, “a Sociologia do Conhecimento procura lançar luz sobre a questão de como os interesses e os propósitos de determinados grupos sociais vêm a encontrar expressão em certas teorias, doutrinas e movimentos intelectuais” (WIRTH, 1968, p.27).

sua reciprocidade de ação, sua diversidade” (LÖWY, 2000, p.76). Na tentativa de Mannheim de encontrar este fundamento social do ato de conhecer, na qual ele desenvolverá um tipo específico de historicismo, como veremos adiante, haverá a elaboração de uma ideia fundamental para a sua compreensão de ideologia, a “‘dependência situacional’ de todo conhecimento histórico”, semelhante ao que definimos como solução eclética, pela relativização⁷ da posição histórica, dependência esta em que “não existe nenhuma afirmação sobre a história na qual não penetre a posição histórico-filosófica do sujeito observador. Esta posição, por sua vez, depende de (ou está vinculada a) certas camadas sociais e sua dinâmica” (LÖWY, 2000, p.80). Há também nesta dependência situacional um acúmulo de posições a respeito de determinado objeto, cuja síntese estaria no esforço de reunir estes diferentes pontos de vista como parte de uma “dialética do processo cognitivo” (LÖWY, 2000, p.80)⁸. Este processo é aquele que vincula, de maneira não determinista, os condicionantes cognitivos e da formação das ideias e opiniões a visões de mundo, de acordo com uma perspectiva que engloba a posição do sujeito em uma classe, seu ponto de vista político e sua situação econômica (LÖWY, 2000).

Mannheim tenta separar o conceito de ideologia de sua vertente marxista pela proposição da existência de dois significados do termo: o particular e o total. O primeiro, situacional, refere-se a uma forma de demonstrar ceticismo a determinada opinião, ideia ou representação, ou seja, como um artifício consciente para negar uma afirmação. Já a ideologia total deve ser tida como as formas constituídas e características de pensamento de um grupo, das ideias em comum de certo coletivo ou classe social. Ambas as definições são dialógicas, elas dependem da maneira como dois interlocutores (indivíduos ou grupos)

⁷“Não podemos partilhar deste medo que se manifesta no pensamento contemporâneo com relação ao relativismo... Preferimos um ‘relativismo’ que torne a sua própria tarefa difícil – na medida em que coloca em evidência todos os momentos que revelam a parcialidade e a dependência para com o ser (Seinsgebundenheit) de toda afirmação – a este ‘absolutismo’ que proclama o caráter absoluto de seu próprio ponto de vista ou da ‘verdade em si’, mas é de fato ao menos tão parcial como qualquer um de seus adversários” (MANNHEIM apud LÖWY, 2000, p. 80)

⁸ Importante frisar que esta posição do relativismo de Mannheim na construção da dependência situacional é, para nossas intenções, parcial. Ela refere-se a estudos anteriores a *Ideologia e Utopia*, como apontado por Löwy (1985), mas que aqui se faz necessária para demonstrar como o historicismo é parte da sociologia do conhecimento de Mannheim. Adiante estabeleceremos melhor as bases do relativismo e do relacionismo em *Ideologia e Utopia*.

travam um debate e a assunção do que é ideologia é dada pela análise das condições sociais que permitem a construção da afirmação de um dos contendores, isto é,

as ideias expressadas pelo indivíduo são dessa forma encaradas como funções de sua existência. Isto significa que opiniões, declarações, proposições e sistemas de ideias não são tomados por seu valor aparente, mas são interpretados à luz da situação de vida de quem os expressa. Significa, ainda mais, que o caráter e a situação de vida específicos do sujeito influenciam suas opiniões, percepções e interpretações (MANNHEIM, 1968, p. 82).

Portanto, as formas particular e total da ideologia dependem de uma funcionalidade das ideias em relação ao indivíduo ou grupo que as produz, sendo estes sempre tidos de acordo com sua posição social. Contudo, a primeira, a ideologia em particular, alude apenas ao conteúdo do discurso e aos aspectos psicológicos da formação das ideias, pois esta é uma concepção da distorção, da manipulação e do logro, em uma visão da comunicação cujo pressuposto é a igualdade dos padrões de validade em que se baseiam os discursos e a possibilidade de contestação destes.

Destarte, a tentativa deliberada de convencer a outra parte do imperativo de uma proposição compreende também o engodo, a ideologia em particular é o artifício, o procedimento, no plano das ideias, de levantar dúvidas e desmascarar um ponto de vista, de sinalizar negativamente uma ideia, ou uma articulação discursiva e psicológica de interesses particulares com o intuito de desqualificar um dos lados do debate.

A ideologia total, entretanto, possui um viés epistemológico e teórico, não é apenas um procedimento psicológico e discursivo em uma dada contenda, pois ela é uma maneira de questionar os valores e a ética, os aspectos normativos e existenciais e a validade conceitual de determinada ideia ou conjunto de ideias. É uma maneira de atribuir um significado a toda uma visão de mundo constituída a partir de relações coletivas. Mannheim descreve este processo como a maneira pela qual estratos sociais (neste caso ele não utiliza a categoria classe social), pensados de maneira sincrônica, elaboram conteúdos baseados

em experiências, interpretações de acordo com tipos de sociabilidade, que carregam diferenças fundamentais entre si, produzindo resultados cognitivos diversos, teorias e estruturas conceituais diferentes, quer dizer, a ideologia em sentido geral é aquela que produz estruturas formais, não são apenas categorias individuais (de conteúdo), ela permite estabelecer a relação entre condicionantes sociais e as estruturas cognitivas que configuram uma visão de mundo.

Podemos notar que existe uma perspectiva onipresente da formação do conhecimento, seja em um nível puramente individual, psicológico, da ideologia em particular (o ponto de vista é individual mesmo quando se trata de grupos), quando estão em jogo as opiniões formadas ou contestadas em discursos (pautados por interesses particulares), ou quando se trata da construção intelectual pautada por uma totalidade, a relação entre um estrato e o todo histórico e social que o comporta.

Neste último caso, a experiência individual pode nunca ser total quando relacionada com o coletivo ao qual o sujeito pertence, quer dizer, a experiência individual é fragmentária mesmo em sua forma típica de sociabilidade; contudo, a integração e a rede de relações entre os indivíduos constituem um sistema de pensamento. Na ideologia total não existe um portador específico da ideologia, “o objetivo da análise neste nível é a reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados do indivíduo” (MANNHEIM, 1968, p.85).

A necessidade do desvelamento de posições, a constituição do conceito de ideologia, seria, para Mannheim, resultado de um momento histórico de grandes transformações, no qual o embate social também é uma luta por afirmação de sistemas de crenças no plano intelectual, cuja peculiaridade seria a própria desintegração do âmbito epistemológico em campos concorrentes cujo horizonte é a mútua destruição, ou seja, a ideologia em geral pressupõe que não deva existir apenas um desmascaramento de ordem individual ou psicológica, mas que as grandes e rápidas modificações impostas pela ascensão da burguesia e o surgimento de uma concepção proletária de conhecimento não têm paralelos qualitativos e quantitativos na história, o fluxo das ideias e a necessidade de

se expandir as formas de se produzir o saber reproduzem o antagonismo de classe de uma forma sistemática e contínua.

As implicações deste processo na formação das ideias seriam, para o autor, que um lado é irreconciliável em relação ao outro, que a ideologia total seria a afirmação de que um dos polos em disputa não poderia conter uma verdade, pois toda sua estruturação intelectual estaria errada, é uma concepção parecida com a de falsa consciência de Marx, pois uma afirmação pautada em dada posição de classe implicaria também em um erro cognitivo; a outra implicação seria a do ponto em que se unem ideologia particular e em geral, precisamente na maneira pela qual o véu da incompreensão é tido como um dado da experiência, os interesses dos indivíduos estariam inexoravelmente atados à estruturação de sua visão de mundo.

Entretanto, esta verdade não se refere a axiomas transcendentais ou imutáveis, existem níveis ou graus de falsidade ou veracidade, valores ligados a modos de se produzir conhecimento, a determinadas realidades e à maneira pela qual a ciência é vista como processo, tendo a potencialidade da correção, da reformulação, do contraste e da crítica, cabendo à sua análise, e ao sociólogo, o trabalho de restaurar o conteúdo político desta impossibilidade, pois é neste conteúdo que reside a atribuição do que é ideológico ou não.

Neste caso, o conceito jamesoniano aproxima-se muito ao de Mannheim, pois para ambos há uma compreensão de que a ideologia é essencialmente política, e as formas próprias das experiências e dos horizontes de classe se materializarem nas ideias e de produzirem uma dada afirmação ou de representarem um dado cognitivo dependem da adesão a um dos grupos em disputa. Porém, devemos analisar mais duas questões, a saber, a relação entre ideologia e a posição social e se tudo é ideologia.

Para explicar sociologicamente estas duas questões, Mannheim propõe outras duas categorias para se pensar o conceito de ideologia, esta em termos restritivos ou genérico. O aspecto restritivo da ideologia, tomada como um discurso que visa a desmascarar outro discurso, é aquele que a reduz ou a circunscreve à posição social apenas, de forma a apontar somente o outro como ideológico. Já a genérica, é um mecanismo de análise que tem como

base o pressuposto de que qualquer posição pode ser ideológica, de que a nuance entre o que é verdadeiro ou falso, real ou irreal, objetivo ou subjetivo, não seria atributo, ou algo definido a priori, de uma classe, e esta interpretação seria fundante da sociologia do conhecimento proposta por Mannheim:

O que anteriormente constituía o arsenal intelectual de uma das partes se transformou em um método de pesquisa da história intelectual e social em geral. A princípio, um dado grupo social descobre a ‘determinação situacional’ (Seinsgebundenheit) das ideias de seus opositores. A seguir, elabora-se o reconhecimento deste fato em um princípio inclusivo, de acordo como qual o pensamento de cada grupo é visto como emergindo de suas condições de vida. Assim, torna-se a tarefa sociológica do pensamento analisar, sem considerar tendências partidárias, todos os fatores da situação social efetivamente existente que possam influenciar o pensamento (MANNHEIM, 1968, p.104).

Aqui está posta uma proposta de análise ideológica como instrumento próprio da sociologia, pois esta, na busca dos determinantes sociais de uma ideia e na tentativa de compreender os mais variados discursos e pontos de vista a partir das relações políticas entre seus propositores, possibilitaria uma abordagem qualitativa das estruturas da consciência e do pensamento, em um sentido que pode parecer para além da neutralidade axiológica (mas que não o é por se assentar em outro terreno, como veremos), propondo a possibilidade de uma sociologia não valorativa⁹.

⁹ “Claro está, então, que neste caso, a concepção de ideologia assume um novo significado. Partindo deste significado, surgem duas abordagens alternativas para a investigação ideológica. A primeira se limita a indicar, em todas as ocasiões, as inter-relações entre o ponto de vista intelectual sustentado e a posição social ocupada. Isto implica a renúncia de qualquer intenção de expor ou desmascarar as visões com que se está em desacordo. Ao tentar expor as visões de outro, o indivíduo esforça-se por fazer sua própria visão parecer infalível e absoluta, o que é um procedimento a ser totalmente evitado caso se esteja fazendo uma investigação especificamente não valorativa. A segunda abordagem possível, no entanto, é se combinar esta análise não valorativa com uma epistemologia definida” (MANNHEIM, 1968, p. 104).

Mannheim apresenta a sociologia do conhecimento como a união entre uma análise não valorativa e uma epistemologia específica para a construção do que chama de “conhecimento fidedigno”, de forma a se superar o relativismo e se estabelecer um relacionismo.

Destarte, podemos conceber o relativismo como a maneira pela qual, na construção sociológica, se estabelece um nexo direto entre uma realidade histórica e as condições de vida daquele que pensa com seu conhecimento, sem qualquer mediação, “que combina esta inserção histórico-sociológica com uma teoria do conhecimento antiga que desconhecia ainda o intercuro entre as condições de existência e os modos de pensamento, e que modelava seu conhecimento a partir de protótipos estáticos” (MANNHEIM, 1968, p. 104).

A existência de padrões estáticos, de pilares imutáveis, no pensamento levaria o relativista ao princípio de que tudo o que é subjetivo ou vinculado a uma posição social deveria ser descartado, pois é relativo a uma situação específica. Ao contrário desta operação, a sociologia deve partir da premissa de que não há uma epistemologia absoluta, que esta é histórica e transitória, que o pensar deve ser visto como algo cambiante em relação às contingências sociais e históricas.

Desta maneira, o relacional funda-se na impossibilidade de um pensamento ou uma interpretação absolutos na análise sociológica, “pois o que é inteligível na história somente pode ser formulado com referência a problemas e construções conceituais que emergem no fluxo da experiência histórica” (MANNHEIM, 1968, p. 105). Porém, se esse tipo de conhecimento só pode ser relacional, como se distinguem o verdadeiro e o falso? A resposta só pode ser dada se forem tomados em conjunto os significados sociais e históricos daquilo que se analisa, e, no caso da análise ideológica, podemos vislumbrar esse método a partir da diferenciação que Mannheim faz de uma abordagem pautada pela liberdade dos juízos de valor e uma voltada para a orientação epistemológica e metafísica na investigação da ideologia total e genérica (MANNHEIM, 1968).

Se tomarmos o ponto de vista de uma concepção não-valorativa, genérica e total de ideologia, esta pode ser classificada como aquela em que não se leva em conta o aspecto do

erro, cujo objetivo é relacionar um ponto de vista da formação da consciência e das ideias, das estruturas psicológicas, com as condições sociais de vida (políticas, econômicas, culturais), significando que o pensamento é dependente da situação social do pensador, ou seja, o significado de um conjunto de ideias se dá pela maneira como seu produtor se articula com dada realidade, e é esta articulação que dá seu significado.

Concomitantemente, ela não pode deixar de considerar a existência e o atrito com outras formas de pensamento, “a tarefa de um estudo da ideologia, que tenta ser livre de juízos de valor, consiste em compreender a limitação de cada ponto-de-vista individual e o intercuro entre estas atitudes distintas no processo social total” (MANNHEIM, 1968, p.107).

A proposta analítica deste tipo de ideologia pode ser vista como a percepção da maneira pela qual um conjunto de concepções e a sua articulação com as experiências dos indivíduos relacionam-se com um todo social constantemente em mudança, que também possibilita a mudança dos suportes intelectuais. Englobando também aquilo que surge de novo no processo histórico e o que permanece, como as realidades culturais se modificam, ou seja, “os significados de que nosso mundo se compõe nada mais são do que uma estrutura historicamente determinada e continuamente evolui a estrutura em que o homem se desenvolve, não sendo absolutos em nenhum sentido” (MANHHEIM, 1968, p.111).

É com a ideologia genérica, total e não valorativa que Mannheim dita as bases de sua concepção de relacionismo, enquanto um método sociológico de apreensão da realidade, pois este tipo de análise ideológica propõe que os fundamentos do pensamento não são ilusórios ou metafísicos, mas advêm de práticas sociais, de experiências, e aquilo que emana destas relações com força normativa possui efetividade concreta, modifica hábitos e comportamentos.

Relacionismo significa apenas que todos os elementos de significado em uma situação mantêm referência um ao outro e derivam sua significação desta recíproca inter-relação em um dado quadro de pensamento. Tal sistema de significados somente é

possível e válido em um dado tipo de existência histórica, ao qual fornece por um certo tempo sua expressão apropriada. Quando a situação social muda, o sistema de normas a que havia anteriormente dado origem deixa de estar em harmonia com ela. O mesmo afastamento se opera com referência ao conhecimento e à perspectiva histórica. Todo conhecimento está orientado para algum objeto e é influenciado em sua aproximação pela natureza do objeto a que tende. Mas o modo de aproximação ao objeto a ser conhecido depende da natureza do conhecedor. Isto se verifica, antes de mais nada, quanto à profundidade qualitativa de nosso conhecimento (...). Verifica-se, em segundo lugar, com relação à possibilidade de formular intelectualmente nosso conhecimento, principalmente desde que, para que se transmute em conhecimento, deve e é ordenada e organizada em categorias (MANNHEIM, 1968, p. 112)

Aquilo que dá subsídio à categorização e fornece as possibilidades de organização do pensamento é definido historicamente. Os conceitos, os discursos, os métodos, estão imersos em dado contexto que possibilita a sua própria formulação. Entretanto, este método deve ser confrontado com a tentativa de ou com as formas de pensamento que impõem conteúdos absolutos na interpretação da realidade, as ideologias sentido valorativo.

Por um lado, a ideologia em sentido total, genérico e não-valorativo aparece como sintoma de um método sociológico, pois todas as formas de conhecimento dependem da produção de ideias e valores em afinação com a articulação entre o sujeito produtor e o seu mundo social, sendo a análise ideológica, neste sentido, parte do processo (do instrumental do analista) pelo qual o sociólogo mobiliza as interpretações do método do relacionismo, com vistas à totalidade; por outro lado, a ideologia total valorativa não é elemento desta análise, ela não tem utilidade como ferramenta sociológica, pois ela não revela a dinâmica do mundo das ideias de forma a relacionar o produto simbólico e suas práticas efetivas com o todo social. Esta ideologia não propõe uma conexão fluída entre os conceitos e seu substrato histórico, mas cria nexos entre visões de mundo baseadas em experiências e

pilares imóveis de concepções, daquilo que Mannheim (1968) chama de absolutos. Para este autor, este absoluto e imóvel tem uma função de permanência de determinada forma de reprodução social, é o discurso daquele

que deseja induzir os demais a se apegar ao status quo por se sentir confortável e satisfeito com as condições em que estão. Os que estão satisfeitos com a ordem de coisas existente estarão provavelmente tendentes a erigir a situação casual do mundo como absoluta e eterna, de modo a possuir algo de estável em que se apegar e a minimizar os acasos da vida. Entretanto, isto não pode ocorrer sem que se recorra a todo tipo de mitos e noções românticas (MANNHEIM, 1968, p.113).

Outra forma de distorção da realidade, a partir da criação de absolutos é a utopia. “Um estado de espírito é utópico quando está em incongruência com o estado de realidade dentro do qual ocorre”, sendo esta inconformidade (aqui existe o uso dos termos estado de espírito e estado de realidade como forma de estabelecer a diferenciação entre a subjetividade da psicologia dos interesses da ideologia, seu sentido político, e a mentalidade utópica, como veremos a seguir) “evidente pelo fato de que este estado de espírito na experiência, no pensamento e na prática se oriente para objetos que não existem na situação real” (MANNHEIM, 1968, p.216).

A utopia não significa simplesmente uma ideia com um sentido para além do real, ou qualquer pensamento que transcenda a materialidade das coisas, mas uma mentalidade que os façam produzindo ao mesmo tempo uma modificação da conduta humana para além do estado presente. A diferença com a ideologia é que esta pode significar ou carregar os conteúdos da mudança, mas estes estão em afinidade, ou em congruência, com a reprodução social, pois são adequadas a um determinado modo de vida e modo de pensar historicamente definido.

A utopia seria, então, não o desacordo com a ordem, mas sua prática, enquanto a ideologia possui uma organicidade em relação ao desenvolvimento histórico e social de um

período. Sendo a realidade a partir da qual se define desacordo, transcendência ou materialidade o que é “concretamente efetivo”, isto é, uma ordem social em funcionamento, que não exista apenas na imaginação de certos indivíduos, mas de acordo com a qual as pessoas realmente ajam” (MANNHEIM, 1968, p. 217).

Toda ordem operante de vida concreta deve ser concebida e caracterizada mais claramente por meio da particular estrutura política e econômica em que se baseie. Mas abarca igualmente todas as formas de vida em conjunto humana (formas específicas de amor, sociabilidade, conflito, etc.) que a estrutura torna possível ou requer; e também todos os modos e formas de experiência e pensamento característicos deste sistema social e, conseqüentemente, em congruência com ele. (...) Mas toda ordem de vida efetivamente operante contém concepções a que se pode designar de transcendentais ou irreais porque seus conteúdos jamais podem ser realizados nas sociedades em que existem e porque não se poderia viver e agir segundo eles dentro dos limites da ordem social existente (MANNHEIM, 1968, p. 218).

Ideologias e utopias possuem caráter transcendente, as primeiras quando as ideias se originam de um contexto no qual são adequadas, mas seu significado é ilusório na relação com a materialidade da vida cotidiana, quando as justificativas que dão de certa maneira mistificam a organização social, seja por problemas internos da forma de conceber o todo, seja pela defesa de interesses subjetivos (além da possibilidade de uma ideologia em particular pretender conscientemente, por uma ação individual, o engano).

Já no caso das utopias, é preciso se considerar que os indivíduos, enquanto portadores de estruturas sociais, a partir das quais vivenciam suas experiências e se posicionam a si mesmos e uns contra os outros, quer dizer, como, a partir de uma posição social relacionam-se com sistemas de pensamentos e atribuem valores a coisas e outros pontos de vista, mas não são capazes de modificar uma situação social.

Portanto, para Mannheim, o conceito de ideologia põe como seu caráter central a produção de ideias em dado momento histórico, porém há uma discrepância entre o que se é efetivamente produzido ou vivido e as concepções ou visões de mundo. Já a utopia refere-se a ideias que vão para além de seu tempo e que não possuem efetividade prática, não contêm a capacidade de mudança do quadro social, são ideias politicamente inférteis, pois “o ‘pensamento’, observa ele, ‘não deve conter nem menos nem mais que a realidade em cujo veículo opera’ — uma identificação do conceito com seu objeto que Theodor Adorno, ironicamente, denunciara como a própria essência do pensamento ideológico” (EAGLETON, 1997, p. 102).

Esta é uma perspectiva que contrasta com a tradição com a qual Jameson dialoga (e se coloca), pois, para o marxismo, em termos gerais, a doutrina da luta de classes implica que estas não estão isoladas (mesmo ideologicamente ou culturalmente), mas se definem umas contra as outras. Existe uma ideologia da classe dominante que é vista como “legitimação” e “hegemonia”, por exemplo, ou seja, nenhuma classe dominante pode ficar permanentemente segura no poder pela força, no entanto, esta pode ser necessária em momentos de crise. Esta classe depende de uma forma de consenso para manter seu domínio, ou pelo menos precisa de uma aceitação passiva por parte das demais, e a função da ideologia da classe dominante é a de convencer as pessoas de que a vida social deve permanecer como no presente, pois a mudança é fútil, as relações sociais devem sempre ser deste modo. Já a ideologia marxista, enquanto ideologia do proletariado, deve desacreditar o modelo dominante e ser uma contraideologia, afirmar um modelo utópico contrário aos horizontes atuais, enquanto parte de um programa mais geral de luta pelo poder político (JAMESON, 2009).

Enquanto para Mannheim a ideologia pode, a princípio significar qualquer tipo de crença, ou seja,

Mannheim amplia o termo ideologia para além de qualquer emprego útil, igualando-o à determinação social de absolutamente qualquer crença, ou restringe-o indevidamente a atos específicos de engodo.

Deixa de compreender que a ideologia não pode ser sinônimo de pensamento parcial ou de perspectiva — pois a qual pensamento isso não se aplica? Para que o conceito não seja inteiramente vazio, deve ter conotações um tanto mais específicas de luta por poder e legitimação, de semelhança estrutural e mistificação (EAGLETON, 1997, p. 103).

Já Jameson utiliza a análise ideológica como a tentativa de desmistificar o que aparece como mero pensamento ou posição, éticos ou metafísicos, revelando-os enquanto instrumentos e armas de legitimação da atual luta de classes ou uma consciência de classe. Tal análise é redutiva do que tem aparência de puro pensamento à sua mais desagradável função no mundo social. Também podemos supor que, para ele, esse racionalismo de Mannheim negligencia o inconsciente ou as forças não racionais que movem as coletividades (JAMESON, 2009). Destarte, veremos a seguir duas perspectivas fundamentais para a teoria da ideologia de Jameson, Louis Althusser e Theodor Adorno.

Capítulo II - Duas Matrizes Teóricas: Althusser e Adorno e a crítica ao pós-modernismo

2.1 Elementos do pós-modernismo

O conceito de pós-modernismo não se refere apenas a um contexto estético, mas, em Jameson, abarca a totalidade da vida social, da cultura à política, das experiências de espaço e de tempo à organização global da economia. Esteticamente, existiria a permanência de muitas características do alto modernismo – como a fragmentação das narrativas e o ecletismo cultural –, porém este seria um fenômeno no qual existe uma semi-autonomia da arte e da cultura, já no pós-modernismo, haveria uma total incorporação destas esferas no circuito da acumulação de capital, “a cultura se tornou totalmente integrada à produção de mercadorias em geral, anulando suas instâncias críticas e opostas” (HOMER, 1998, p. 107).

Uma das características gerais do pós-modernismo¹⁰ enumeradas por Jameson é a extinção dos limites entre o que se convencionou chamar de cultura de massa (ou mercantil) e a alta cultura (cuja última expressão foi o alto modernismo), concomitantemente ao aparecimento de textos preenchidos de formas, categorias e conteúdos da indústria cultural – como a publicidade, a paraliteratura e os filmes B. Este processo não se limita apenas à produção cultural, espalha-se também para as teorias do pós-moderno, como as de “sociedade pós-industrial”, “sociedade de consumo” e “sociedade de informação” (BAUDRILLARD, 2008; BELL, 1980; LEVY, 2000), adquirindo um viés ideológico que elimina as relações entre a contemporaneidade e o capitalismo clássico, ou seja, aquele da primazia da produção industrial e da luta de classes. Jameson, neste aspecto,

¹⁰É preciso lembrar que, para Jameson, o pós-modernismo não se caracteriza como um estilo estético propriamente dito, mas como uma dominante cultural, isto é, “uma concepção que dá margem à presença e à coexistência de uma série de características que, apesar de subordinadas umas às outras, são bem diferentes” (JAMESON, 1998, p. 29).

afirma dois pontos cruciais, apoiado em Mandel (1985): primeiro, o atual momento é de um capitalismo mais puro do que aqueles que o antecederam; segundo, qualquer posição sobre o pós-modernismo na cultura possui, necessariamente, um caráter político sobre a natureza do capitalismo contemporâneo(JAMESON,2007, 2006a).

Mandel caracteriza o capitalismo como uma sucessão de movimentos cíclicos, cada qual com um tipo predominante de tecnologia, como as máquinas a vapor do início da revolução industrial ou a generalização das máquinas de combustão interna e elétricas de fins do século XIX e início do século XX. O momento atual, do capitalismo tardio, seria aquele da eletrônica e da energia nuclear, que é marcado pela aceleração dos processos de acumulação e aumento dos períodos de recessão. Para Jameson, grosso modo, esta aceleração significa a colonização de novos espaços da psique humana – nas formas como os indivíduos experimentam a vida social - e as crises, um processo de atomização e fracionamento dos indivíduos como jamais visto. Na prática, isto significa o fim da semi-autonomia da arte e da cultura em relação ao sistema de produção de mercadorias assim como a degradação de toda produção crítica ou coletiva anterior (HOMER, 1998).

Na arte, o pós-modernismo não é simplesmente um período ou momento específico do modernismo, apesar deste – ou melhor, tomadas em conjunto as diversas manifestações do próprio modernismo – conter diversos traços daquele (o feio, o escandaloso, o sombrio), pois, principalmente a partir dos anos 1960, eles passaram a se relacionar como opositores, uma vez que o modernismo tornou-se institucionalizado academicamente, perdeu sua aura de confrontação à burguesia, e o pós-modernismo, como resultado de outra posição social, portanto, não conseguiu produzir os mesmos efeitos de ofensa e desafio à ordem estabelecida, de escândalo e choque.

Esta outra posição social que Jameson atribui ao pós-modernismo decorre da integração da produção estética à produção de mercadorias em geral, como apontamos. Há uma aceleração da necessidade do novo, de mercadorias que se apresentem como novidades, o que transforma a inovação estética e o experimentalismo em atributos da própria estrutura do sistema. A posição e a função do pós-moderno em relação ao

capitalismo tardio é o que o define como um fenômeno diverso do modernismo, ainda que haja a permanência de muitas características estéticas.

Desta maneira, nem toda a produção cultural contemporânea pode ser qualificada como pós-moderna, mas “o pós-moderno é, no entanto, o campo de forças em que vários tipos bem diferentes de impulso cultural (...) têm que encontrar seu caminho” (JAMESON, 1997, p. 31). Encará-lo na teoria como uma dominante cultural significa, primeiramente, demarcar uma posição em relação às visões do presente enquanto heterogeneidade, como uma rede de forças plural e incomensurável, na qual se perde a dimensão da totalidade (JAMESON, 1997, 2006). A publicação de *O Pós-Modernismo* foi uma tentativa de se pensar essa dominante cultural de forma sistemática, como definida por Anderson: “a abordagem do pós-modernismo por Jameson (...) desenvolve pela primeira vez uma teoria da ‘lógica cultural’ do capital que simultaneamente oferece um retrato das transformações dessa forma social como um todo (ANDERSON, 1999, p. 85).

Esta tarefa é realizada estabelecendo-se a diferença entre o passado moderno e a contemporaneidade pós-moderna, confrontando as formas como a cultura relacionou-se com as duas realidades histórico-sociais. Para realizá-la, é preciso se pensar os elementos constitutivos do pós-moderno: nova falta de profundidade (na teoria e na cultura), conseqüente enfraquecimento da historicidade (e a esquizofrenia), um novo tipo de matiz emocional básico, a relação de tudo isso com as novas tecnologias e as mutações pós-modernas na experiência vivenciada no espaço das construções (JAMESON, 1997).

Uma das características do pós-modernismo enfocada por Jameson é a da falta de profundidade, “um novo tipo de superficialidade no sentido mais literal” (JAMESON, 2007, p. 35), que abarca tanto a teoria como a cultura, materializando-se da obra de arte até a arquitetura dos novos edifícios. Há uma nova forma de percepção marcada pela mudança da experiência social. Sintomas de patologias culturais, para utilizar o termo do autor, como a ansiedade e a alienação (no sentido de um apartamento do mundo, do isolamento e até da loucura) – que marcaram o alto modernismo – foram substituídos pela esquizofrenia, o que será explicado adiante, ou seja, pela fragmentação do sujeito.

Este novo sujeito difere do sujeito autônomo burguês ou do sujeito psicanalítico de Freud, ele não é monádico (no sentido de sua organicidade interna não ser divisível), centrado em seu ego, mas foi dissolvido pela burocracia organizacional. A mônada representava uma separação entre sujeito e mundo, permitindo tanto a alienação e o isolamento – que para o autor são as condições para a criação de um estilo único e individual – quanto uma projeção ao exterior, por meio do movimento da expressão, representada pelos ideais coletivos – políticos e artísticos – do alto modernismo.

Esta concepção de sujeito psicanalítico, baseada em Freud, também implica uma forma de se perceber como o desenvolvimento mental de uma civilização se dá por meio de seus ideais e criações artísticas, ou seja, dos tipos de satisfação obtidos através deles, pois aquilo que é considerado elevado torna-se a base para os esforços seguintes, para a delimitação dos horizontes a serem atingidos, isto é, as primeiras realizações de uma cultura servirão de alicerce para a construção do que por ela será considerado superior, sublime ou transcendente, num processo de composição entre as qualidades internas a uma cultura e suas relações externas.

Freud diagnostica com um conteúdo narcísico estes ideais da cultura, uma vez que suas bases são as próprias realizações prévias e o orgulho delas advindo, fomentando tanto comportamentos de desdém pelo outro, pelo diferente, quanto como substrato para a valorização interna da própria cultura, uma vez que, mesmo quem não tem acesso a ela, pode se valer de seus méritos para o repúdio contra o exótico, para valorizar seu sentimento de pertencimento a uma coletividade e para a obtenção de uma satisfação psicológica através de uma maior conexão emocional com os demais participantes. Destarte, a arte se apresenta como meio substitutivo frente às renúncias feitas cotidianamente à sociedade, possibilitando a obtenção de satisfações pessoais - a identificação com os demais- e psicosociais, a reiteração narcísica dos ideais sociais.

Porém, no momento pós-moderno, Jameson diagnostica um tipo novo de experiência, pautado pela degenerescência dos afetos, cujo

Resultado é uma nova superficialidade do sujeito, não mais seguro dentro de parâmetros estáveis nos quais os registros de alto e baixo são inequívocos. Mas, em compensação, a vida psíquica torna-se debilitantemente acidentada e espasmódica, marcada por súbitas depressões e mudanças de humor que lembram a fragmentação esquizofrênica. Esse fluxo oscilante e hesitante impede tanto a catexia como a historicidade (ANDERSON, 1999, p. 68).

O pastiche então se torna uma prática universal, surgida deste quadro de ausência do sujeito e do estilo individuais. Para Jameson, existe uma diferença histórica entre a paródia, como prática do alto modernismo, e o pastiche: a primeira se caracteriza na afirmação dos estilos modernos e em sua desconstrução, enquanto norma, para uma posterior reconstrução ou reafirmação por meio da imitação de suas idiossincrasias. Já no pós-modernismo, a própria vida social se fragmenta ao ponto em que a norma deixa de existir, os estilos transformam-se em códigos, isto é, em discursos neutros e reificados – como os das mídias –, em jargões de áreas específicas da ciência ou do mundo do trabalho e na heterogeneidade de um sem número de maneirismos, e o pastiche se constitui como uma paródia neutra, acrítica, pois recupera uma linguagem estilística num momento em que os estilos dissolveram-se, em que não há mais uma norma linguística, mas uma pluralidade de códigos (JAMESON, 1997).

Como uma forma de consumo fortuito e contingente do passado, o pastiche é um simulacro (das cópias sem original) (BAUDRILLARD, 1991), e seu caráter contingente e aleatório é refratário a qualquer cristalização de um projeto utópico ou coletivo. Há, portanto, uma transformação no significado do tempo histórico, que nosso autor evidencia na relação entre a absorção aleatória dos estilos, o passado capturado como uma coleção de imagens dissociadas de seu contexto concreto (“como um simulacro fotográfico”), e, simultaneamente, a veiculação organizada e contínua desse passado descontextualizado com a aparência de um retrato da própria história, como os realizados pelos filmes de época. Ou seja, a história deixa o campo da representação e adentra a esfera estilística, na qual a imagem do passado é construída em estereótipos, como a moda ou os objetos

cotidianos de consumo (JAMESON, 1997, 2006b). Isto é “um sintoma do esmaecimento de nossa historicidade, da possibilidade vivenciada de experimentar a história ativamente”, no qual a estética reproduz, por meio de suas contradições internas, “a enormidade de uma situação em que parecemos cada vez mais incapazes de representações de nossa própria experiência corrente” (JAMESON, 1997, p. 48).

O passado que se pode representar esteticamente tornou-se algo retroalimentado, pertencente a uma cadeia de representações de ideias e estereótipos transformados, na linguagem do autor, em história *pop*, que se alimenta de seus próprios produtos reificados, os simulacros. A história, no âmbito da produção cultural, torna-se, então, fugidia, não é (re)construída na distância temporal e na qualidade do que um dia foi presente, mas dentro do espectro das imagens da anterioridade, no qual estas se descolam de seu passado material e se apresentam como o passado em si, afirmando os limites da representação histórica dentro de seus próprios limites formais.

Há outro aspecto do pós-modernismo relacionado a essa crise da historicidade, que diz respeito a uma substituição ou redução da importância da temporalidade na cultura contemporânea em favor de uma lógica espacial. Para Jameson, os sujeitos perderam gradativamente a capacidade de relacionar os diversos tempos vividos e estruturá-los enquanto experiências interconectadas, transformando a produção cultural em “um amontado de fragmentos” e em uma prática da heterogeneidade a esmo do fragmentário, do aleatório” (JAMESON, 1997, p.52), algo por ele explicado pela recuperação do conceito lacaniano de esquizofrenia no sentido da análise cultural e estética. “Lacan descreve a esquizofrenia como sendo a ruptura na cadeia dos significantes, isto é, as séries sintagmáticas encadeadas de significantes que constituem um enunciado ou significado” (JAMESON, 1997, p. 53):

O significado, nessa nova visão, é gerado no movimento do significante ao significado. O que geralmente chamamos de significado – o sentido ou o conteúdo conceitual de uma enunciação – é agora visto como um efeito-de-significado, como a miragem

objetiva da significação gerada e projetada pela relação interna dos significantes (JAMESON, 2007, p. 53).

A esquizofrenia seria então um espaço preenchido por significantes desordenados, sem relação entre si, no qual as identidades pessoais, dependentes de certa unificação temporal feita por meio da linguagem, passam por um mecanismo de distorção temporal, uma vez que não conseguem unificar passado, presente e futuro em uma linha que atravesse a própria vida cotidiana e a vida psíquica.

Se a temporalidade é rompida, o presente se torna o imperativo da experiência, condensa-se no indivíduo enquanto a própria materialidade do significante, amparando suas percepções e oprimindo-o, liberando-o da práxis com uma grande carga afetiva. No âmbito cultural, este significante, quando isolado, deixa de apresentar um estado enigmático do mundo ao desintegrar sua própria temporalidade e instaurar a descontinuidade como forma, balizando um tipo de experiência denominada pelo autor com o *slogan* “a diferença relaciona” (JAMESON, 1997, p. 57), isto é, “o que antes era uma obra de arte agora se transformou em um texto, cuja leitura procede por diferenciação, em vez de proceder por unificação” (JAMESON, 1997, p. 57). Se o próprio texto é fragmentário, a crítica, segundo Jameson, deve fazer o oposto, pois enfatizar a diferença e a heterogeneidade em si mesmas a torna inócua.

Percebemos que a leitura jamesoniana da realidade, o pós-modernismo como a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio, não diz respeito apenas à esfera da cultura e dos estilos estéticos, pois, para o autor, diferentemente das etapas do capitalismo de mercado (ou concorrencial) e do monopolista¹¹ (ou do imperialismo), o capitalismo contemporâneo (do capital multinacional) é “a mais pura forma de capital que jamais existiu, uma prodigiosa expansão do capital que atinge áreas até então fora do mercado”. Este é um sistema sobre o qual “sentimo-nos tentados a falar de algo novo e historicamente original: a penetração e colonização do Inconsciente e da Natureza” (JAMESON, 1997, p.61), representados pela substituição das formas tradicionais de agricultura do Terceiro

¹¹Definições de Mandel (1985)

Mundo pela Revolução Verde (utilização de sementes modificadas e insumos industriais e a mecanização do campo) e pela expansão da comunicação de massa, das mídias e da propaganda.

Para exemplificar este raciocínio, tomemos como exemplo a colonização do inconsciente referida pelo autor. Para ele, “a lógica do simulacro, com sua transformação de novas realidades em imagens de televisão, faz muito mais do que meramente replicar a lógica do capitalismo tardio: ela a reforça e intensifica” (JAMESON, 1997, p. 72). A repetição frenética de imagens e o passado tornado um texto estereotipado mitigam tentativas políticas de transformação coletiva, de se pensar o futuro através da história, deixando-o a cargo das fantasias de catástrofe, isto é, a práxis coletiva, seus valores e práticas, são eclipsados por uma forma cultural que limita sua eficácia. Entretanto, isto só se torna possível em uma sociedade na qual a cultura passou por uma mudança em sua função social, ela se modificou daquilo que Althusser chamava de semi-autonomia do domínio cultural (ALTHUSSER, 2007), “sua existência fantasmática, ainda que utópica, para o bem ou para o mal, acima do mundo prático existente” (JAMESON, 1997, p. 74). A forma desta modificação é o que Jameson tenta compreender por meio de seu conceito de pós-modernismo.

Segundo o autor, essa mudança no campo de forças da cultura não significa o desaparecimento de sua semi-autonomia, mas sua explosão, isto é, “uma prodigiosa expansão da cultura por todo o domínio do social, até o ponto em que tudo em nossa vida social (...) pode ser considerado como cultural, em um sentido original que não foi, até agora, teorizado” (JAMESON, 1997, p. 74). Não há mais um espaço entre a produção cultural e o capital, e essa inexistência também transforma as manifestações contraculturais e de resistência, privando-as de seu caráter contestatório ao absorvê-las e integrá-las à norma cultural, uma vez que não há espaço para distanciamentos. De acordo com Jameson, esse é o “momento de verdade” do pós-modernismo, sua forma desenvolvida em um espaço global, “o que foi denominado ‘sublime’ pós-moderno é apenas o momento em que esse conteúdo se tornou mais explícito, veio para mais perto da superfície da consciência como um novo tipo de espaço coerente” (JAMESON, 2007, p. 75).

A partir da tese de que este espaço, o espaço pós-moderno, é uma realidade histórica e sócio-econômica, Jameson deriva o seguinte argumento: as produções pós-modernas possuem certa autenticidade, mas elas são patentemente ideológicas (JAMESON, 1997, p. 75). Há aqui um movimento para se tentar compreender dialeticamente os polos positivo e negativo dessa realidade, ou, nas palavras do autor “eles podem ser lidos como novas formas peculiares de realismo (ou, ao menos, como mimeses da realidade)” - isto é, as formas como a produção cultural contemporânea relaciona-se esteticamente com este novo espaço social, representando aqui o polo dialético positivo – “ao mesmo tempo que podem ser igualmente analisados como uma série de tentativas de nos distrair e nos desviar dessa realidade, ou de disfarçar suas contradições e resolvê-las na aparência de várias mistificações formais” (JAMESON, 1997, p. 75) – o que podemos pensar como uma definição precária de ideologia, o polo dialético negativo.

Contudo, este não é um sistema fechado em si mesmo, e a escapatória reside numa saída política e estética, que, para o autor, deve, por um lado, retomar a dimensão didática e pedagógica da arte, mas não em um sentido moralizante, com um sentido cognitivo que ponha em evidência as transformações do capitalismo, principalmente as mudanças espaciais (sua organização e organicidade), cuja percepção na contemporaneidade requer um ponto de vista diferente daquele do alto modernismo. A esta nova forma cultural Jameson chama de uma estética de mapeamento cognitivo (JAMESON, 1997, p. 76), sob a qual existem dois marcos teóricos: o primeiro, que neste trabalho não é nossa prioridade, é o trabalho *The Image Of The City*, de Kevin Lynch, e o segundo, a definição de ideologia de Louis Althusser.

Sobre a obra de Lynch, diz Jameson:

(...) a cidade alienada é, acima de tudo, um espaço onde as pessoas são incapazes de mapear (em suas mentes) sua própria posição ou a totalidade urbana na qual se encontram (...). A desalienação na cidade tradicional envolve, então, a reconquista prática de um sentido de localização e de reconstrução de um conjunto articulado

que pode ser retido na memória e que o sujeito individual pode mapear e remapear, a cada momento das trajetórias variáveis e opcionais (JAMESON, 1997, p. 76).

Há aqui uma tentativa de aproximar um modelo urbanístico a uma teorização da questão da representação em sentido mais geral. Nosso autor aponta um descompasso em relação ao espaço e à percepção do espaço, o que para ele é traduzido de forma alegórica pela história da cartografia: itinerários centrados nas experiências dos sujeitos (as observações empíricas acerca da geografia); o uso de instrumentos de navegação que instaura uma relação com a totalidade (o céu, o mar aberto), que é abstrata com a paisagem e que exige um mapeamento cognitivo para se estruturar uma ideia de posicionamento relativo a experiências não vividas; e, por fim, a projeção de Mercator, que “envolve de imediato o que hoje chamaríamos de a natureza dos códigos de representação, a estrutura intrínseca de mapeamento, de toda a nova questão fundamental das linguagens de representação” (JAMESON, 1997, p. 78), ou seja, como representar algo esférico em um plano.

Ao relacionar essa concepção de Lynch a um âmbito mais propriamente social e totalizante, o da ideologia de Althusser, Jameson afirma duas posições:

A primeira é que o conceito althusseriano nos possibilita repensar essas questões especializadas da geografia e da cartografia em termos de espaço social – em termos, por exemplo, dos modos pelos quais nós todos, necessariamente, também fazemos o mapa cognitivo de nossa relação social individual com as realidades de classes locais, nacionais e internacionais (JAMESON, 1997, p. 78).

Levando-se em consideração a especificidade do momento pós-moderno, as formas intrincadas pelas quais o espaço, a política, a economia e a cultura se relacionam interna e externamente, pois este mapeamento envolve tanto a construção da teoria como as práticas sociais, ou seja, a compreensão abstrata da realidade e a práxis política e cultural, que, para

o autor, devem evitar diagnósticos como o da sociedade pós-industrial (BELL, 1980) e do desaparecimento das classes e de um novo modo de produção.

A segunda posição é a de que a teoria lacaniana enriquece metodologicamente o debate com Althusser, principalmente em sua distinção entre ciência e ideologia:

O existencial – o posicionamento do sujeito individual, a experiência da vida cotidiana, o “ponto de vista” monádico a respeito do mundo onde estamos, como sujeitos biológicos restritos – é, na fórmula althusseriana, implicitamente oposto ao domínio do conhecimento abstrato, um domínio que, como nos recorda Lacan, nunca está posto, ou é realizado, em nenhum sujeito concreto, mas sim naquele vazio estrutural chamado “sujet supposé savoir” (o sujeito suposto do saber), um lugar-de-sujeito do saber. (JAMESON, 1997, p.78).

Contudo, não existe uma impossibilidade de se apreender e conhecer o mundo e uma totalidade, e, para o autor, o marxismo seria a prova e a melhor maneira de fazê-lo (JAMESON, 1996) (inclusive enquanto ciência), mas existe uma tensão entre o que é cognoscível e o que é representável, pois a totalidade pode ser concebível e compreensível de maneira abstrata na teoria, mas ela é incapaz de ser representada enquanto tal. A posição althusseriana, na qual há uma lacuna, uma abertura, entre as esferas da experiência existencial e a do conhecimento científico (JAMESON, 2002), seria privilegiada para tal tarefa, sendo a ideologia, nesses termos, um tipo de articulação destes mundos.

2.2 Ideologia e representação em Althusser

Para uma breve reconstrução da ideologia em Althusser¹² (ALTHUSSER, 2007), faz-se necessária a recuperação do conceito nas duas esferas tratadas pelo autor: a da reprodução das condições materiais de existência em uma formação social (capitalista) e a análise ideológica propriamente dita, por meio do conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs).

Tomando como ponto de partida a afirmação de que “a condição suprema da produção (...) é a reprodução das condições de produção” (ALTHUSSER, 2007, p. 105), devemos tentar analisar algumas das condições e determinantes da produção e relacioná-las com sua reprodução e, posteriormente, o fazer em relação à ideologia produzida em sua prática. Ou seja, precisamos, primeiramente, retomar parte do processo de produção, como descrito por Althusser, em relação às forças produtivas existentes e suas respectivas relações de produção e refletir sobre suas formas de reprodução.

A reprodução é condição *sine qua non* da produção, há, no modo de produção capitalista, a necessidade constante de reprodução dos meios de produção. Pensando no sentido da produção de mercadorias: 1) as empresas constituem-se individualmente, são privadas, quer dizer, são formalmente independentes umas das outras e relacionam-se umas com as outras no mercado. 2) Cada uma dessas células de produção, por ser privada, atende a interesses particulares, significando que escolhem o que e quanto produzir, sem a administração da sociedade. 3) Como o confronto entre as diferentes mercadorias se dá no mercado, são as condições deste que determinam as circunstâncias da troca (oferta, demanda, preços e demais flutuações), significando que a atividade de cada produtor estará materialmente ligada ao trabalho dos demais membros da sociedade. Cada um destes produtores precisa reproduzir sua produção, precisa gerar as condições de sua reprodução,

¹² E aqui iremos abordar o conceito a partir da obra *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, a matriz utilizada por Jameson.

no entanto, é apenas na totalidade das relações entre os diversos produtores que se pode pensar a reprodução social da produção.

Agora sob a perspectiva da reprodução das forças produtivas, da força de trabalho, devemos levar em consideração que “a reprodução da força de trabalho ocorre essencialmente fora da empresa (...) ela é assegurada se fornecendo à força de trabalho os meios materiais para sua reprodução: através dos salários” (ALTHUSSER, 2007, p. 107). Estes são a condição da reprodução da força de trabalho, eles precisam garantir a reprodução das condições materiais de vida do assalariado, e são relativos a uma determinada posição histórica da luta de classes, isto é, não se referem apenas a um mínimo que garanta a reprodução biológica do trabalhador, mas também inclui um determinado rol de possibilidades de acesso a mercadorias, a certas condições de moradia, etc.

Ademais, esta força de trabalho também requer qualificação, existe a necessidade de se reproduzir as técnicas empregadas na produção, cuja principal fonte é o sistema educacional. Para Althusser, nesta instância há um complexo de instrução que vai muito além da técnica para o trabalho (isto é, um aparato de técnicas profundamente orientadas no sentido da dominação de classe na esfera produtiva), como as normas sobre comportamento, regras de moral e consciência cívica e profissional, nas quais há um profundo enraizamento da divisão social do trabalho: “é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que se assegura a reprodução da qualificação da força de trabalho” (ALTHUSSER, 2007, p. 109).

Com efeito, para entendermos o conceito de ideologia althusseriano precisamos entender sua distinção entre infra-estrutura e superestrutura, a qual possibilita “inscrever no aparelho teórico de seus conceitos essenciais o que chamamos de *índice de eficácia respectiva* desses conceitos” (ALTHUSSER, 2007, p. 109), isto é, nesta metáfora tópica há diferentes níveis de eficácia em relação àquilo definido como a base de uma formação social, a estrutura econômica, e os níveis subsequentes: o Estado, a religião, a cultura. Não existe uma determinação em última instância, há uma autonomia relativa das superestruturas (inclusive determinações internas) e um movimento de mútua determinação

entre elas e a infra-estrutura. Porém, a forma da base (sua configuração característica) é o que determina os índices subsequentes de sua eficácia, e, para Althusser, é apenas do ponto de vista da reprodução que se torna possível determinar a construção de um modelo de superestrutura nestes termos.

Neste ponto de vista descritivo da sociedade, na metáfora do edifício, o Estado adquire, na teoria althusseriana, um viés fundamental. O autor descreve a função do Aparelho de Estado¹³ enquanto um corpo especializado de burocracia, com o controle das forças armadas, como o executor das leis e como instrumento de repressão em um contexto de luta de classes no qual a instituição estatal é conduzida de acordo com os interesses da burguesia contra o proletariado. Neste caso, a burguesia possui o poder estatal, a possibilidade de dispor do Aparelho de Estado para a consecução de seus interesses. Contudo, ao lado deste Aparelho de Estado repressor, também existe um Aparelho Ideológico de Estado (AIE), apresentado na forma de instituições especializadas, como a religião, a escola, a família, etc.

Uma primeira distinção a ser feita entre o Aparelho de Estado e os AIEs diz respeito ao caráter público do primeiro e a presença do domínio público e do privado no segundo, ou seja, o que garante a unificação dos interesses burgueses numa ampla gama de instituições privadas? Se para Althusser o Aparelho de Estado é burguês pelo controle desta classe sobre o poder estatal, a unidade ideológica dos AIEs se caracteriza por seu funcionamento, não em sua materialização no Direito. Com efeito, esta unidade ideológica também está presente no Aparelho de Estado, mas sua função é predominantemente exercida por meio da violência, da mesma forma que esta também está presente nos AIEs (mesmo que seja através de uma repressão simbólica), mas não são o que os qualificam enquanto tal. Sem correr o risco da tautologia, Althusser afirma que o que unifica os aparelhos ideológicos é a própria ideologia, pois, para ele, esta é única nesta função, é a ideologia dominante, da classe dominante, que abarca uma multiplicidade de instituições e

¹³A título de exemplo, Althusser elenca as seguintes partes de um Aparelho de Estado: “o governo, os ministérios, a polícia, os tribunais, os presídios, etc” (ALTHUSSER, 2007, p. 114)

possui o controle do Aparelho Repressivo de Estado, sendo a hegemonia garantida pelos AIEs a condição para a manutenção deste controle (ALTHUSSER, 2007).

Portanto, há um caminho de duas mãos na relação entre o domínio do Aparelho de Estado e os AIEs, uma interdependência na qual violência e ideologia se combinam para garantir um estado de coisas no qual a primeira garante condições para a atuação da segunda e vice-versa. Entretanto, no pensamento althusseriano, os AIEs seriam um campo de batalha privilegiado para a luta de classes, no qual o proletariado pode encontrar mecanismos e expressão para formar sua resistência ao modelo burguês de dominação, uma vez que eles não se constituem enquanto uma estrutura diretamente controlada por uma classe (como uma unidade de comando) e assim haveria um espaço de manobra para a contestação política pautada nas próprias contradições da ideologia.

Destarte, haveria uma complexa relação entre a reprodução das condições de produção, os Aparelhos de Estado e os AIEs, na qual a primeira não seria apenas fonte da ideologia, mas, em grande parte, dependeria dos AIEs para se perpetuar, tendo, concomitantemente, a salvaguarda de um aparelho repressor. A ideologia dominante seria uma espécie de condição garantidora da “harmonia” entre o Aparelho de Estados e os AIEs e entre as diversas instituições que compõem os AIEs.

O projeto de Althusser é o de construir uma teoria geral das ideologias, embora ele entenda os riscos de mistificação deste, ou, como ele mesmo alerta, de seu projeto de uma teoria materialista da ideologia resultar em metafísica (ALTHUSSER, 2007, p. 124), pois: primeiramente, em seu diagnóstico, o capitalismo é uma formação social que engloba diversos modos de produção combinados, diversas classes e frações de classe; e também, o modo como uma ideologia se constitui no processo histórico não é determinado exclusivamente no próprio âmbito ideológico. Ou seja, para ser geral, sua teoria necessita abstrair diversos aspectos da luta de classes e de sua própria formação histórica, o que ele tenta resolver com a tese de que “a ideologia não tem história” (ALTHUSSER, 2007, p. 124). Quer dizer, as ideologias em particular, representadas principalmente pelo que o autor entende como superestruturas (a política, a religião, o direito, etc.), possuem histórias

próprias, são resultado do desenvolvimento de certa formação social e, consequentemente, do âmbito da luta de classes deste. Todavia, a ideologia em geral transcende estas questões, pois ela seria uma espécie de estrutura do próprio humano enquanto ser vivente em sociedade, ou seja, ela é “dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornam uma realidade a-histórica, isto é, uma realidade *oni-histórica* – no sentido de essa estrutura e funcionamento serem imutáveis, acharem-se presentes de uma mesma forma em tudo o que chamamos história” (ALTHUSSER, 2007, p. 125), devendo-se entender história como a história da luta de classes. Para Althusser, isto significa que a ideologia não é transcendental, mas trans-histórica, ou seja, estaria presente em toda a história das sociedades de classe.

Até agora definimos três passos centrais – a reprodução social; a relação entre super e infraestrutura e o índice de efetividade entre elas; e os próprios AIEs – da teoria althusseriana da ideologia. Porém, ainda não chegamos ao cerne de sua, ou seja, sua própria definição, que será o principal subsídio teórico ao mesmo tempo em que é a principal fonte da crítica de Jameson a Althusser.

Althusser propõe duas teses para o conceito, sendo a primeira: “a ideologia é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 2007, p. 126), sendo o conceito de representação, neste sentido, entendido como uma concepção imaginária de mundo. Aqui precisamos abrir um parêntese, pois, no decorrer do texto althusseriano, há uma dubiedade entre esta representação ser “em grande medida imaginária” (ALTHUSSER, 2007, p. 126) e ela constituir uma ilusão. Poderíamos pensar no termo ilusão como a confusão entre a aparência e a realidade na qual o primeiro termo significaria um momento de falsidade, de total distanciamento do segundo, a realidade. No entanto, o autor também cria a fórmula “ideologia = *ilusão/alusão*” (ALTHUSSER, 2007, p. 126) para significar o modo como a ideologia se refere à realidade. Optaremos aqui, por razões metodológicas, pelo uso do termo *alusão* para evitar esta ambiguidade, pois, se a tarefa da análise ideológica, como colocada em *Ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado*, é desmistificar o caráter de classe da ideologia em sentido materialista, o termo *alusão* pode permitir uma melhor compreensão

de que existe um substrato material, ou da realidade, nas formas ideológicas, mesmo que estas só se refiram, ou correspondam em parte, ao real, considerando que “desde que interpretemos a transposição (e a inversão) imaginária da ideologia, chegamos à conclusão de que, na ideologia, ‘os homens representam para si mesmos suas condições reais de existência sob a forma imaginária’” (ALTHUSSER, 2007, p. 126).

Para Althusser, os homens não se representam a si mesmos de forma alienada da realidade porque a própria realidade é alienante, como em *A Ideologia Alemã*, de Marx. Pois, por se tratar de uma representação, presente no imaginário, o que está em jogo não é um vínculo direto entre o real e a compreensão de mundo, mas entre uma concepção de mundo e uma relação com as condições de produção, estas sendo a representação acima mencionada, isto é, a maneira como um sujeito apreende sua relação com as condições materiais de existência, daí o caráter imaginário da ideologia, seu caráter deformatório de alusão à realidade.

Assim, chegamos à segunda tese, a de que “a ideologia tem uma existência material” (ALTHUSSER, 2007, p. 128). Aqui voltamos a importância do termo alusão para nos referirmos ao modo como a ideologia cria uma relação imaginária com as relações de produção, seu substrato material¹⁴, para compreendermos que, ao mesmo tempo em que a ideologia alude a uma relação material, ela também se torna material em sua existência por meio do aparelho, de sua prática em um AIE.

Mas qual a relação da materialidade do AIE com a ação dos sujeitos pertencentes a ele ou que estão dentro de seu campo de forças?

(...) diremos que, no que tange a um único sujeito (tal ou qual indivíduo), a existência das ideias que formam sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu

¹⁴ A título de observação, a noção de que as ideias são fruto de uma prática material é, no texto analisado, um pressuposto para Althusser (ALTHUSSER, 2007).

turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito (ALTHUSSER, 2007, p. 130).

Desta maneira, podemos fazer algumas observações sobre este sujeito ou indivíduo: utilizamos a expressão campo de forças para tentar reproduzir o raciocínio althusseriano de que um indivíduo pode reproduzir em suas práticas a ideologia de um AIE mesmo que ele não esteja formalmente dentro dele; o conceito de prática refere-se ao exercício das normas e rituais em atos que, com efeito, tornam-se práticas materiais dentro da existência material do aparelho, pois elas passam a existir enquanto ação; e o sujeito, apesar de ser conduzido a estas práticas pela existência material dos AIEs, por seus rituais e normas, age com consciência de sua crença.

Esta última proposição apenas faz sentido para Althusser se considerarmos que “não existe ideologia exceto pelo sujeito e para os sujeitos [concretos] (...), pela categoria de sujeito e seu funcionamento” (ALTHUSSER, 2007, pp.131), independentemente desta ser uma categoria surgida com a burguesia enquanto classe, pois ela opera enquanto construção de indivíduos concretos.

Esta questão será um dos principais pontos de apoio de Jameson na teoria da ideologia althusseriana, para o qual este modelo de ideologia althusseriano é uma forma engenhosa e dramática de se repensar o conceito marxista de ideologia, e, apesar de ser um “ensaio programático e especulativo”, construído de forma polêmica, ele também “tem o mérito de revelar profundamente os problemas envolvidos em qualquer teoria marxista da ideologia”(JAMESON, 2009, p. 336). O diagnóstico althusseriano traz à luz um conceito abrangente, envolvendo agentes públicos e privados, mecanismos pedagógicos e de formação, estabelecendo uma ligação entre a ideologia e as classes sociais de maneira não mediada.

Para nosso autor, este último aspecto é de grande importância para se entender a relação de Althusser com a crítica ideológica que o precedeu, pois a linguagem da mediação, quando tomada, por exemplo, no sentido de uma instituição que estabelece a ligação entre dois processos, isto é, o terceiro termo de uma estrutura tripartite que exerce a

função intermediária entre as duas primeiras, entre dois aspectos da realidade (RITZER, 2007, p.2923), corre o risco, para Jameson, de resolver problemas (como as relações entre Estado e classes sociais) de maneira apressada, obscurecendo a especificidade histórica e a profundidade da instituição mediada (JAMESON, 2009), podendo desconsiderar a dinâmica interna destas, o que seria um dos aspectos da explicação para o surgimento de um modelo institucional como o althusseriano.

A opção pela incorporação deste modelo na crítica ideológica não deve ser vista como uma simplificação de suas determinações à questão estatal, mas como uma tentativa de torná-las mais complexa, de unir as análises do que Althusser chama de infraestrutura (enquanto totalidade das relações de produção, não apenas seu aspecto econômico) e sua relação com a produção cultural. Para Jameson, Althusser tenta preencher uma lacuna conceitual entre as discussões sobre as instituições sociais (ideologia em geral, trans-históricas) e as possíveis leituras de textos e realidades específicos (ideologias específicas, históricas) que torna a própria lacuna em algo absoluto. Falta ao pensador francês unir, na análise ideológica, uma concepção de ideologia em geral com uma estética, por exemplo (JAMESON, 2009).

Mas na crítica jamesoniana, a tese da ideologia como representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência ocupará um lugar privilegiado, principalmente por nosso autor considera-la como extraordinária e original (JAMESON, 2009), principalmente pela maneira como ela transforma a teoria lacaniana em uma ferramenta de análise sociológica, ou seja, em algo originário de e cuja aplicação estão presentes em Jacques Lacan. Todavia, distanciam-se da análise clínica e se tornam um meio de busca especulativa das formas de apreensão das relações sociais pelos sujeitos.

Como podemos notar na descrição do conceito althusseriano de ideologia feita acima, o real e o imaginário, duas das três ordens psíquicas definidas por Lacan, aparecem com frequência, mas há a supressão da dimensão simbólica. Esta é essencial para Jameson em sua proposição de ideologia como um conceito operacional fundamental para se compreender a estética e a interpretação, principalmente na esfera linguística (ou textual,

como diria nosso autor), pois o imaginário, como relação dual entre o eu e o outro, como a instância da representação e da imagem, não é suficiente para explicar a formação da consciência e da imagem do eu.

Entretanto, antes de compormos a ideologia em Jameson a partir destes termos, faz-se necessário recuperarmos parte da influência de Adorno em seu pensamento.

2.3 Adorno: identidade e ideologia

Para Jameson, não há como se separar a ideologia da realidade, e, para ele, a ideologia do mercado é um exemplo emblemático (JAMESON, 1995), pois perpassa diversos âmbitos da vida social, da cultura à economia. Fruto do funcionamento mesmo do mercado, de sua organicidade interna e suas contradições, ela pode ser definida como “sua [do mercado] imagem final objetivamente necessária; de algum modo, as duas dimensões têm que ser registradas juntas, em sua identidade assim como em sua diferença” (JAMESON, 1997, p.268), ou seja, mesmo sendo originária do processo social e econômico do mercado, a ideologia e a organização econômica material não possuem uma identidade total, existem determinadas diferenças, produzidas historicamente, e há uma autonomia relativa entre elas. Isto significa que esta espécie de espelho ideológico não é um mero efeito accidental da prática, tampouco pode descolar-se totalmente de sua materialidade. Sempre há, concomitantemente, momentos de verdade e de falsidade, de objetividade e de ilusão. Para entendermos este diagnóstico, precisamos recompor o uso que nosso autor faz da teoria adorniana, principalmente na relação entre alta cultura e cultura de massa, com a retomada de aspectos da teoria do valor marxiana.

Em *O Marxismo Tardio*, Jameson trata de temas referentes às três principais leituras de Adorno que o influenciaram, *Dialética do Esclarecimento*, *Teoria Estética* e *Dialética*

Negativa (dentre fragmentos de outras obras, como *Minima Moralia*), pensando as principais categorias e conceitos utilizados pelo pensador alemão que para ele ainda são de importância crucial para a compreensão da contemporaneidade. O argumento de Jameson é muito complexo e longo para ser abordado enquanto a totalidade de sua leitura de Adorno neste trabalho, no entanto, a tentativa será a de esboçar alguns conceitos e categorias pertinentes à crítica da ideologia.

Para Jameson, é de vital importância a retomada de Adorno como um filósofo marxista (JAMESON, 1996), à revelia dos rótulos de pós-modernista e pós-marxista (qualificações discutidas pelo autor e importantes enquanto debate teórico, mas que, neste trabalho, não são cruciais), pois, para ele, é apenas esse marxismo que pode explicar o espaço social pós-moderno, através das concepções de dialética negativa, de identidade e de capitalismo tardio, de forma que, em seu diagnóstico das sociedades contemporâneas, estes conceitos, a partir da ideia de totalidade (principalmente nas noções de “sistema total” e “mundo administrado” de Adorno), ganham novas formas¹⁵. Na leitura jamesoniana, o pensamento adorniano não foi o pensamento das décadas de 1930 a 1970 (período em que o pensador estava vivo),

porém há alguma chance de que ele possa se revelar ter sido o analista de nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver, e no qual o capitalismo tardio esteve a ponto de eliminar os últimos resquícios da natureza e do Inconsciente, da subversão e da estética, da práxis individual e coletiva e, com um impulso final, a ponto de eliminar qualquer vestígio de memória do que não mais existia na paisagem daí em diante pós-moderna. Parece-me possível, hoje, que o marxismo de Adorno, que não foi de grande ajuda nos períodos anteriores, pode revelar-se exatamente como o que precisamos em nossos dias(JAMESON, 1996, p. 18).

¹⁵Segundo Sílvio César Camargo, “diferente da dialética em Hegel e Marx, a dialética em sentido adorniano não apenas recorre a uma primazia do objeto na formulação de seu método, mas as categorias de totalidade e não identidade assumem, como para Jameson, uma ênfase quanto à não identidade entre conceito e realidade”. (CAMARGO, 2006, p. 118)

Marxista significa, aqui, um posicionamento dentro de uma esfera de conhecimento, de uma corrente teórica dotada de características que a diferem das demais (incluindo um tipo de prática política e uma ética), e que possui, assim como seu objeto, vertentes que se diferenciam de acordo com a história, com o contexto político e de classe e com o quadro cultural. Assim, Jameson não pretende transformar a obra de Adorno em um programa “do marxismo” (o que passa pelo reconhecimento das condições de produção do autor, de seus interesses e do debate teórico em seu tempo), mas afirmá-lo como um teórico marxista *sui generis*, que põs suas preocupações não nas classes sociais, mas na totalidade do modo de produção, isto é, Adorno busca afirmar “o capitalismo tardio como uma totalidade dentro das próprias formas de nossos conceitos ou das próprias obras de arte” (JAMESON, 1996, p. 23). Esta seria, então, a principal diferença da teoria adorniana das demais, sua sofisticação é tomar como seu material próprio o econômico e o estético, o singular e o universal em relação à totalidade.

A partir deste primeiro momento, da afirmação da importância do marxismo de Adorno, é que podemos definir nossos dois pontos de análise: como Jameson retoma as questões da identidade e da reificação na obra de Adorno.

A questão da identidade possui um caráter crucial para Adorno. Segundo Jameson, “é com a identidade como tal que tanto a Dialética do Esclarecimento quanto a Dialética Negativa se iniciam: pois a palavra pode subsumir o ‘conceito’ e o ‘sistema’” (JAMESON, 1996, p. 31), ou seja, ela é capaz de abarcar tanto as formas de padronização do mundo social pelo modo de produção e pela ciência quanto pode, de maneira formal, servir como mediação na análise das realidades vividas.

Podemos resumir da seguinte maneira a forma como Adorno relaciona identidade e ideologia: a ideologia se reproduz nas formas dominantes da vida cultural como uma ilusão de harmonia, ou seja, como uma ocultação das contradições, a partir da abstração dos valores de uso (abstração qualitativa) operada pelo valor de troca (cujo termo quantitativo é o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria) durante o processo de produção e circulação de mercadorias. Esta abstração redutora do

qualitativo (o valor de uso, o singular) ao quantitativo é a base para se entender a ideologia, cujo oposto não é o concreto em si ou a verdade, mas a diferença, a alteridade. Segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1985, p.113), “a unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular”. Assim, o quantitativo (o universal, o equivalente a todas as mercadorias) reorganiza todas as atividades em termos de eficiência, como meios (instrumentais). A própria arte é reificada (na cultura de massa), reduzida a um meio para seu próprio consumo, pois sua finalidade torna-se indiferenciada daquela da produção de mercadorias, uma vez que só há valor qualitativo na medida em que possa ser usada.

A arte do capitalismo tardio é aquela que possui a estrutura mercantil em sua forma e conteúdo, e a indústria cultural, como o principal meio veiculador da ideologia, levou a arte à esfera do consumo, ao reproduzir incessantemente e de forma generalizada a cultura produzida industrialmente, num contexto em que a técnica transformou-se em poder, “a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema.” (Horkheimer; Adorno, 1985, p.114), isto é, esta nova estética é meramente utilitária, um meio para o próprio consumo, e se produz e reproduz em novos conteúdos fugazes, que ocultam uma forma padronizada (padronização técnica que produz conteúdos estereotipados), que invade o mundo social como entretenimento “inocente” e reproduz o mundo do trabalho fora do ambiente de trabalho. Em contrapartida à verdadeira arte, que resistiu em partes da alta cultura modernista, que é crítica, subversiva e autônoma (segundo o argumento dos autores). A saída para este ciclo ideológico da indústria cultural se dá por esta arte, no entanto, ela, apesar de se mostrar universal, é de acesso quase exclusivo de uma elite, cujo sistema da cultura de massa reforça o poder.

O pensamento adorniano é baseado nestes polos opostos, um negativo, o da arte da indústria cultural, reprodutora de uma ideologia que homogeneíza as relações sociais ao igualar fenômenos diferentes, a produzir artificialmente identidades (o que significa a retirada de toda contradição) e expulsar de sua totalidade qualquer elemento extrínseco ao

universo do valor de troca, e um polo positivo, o da alta cultura, que se faz pelo não-idêntico. Portanto, nestes termos, não se trata de identificar um conteúdo específico na ideologia, mas sim uma forma de se operar abstrações, de separar do mundo as contradições e afirmar uma realidade organizada pelo princípio da equivalência dos valores de uso no valor de troca.

Outra maneira pela qual Adorno trata a identidade é pelo viés psicanalítico, pela repetição do mesmo, da uniformidade que se apresenta à vida cotidiana, pelo tédio psicológico, um dos atributos da neurose, uma apropriação da teoria freudiana que significa o fechamento do eu em si mesmo, produzindo o temor ao novo e ao imprevisto, isto é, o eu se fechando em suas próprias contingências internas, nas quais o sentimento advindo da repetição torna tudo conhecido, uma forma de identidade do geral com o particular. Aquilo que poderia ser visto como uma corrente de mudanças no espaço social – a técnica, a ciência, a cultura – é, em sua percepção da totalidade, uma forma de reificação que gera a expugnação da alteridade, refletindo no eu a padronização típica do capitalismo tardio.

Para Jameson, a saída desta situação, a partir da teoria adorniana, se dá pelo confronto do pensamento consigo mesmo através de uma prática.

se o conceito é apreendido como ‘o mesmo’, como o que torna as coisas iguais, assim como o que inscreve uma mesmidade – retorno de entidades reconhecíveis – na psique, então a luta do pensamento (...) tem de minar essa lógica da recorrência e da mesmidade a fim de abrir caminho para tudo o que a mesmidade exclui (JAMESON, 1996,P. 34).

Isto é, o não-idêntico como experiência de tentar alcançar a alteridade, o pensamento escapando de sua regularidade lógica e pensando contra si mesmo, como conceito que, mesmo sendo herdado da filosofia “tradicional” (que dá subsídio ao senso comum), gera o novo a partir da não repetição. Pois, para Adorno, o conceito na filosofia ocidental subsume uma pluralidade de objetos – enquanto forma de identidade – sob o mesmo termo, ignorando a existência concreta, no qual o que é universal é abstraído de um

fluxo de coisas, colocando-se como a própria coisa (aparecendo como algo intrínseco ou parte dela mesma). Portanto, o conceito, em sentido tradicional, seria uma ilusão de identidade entre o conceituado e a coisa mesma, envoltos em uma dinâmica epistemológica, definido por Adorno como a forma forte da ideologia, justificando o estado de coisas, pois ele apareceria como “coisas do mundo real”, ou seja, enquanto reificação.

Esta reificação é um efeito do modo de produção de mercadorias, que não possui um momento de verdade no sentido de um limite estrutural em uma classe, mas um sentido próximo ao de fetichismo da mercadoria, como a transformação das relações sociais em relações entre coisas, nas quais os valores de uso transformam-se em equivalentes abstratos e “projetam agora a miragem de um novo tipo de libidinalidade materialmente investida, na mercadoria: nesse sentido, reificação é virtualmente o outro extremo da matéria, que ela parece transformar em objetos estranhamente espiritualizados” (JAMESON, 1995, PP. 234). Assim, a reificação passa do social ao estético.

No entanto, Adorno também enxerga uma positividade na reificação, necessária à obra de arte, pois ela é uma tentativa de encontrar a “linguagem das coisas”, “as obras de arte são negativas *a priori*, em virtude da lei que as condena à objetificação: elas matam o que objetificam, arrancando-o da imediação em que vive” (ADORNO *apud* JAMESON, 1995, P. 235). Há uma dialética entre a positividade e a negatividade da reificação, mas, no capitalismo tardio, o aspecto negativo é fatal, pois a mercantilização apresenta a obra como negação da vida, como submissão à coisificação.

Destarte, Jameson apropria-se das categorias do marxismo de Adorno para tentar refletir a contemporaneidade, recuperando a crítica adorniana ao modo de produção e à dominação para tentar compor o quadro do capitalismo tardio, com ênfase não na racionalidade, como o modelo habermasiano, ou no esclarecimento, mas na busca da compreensão de fenômenos como o da reificação e da cultura de massa.

2.4 – Jameson: modernismo e cultura de massa

Para Jameson, o aparato crítico da Escola de Frankfurt¹⁶ permite uma análise da cultura mais refinada do que as simples oposições entre cultura de massas e alta cultura que apenas levam em consideração os aspectos externos (público, massa, alcance) sem refletir sobre seu próprio estatuto. Assim sendo, a teoria crítica seria capaz de fornecer uma metodologia que possibilitaria o entendimento dessas oposições, por meio da aplicação da teoria marxista da reificação complementada pela análise weberiana da racionalização.

A reificação deve ser compreendida no processo pelo qual o trabalho humano (sob o capitalismo) é instrumentalmente reorganizado, fracionado e reconstituído a partir de modelos racionais de eficiência, nos quais há intrinsecamente uma separação entre meios e fins. Para Adorno e Horkheimer, por exemplo, esta separação é crucial, pois nesta divisão o fim torna-se isolado, uma vez que o valor de uso torna-se cada vez menos importante, e os meios passam a dominar a relação, podendo-se assim falar de instrumentalização, uma vez que a organização racional dos meios torna-se um processo em si mesmo. Pois é apenas no modo de produção capitalista que a mercadoria existe como tal: produção de objetos voltada exclusivamente para a troca, sendo esse o princípio organizador de todo o processo produtivo, ou seja, diferentemente de outros modos de produção, no qual diferentes trabalhos possuíam um valor em si, é apenas com a mercantilização universal da força de trabalho que o capitalismo se constitui enquanto tal, significando que os valores qualitativos de cada trabalho são abstraídos sob o signo do valor de troca, sua forma quantitativa, permitindo sua reorganização em meios pautados pela eficiência (a instrumentalidade).

O conceito de mercadoria, segundo Jameson, produz um rompimento estrutural e histórico na definição de experiência estética da filosofia estética tradicional, para a qual a arte seria “um fim em si mesmo”: “O conceito de mercadoria abrevia o caminho para o

¹⁶Fredric Jameson opta por chamar o conjunto dos teóricos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt de Escola de Frankfurt. Adotarei o termo aqui e utilizarei teoria crítica como sinônimo.

fenômeno da reificação(...) de um ângulo diferente, o do consumo”, pois se tudo pode ser mercantilizado, inclusive a força de trabalho, “(...) os fins permanecem não menos indiferenciados do que no esquema da produção – são todos rigorosamente quantificados e tornaram-se abstratamente comparáveis por meio da moeda, de seu preço ou salário respectivos” (JAMESON, 1995, p. 11). Para ele, a mercantilização de praticamente todas as esferas da vida assumiu, na sociedade de consumo, a forma de estetização desta relação mercantil. Sendo o conceito de indústria cultural, de Adorno e Horkheimer, o que permite entender as formas pelas quais tanto a forma como o conteúdo da obra de arte adquiriram uma estrutura mercantil. Ou seja, na lógica dos meios e dos fins, isso significa a extinção da arte enquanto uma finalidade sem um fim e sua consolidação dentro da esfera da instrumentalização.

Estes aspectos críticos e negativos da teoria crítica – esboçados aqui enquanto mercantilização, instrumentalização e reificação da obra de arte – são cruciais para a obra de Jameson, contudo, em sua análise da cultura contemporânea, a esfera positiva de valores dos frankfurtianos é questionada, principalmente em relação a Adorno, que vê a alta cultura modernista como esfera de crítica, subversão e emancipação. De acordo com Jameson, o próprio diagnóstico adorniano da historicidade da obra de arte, “do irreversível processo de envelhecimento das maiores formas modernistas” (JAMESON, 1995) diagnosticado na *Filosofia da Nova Música*, revela que mesmo o melhor da arte moderna “não pode servir como um ponto fixo ou um padrão eterno para aferir o estado ‘degradado’ da cultura de massa” (JAMESON, 1995). Ademais, uma parte da produção artística contemporânea é vista por este autor como resultado de uma interpenetração do que um dia fora chamado de alta cultura e cultura de massa.

A partir deste raciocínio, faz-se necessária uma reavaliação da antítese entre alta cultura e cultura de massa, rompendo com as divisões entre popular e autônoma, degradada e subversiva ou conservadora e emancipatória, substituindo o juízo estético por uma forma dialética e histórica de análise, uma vez que ambas são fenômenos relacionados e dialeticamente dependentes enquanto produção estética sob o capitalismo. A relação entre elas se dá em um mesmo contexto social e estético, pois ambas estão sujeitas aos mesmos

processos sociais (a reificação pela abstração dos valores de uso), mas cada uma representa contradições objetivas no interior da sociedade. Portanto, retomando a questão da historicidade, se existe uma inter-relação, o que é alta cultura deve, analiticamente, ser considerada como tal de acordo com as obras de seu tempo, visto que a própria cultura popular pré-capitalista é diferente da cultura de massa, existe um “profundo inter-relacionamento estrutural entre modernismo e cultura de massa contemporânea” (JAMESON, 1995, p. 15).

Se existe uma situação social em comum a ambas as esferas, há também variâncias formais, isto é, diferentes maneiras de se resolver os problemas e as contradições da modernidade (e do espaço de sociabilidade pós-moderno) na dimensão estética. A arte modernista – a alta cultura contemporânea – tende a não ser uma mercadoria, apesar de ser um sintoma e o resultado de uma crise da cultura (e não uma resposta a essa crise, como proposto por Adorno), porém a autenticidade e a organicidade da obra de arte não mais existem na prática, pois a coesão entre grupos que as permitiam foi eliminada com o avanço do capitalismo, sendo permitida apenas em lugares marginais, o que a aproxima dos circuitos da cultura de massa. O modernismo não pode ser em si a solução, pois ele é parte do problema ao mesmo tempo em que reage contra a crise. “Não é apenas a mercadoria a forma prévia, a única pela qual o modernismo pode ser estruturalmente apreendido, mas os próprios termos de sua solução (...) são contraditórios e tornam a realização social e coletiva de seu projeto (...) algo impossível” (JAMESON, 1995, p. 16).

Um dos sintomas que põem o modernismo como reação é o fato dele ter a necessidade de escapar da repetição, por exemplo, pela necessidade de romper com os estilos anteriores, mesmo que essa busca seja puramente formal. Essa necessidade do novo é diretamente proporcional às necessidades de inovação impostas no âmbito da produção, ou seja, é uma reação a uma objetividade dada pela organização social. Já para a cultura de massa, a repetição pode ser vislumbrada na necessidade de se estabelecer gêneros para os produtos culturais, como o suspense, o policial, o drama e a comédia, e aparecem desde os livros Best-sellers, aos romances policiais, nas séries de televisão e na indústria cinematográfica. Os gêneros pré-capitalistas, que eram formas de contato do produtor com

um determinado grupo (uma classe, por exemplo), dependiam de um status social e coletivo, “a relação entre artista e público era ainda, de um modo ou de outro, uma instituição social e uma relação social e interpessoal concreta, com sua própria validação e especificidade” (JAMESON, 1995, p. 18), foi dissolvido pelo mercado e a obra passou a ser mais uma mercadoria dentre as demais, o artista perdeu seu status e a mediação com o público passou a ser mercantil. A sobrevivência do gênero não significou sua permanência inalterada, uma vez que seu deslocamento deu-se em direção à repetição, sendo o próprio público demandante de certa regularidade – de um público atomizado em relação a um tipo específico de conteúdo -, o que é garantido pelo gênero.

Entretanto, a cultura de massa não é o espaço do vazio, da manipulação deliberada ou da simples distração, ou, na teoria, uma derivação das superestruturas. Ela é um elemento crucial da sociedade ocidental contemporânea, na qual a ubiquidade dos signos, das mensagens e das imagens transforma a cultura em elemento mediador do político e do ideológico, assim como transforma a sociabilidade. A história e o contexto político global e local são transformados em imagens, representações culturais que se apresentam como a própria realidade.

Realidade na qual a própria noção de classe social foi gradualmente mitigada e na qual a práxis política foi perdendo sua possibilidade de ser. No sentido do mundo artístico, o modo de produção capitalista dizimou coletivos produtores de tipos de arte possuidores de conteúdos específicos, que produziam por determinado *status*, com certa especificidade e pressupondo relações interpessoais, em favor da mercantilização da obra, dissolvendo até a produção da classe dominante, influenciando até nas possibilidades locais de invenção lingüística. “O resultado (...) é a fissão dialética da antiga expressão estética em dois modos, modernismo e cultura de massa, igualmente dissociados da práxis grupal” (JAMESON, 1995, p. 23). Jameson aponta poucas alternativas – embora elas esbarrem na lógica mercantil e só operam enquanto alternativas na medida em que não tenham sido totalmente tomadas por essa lógica -, ligadas a expressões culturais de certa parte da classe trabalhadora, dos negros, das mulheres, dos homossexuais e do terceiro mundo. Para ele, a problematização deve ser feita quanto a inexistências de coletivos e em como esse processo

se constitui na e é efeito da luta de classes. Processo que não é imediato, pois não é possível a retomada de uma arte política, por exemplo, apenas por meio dos materiais culturais, dependendo “a luta de classes e o vagaroso e intermitente desenvolvimento da genuína consciência de classe” que “são eles próprios o processo através do qual um grupo novo e orgânico constitui a si mesmo, por meio do qual o coletivo abre caminho na atomização reificada da vida social capitalista” (JAMESON, 1995, p. 24).

A partir da exposição da noção de identidade em Adorno, que estabelece um nexo entre cultura e modo de produção a partir das relações do valor, podemos perceber que na argumentação de Jameson sobre a constituição e interdependência das esferas da alta cultura e da cultura de massa há um processo semelhante. Em trabalhos como *O Inconsciente Político*, do início da carreira, esse autor, ao tratar da literatura, aproxima-se ainda mais da concepção adorniana da identidade.

Portanto, ao sugerir tais aproximações, principalmente no âmbito da reificação e da identidade, decisivos para a compreensão da ideologia, tentamos criar um arcabouço para pensar a influência adorniana para a crítica da cultura e a crítica da ideologia em Jameson. É importante notar como Jameson pensa as categorias marxistas de Adorno e refaz, por meio da dialética, o caminho de uma teoria fundada no modernismo para tentar compreender o espaço social do pós-modernismo, isto é, pensar um momento em que as inovações tecnológicas e novas formas de organização do trabalho causaram uma transformação específica e aguda no capitalismo do século XX, sendo a pós-modernidade a sua lógica cultural. Transformação que, apesar de radical, não produziu um novo modo de produção, conceito chave para a compreensão da influência de Adorno em Jameson, assim como as categorias e conceitos que dele decorrem, como a identidade (e sua análise na obra de arte) e a reificação.

Capítulo III – A dialética da ideologia e da utopia

Para compreendermos o conceito de ideologia em Jameson, precisamos elaborar quatro pontos fundamentais em sua teoria: a crítica à falsa consciência, a consciência de classe, o processo de mercantilização e a crítica ao modelo althusseriano. Implícita ou explicitamente, estas quatro formulações estão presentes em todos os textos jamesonianos que abordam a ideologia; entretanto, pela estratégia e forma de argumentação do autor, torna-se muito difícil separá-las da leitura dos textos de origem.

Destarte, a título de introdução, abordaremos aspectos chave que podem colaborar para a compreensão desta complexa rede teórica. Indicados por Adam Roberts (2000), em sua análise da obra *Fables of Agression*, de Jameson, estes seis conceitos ou temas centrais norteiam a maior parte dos textos jamesonianos: o retorno à história, a interpretação, a ideia de que os textos contêm traços de ansiedade e trauma históricos, preocupações com a reificação, o olhar sobre a forma e o compromisso com a dialética. Podemos resumir estes conceitos ou temas da seguinte maneira:

A - O retorno à história, e o historicismo, pode ser exemplificado pelo lema de *O Inconsciente Político*, “historicizar sempre”, isto é, como a dinâmica das classes e das forças sociais modificam-se com o tempo (ROBERTS, 2000), alterando também as maneiras como os indivíduos simbolizam a própria existência, como as formas e as teorias tentam compreender e simbolizar a “realidade” e a mudança e como a história é a chave para a interpretação de qualquer texto.

B – A interpretação, “como um final aberto e uma inevitável mediação da experiência” (ROBERTS, 2000, p.98), é, para Jameson, sempre pautada pelo político, mesmo quando aparentemente é apenas literária. O “processo de interpretação está profundamente envolvido com a ideologia dominante da sociedade em que se vive” (ROBERTS, 2000, p. 48).

C – O caráter de trauma ou ansiedade quando expostos por Jameson sempre se referem ao conceito de repressão de Freud, que é, grosso modo, um mecanismo de defesa psicológica, que pode ser uma negação, que gera ansiedade, ou algo que não se reconhece conscientemente, mas que acaba revelando-se em algum momento.

D – “Reificação é o processo que afeta nosso relacionamento cognitivo com a totalidade social. É a doença daquele mapeamento cognitivo por meio do qual o sujeito individual projeta e modela sua inserção na coletividade. A reificação do capitalismo tardio – a transformação das relações humanas em uma aparência de relações entre coisas – torna a sociedade opaca: é a amada fonte de mistificações na qual a ideologia se baseia e pela qual a dominação e a exploração são legitimadas” (JAMESON, 2008, p.447).

E – A insistência na forma, ou seja, no estilo, no gênero, nas relações entre forma e conteúdo, tanto nas análises literárias como nas de caráter histórico-social. (ROBERTS, 2000)

F – O compromisso com a dialética.

Para Jameson, uma análise marxista da cultura não pode se restringir a pensar a cultura como algo que contém em si uma incumbência ideológica, no sentido da reprodução de determinada estrutura de poder. Por um lado, ela deve ater-se a esta hermenêutica negativa – que busca uma função instrumental dos artefatos da cultura, que a liga aos mecanismos sociais de reprodução e perpetuação de dada estrutura-, mas, ao mesmo tempo, ela deve buscar o sentido utópico da cultura, isto é, como simbolicamente se estabelecem as especificidades de classe e como historicamente se constituem unidades coletivas (em termos de experiência, de construção de conteúdos, de diálogos como as formas), uma hermenêutica positiva.

Aqui há o risco do surgimento de um problema analítico: uma concepção puramente negativa da arte e da cultura corre o risco de incorrer em um funcionalismo, que seria o da análise do simbólico como mera função da organização econômica. Por outro lado, imaginar o simbólico e o utópico como fontes em si dos processos culturais geraria um

raciocínio teológico ou moralista. Portanto, a proposta de Jameson não é a da sobreposição destas formas de análise, mas sua integração, sendo, neste sentido, os conceitos de ideologia e de utopia fundamentais.

Em *O Inconsciente Político*, Jameson compara os perigos desta hermenêutica puramente positiva com a sociologia da religião de Durkheim, a qual “vê a religião como afirmação simbólica da unidade uma determinada tribo, coletividade, ou mesmo de uma formação social”, destarte, a religião seria para Durkheim a “contrapartida arcaica ou utópica de sua análise da dissolução social e *anomia* na sociedade moderna” (JAMESON, 1992, p. 301). Na teoria durkheimiana, portanto, o religioso é o lugar da suspensão ou superação das divisões sociais, ele significa a separação das práticas, a partir de uma teoria do devir social (enquanto uma visão de classe), da história, pois

propor práticas religiosas e rituais como maneira simbólica de afirmar a unidade social em uma sociedade que é objetivamente dividida em classes, implica claramente uma operação ideológica e uma tentativa de conjurar essas divisões por meio do apelo a um princípio mais elevado (e imaginário) do coletivo e da unidade social.” (JAMESON, 1992, p. 301).

Com efeito, atribuir um caráter puramente simbólico à cultura (e à religião) significa descolá-las da história e dos meios materiais de produção e reprodução da sociedade. Ou seja, é preciso repensar tanto o ponto de vista da funcionalidade da produção cultural em relação aos condicionantes materiais da vida social, a reprodução das formas a partir da organização econômica, como o papel instrumental da religião e da cultura na vida social no sentido de serem sistemas de significado em si mesmos.

A questão entre a funcionalidade e a instrumentalidade da cultura (da estética) resolve-se a partir da perspectiva utópica.

na problemática do pós-estruturalismo, as formulações durkheimianas devem ser objeto de uma crítica diferente, a de sua

dependência com relação às categorias do sujeito individual. Na verdade, fica claro que não apenas a noção de Durkheim da ‘consciência’ coletiva, mas também a noção da ‘consciência de classe’, básica em uma certa tradição marxista, repousam sobre uma assimilação não rigorosa e figurativa da consciência do sujeito individual com relação à dinâmica dos grupos. A crítica althusseriana e pós-estruturalista destas e de outras versões da noção de um ‘sujeito da História’ pode ser prontamente aceita. Contudo, as alternativas apresentadas pelos althusserianos – a noção do sujeito individual ou da classe social como ‘efeito de estrutura’, ou a das classes como *Träger* ou *portares* de um conjunto de estruturas (uma abstração conceitual análoga à noção de Geimas do *actante* da narrativa em oposição às categorias de superfície da ‘personagem’ da narrativa) – apresentam uma função crítica puramente negativa ou de segundo grau, e não oferecem quaisquer categorias conceituais novas” (JAMESON, 1992, p. 303).

Jameson (1992) coloca a si mesmo a tarefa – textualmente a da crítica marxista, mas podemos lê-la como sua – de tentar reconstruir a dinâmica da consciência e da funcionalidade/instrumentalidade da cultura a partir de uma nova lógica de interpretação do coletivo, na tentativa de escapar tanto da fundamentação a partir de experiências individuais quanto da práxis totalmente negativa. É apenas a partir da hermenêutica jamesoniana que podemos entender porque para o autor as definições de consciência coletiva e sujeito são incompletas, ou seja, não conseguem designar ou teorizar totalmente seus objetos. O trabalho de interpretação simultâneo de uma hermenêutica marxista negativa, a análise ideológica, com uma positiva, a identificação dos impulsos utópicos, é a grande inovação da concepção de ideologia de Jameson, um dos pilares de seu esforço crítico e a chave para se entender sua proposta de interpretação.

3.1 O limite estrutural e a falsa consciência

O conceito de ideologia nas obras de Marx e Engels opera, grosso modo, principalmente com o diagnóstico de que contradições da prática material da humanidade projetam-se nas consciências de formas distorcidas, não significando necessariamente erro, mas como ocultação ou inversão das relações econômicas sob determinadas aparências. Não nos cabe aqui fazer uma exegese do conceito marxiano, apenas apontar que a ideologia possuía um caráter estritamente negativo e se operacionalizava a partir de relações de forma e conteúdo e aparência e essência. Após a morte de Marx, o conceito foi apropriado por um sem número de pensadores e adquiriu diversos matizes, passando a ser aludido, de maneira simplista, como falsa consciência, principalmente pelos críticos. O sentido que este trabalho encara esta categorização é de que Jameson adota o termo falsa consciência de maneira não inocente: por um lado há um diálogo e um debate com os críticos, principalmente os pós-estruturalistas, de outro, uma afirmação da importância da herança marxiana e, simultaneamente, uma posição que, a partir do diagnóstico de seus contendores, procura demonstrar a relevância do conceito e a necessidade de sua atualização.

Para Jameson, a teoria da ideologia é uma das maiores armadilhas do marxismo, pois inúmeros teóricos tentaram descobrir não qual seria a melhor forma de análise ideológica, o que é a ideologia em si mesma, mas poucas deram frutos. Com efeito, torna-se importante, ao invés de propormos uma teoria acabada da ideologia, tentarmos entender o diálogo do autor com a concepção de limite estrutural, que nos possibilitará estabelecer um pilar na relação entre o conceito jamesoniano e o marxiano.

De acordo com Jameson (2009), na contemporaneidade torna-se importante a conceituação da ideologia, pois

nenhum dos termos em competição ('visão de mundo', por exemplo) é capaz de da mesma forma preservar os elementos e a estrutura de um dado objeto (uma 'filosofia', por exemplo)

enquanto radicalmente muda a estrutura discursiva na qual é visto – emoldurando-o por assim dizer, de maneira a fazer seus aspectos de crença, práxis social e simbólica e a mediação de grupos, visíveis a olho nu (JAMESON, 2009, p. 316).

Nosso autor considera a questão da ideologia central no marxismo, enquanto uma questão conceitual, porém, isto significa não que este seja um conceito chave, estruturante de todo sistema teórico, como a luta de classes ou a teoria do valor-trabalho, mas “um tipo único de operação interpretativa – a forma mais forte, talvez, do que a tradição dialética chama de mediação” (JAMESON, 2009, p. 316).

Jameson (2009) inscreve a teoria da ideologia em uma série de estudos e avanços sobre a complexidade da consciência e da cultura específicos do século XIX, relacionando-os ao que Freud chamou de “revolução copernicana” do pensamento, ou seja, a crítica a um pensamento do século XVIII que, grosso modo, podemos caracterizar como racionalista, atribuidor de um valor exagerado ao pensamento lógico-racional, desconsiderando a existência de forças profundas subjacentes à consciência e à experiência. Os exemplos desses avanços oitocentistas são Hegel - com as noções de “artifício da razão” ou “artifício da história”¹⁷; Darwin – com a teoria da evolução das espécies¹⁸; e Nietzsche – com a *Genealogia da Moral*; que culminaram com as proposições freudianas acerca da descentralização da consciência e da proposição de um conceito de inconsciente.

Entretanto, para nosso autor, a teoria da ideologia possui um caráter único em relação a estas concepções e modelos, pois

formulada essencialmente no século XIX (...), ela se provou capaz, no século XX, de desenvolver novas e ricas variantes que levaram em conta as descobertas posteriores (...). E há outra razão significativa, contudo, porque o marxismo precisa de uma teoria da ideologia para se completar. Em comum com todas as teorias que

¹⁷ A relação entre os indivíduos e a história, na qual a segunda “usa” os primeiros para fins que escapam às suas consciências.

¹⁸ “Que reinseriu a história humana dentro da história natural” (JAMESON, 2009, p. 318)

tentam construir um modelo de mundo que é diferente da experiência do senso comum, a qual Hegel chama de ‘imediaticidade’ da vida cotidiana ou de senso de percepção, o marxismo precisa responder uma questão inicial: se o mundo é como o marxismo o descreve, como é que os seres humanos precisaram viver através de tanta história para chegar a esta conclusão? Mais do que isso, se esta ‘verdade’ em particular sobre o mundo finalmente foi revelada para nós nos tempos modernos, como é que tantas pessoas continuam a recusá-la e insistem em ver o mundo em termos diferentes? E por que a descrição do mundo pelo caminho da dialética é um processo tão elaborado e contorcido? (JAMESON, 2009, p.317)

Portanto, o marxismo precisaria buscar formas de combater as resistências ao seu tipo de conhecimento, às suas formas de recepção e produção de teoria e a uma possível dificuldade – ou a uma aparente disparidade – em compreendê-lo ou vislumbrá-lo em relação à vida cotidiana, o que deveria ser feito, segundo nosso autor, por dentro do próprio marxismo, nos termos de seu sistema, principalmente por meio da teoria da ideologia. Quanto ao questionamento jamesoniano sobre a questão histórica, a resposta se encontra no próprio Marx, ou no caráter historicista do marxismo, para o qual a própria história e o desenvolvimento social condicionam e limitam o próprio conhecimento humano. A formação, o progresso e o caráter das ciências estão intrinsecamente ligados aos determinantes sócio-históricos da realidade que os produziu, de forma que a teoria do valor, por exemplo, apenas pôde ser elaborada a partir do advento do capitalismo, isto é, de uma formação social que mercantiliza de forma geral a força de trabalho.

A partir deste ponto de vista histórico ou historicista, podemos entender a teoria marxista como uma “teoria dos modos de produção”, ou seja, que distingue estruturalmente diversas formas de organização social, as quais se diferenciam qualitativamente por possuir leis únicas e distintivas, o que seria a dialética dos modos de produção, na qual a passagem de um modo a outro implica uma transformação dialética dos modos de vida.

O exemplo da análise marxiana sobre Aristóteles serve para ilustrar uma forma específica da análise ideológica marxista, pois a incapacidade do filósofo grego de compreender a verdade oculta do trabalho e do valor ilustra a dinâmica da ideologia enquanto um limite objetivo estrutural, isto é, como a forma pela qual uma dada organização social e histórica determina o escopo das possibilidades de se compreender e teorizar dada realidade, não permitindo às pessoas pensar além das circunstâncias de suas próprias vidas e organizações sociais. O que não implica a categorização de certo pensamento, como o aristotélico, enquanto falsa consciência, pois, para Marx, ele não foi capturado por uma ilusão metafísica, mas só conseguiu alcançar o ponto do limite objetivo do modo de produção grego.

Mas que na forma dos valores das mercadorias todos os trabalhos sejam expressos como trabalho humano igual e em consequência como equivalente, Aristóteles não poderia extrair da própria forma valor, porque a sociedade grega repousava sobre o trabalho escravo, e em consequência tinha como base natural a desigualdade dos homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e enquanto são trabalho humano em geral, só podem ser decifradas quando o conceito de igualdade humana já possua a solidez de um preconceito popular. Mas isto só é possível numa sociedade em que a forma das mercadorias é a forma geral dos produtos do trabalho, e assim a relação dos homens entre si enquanto possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente nisto, que na expressão de valor das mercadorias ele tenha descoberto uma relação de igualdade. Só a limitação histórica da sociedade em que ele vivia impediu que ele descobrisse em que consiste ‘na realidade’ essa relação de igualdade” (FAUSTO, 1983, p. 109).

No entanto, o debate acerca do limite estrutural apontado por Marx não é o único que interessa a Jameson, pois, para ele, o marxismo implica uma ampla gama de modelos e métodos acerca da análise ideológica, sob os quais repousam a sua crítica da ideologia. Mas antes de nos voltarmos a eles, é preciso apontar que, para nosso autor, o marxismo, enquanto uma unidade entre teoria e prática (que desta forma confronta os demais sistemas filosóficos), é uma tentativa de esvaziar e dispersar a ideologia burguesa nestes dois níveis, ou seja, buscando desmitificar as operações ideológicas tanto na análise das práticas quanto na teoria, para uni-las em seu sistema de compreensão da dinâmica social e eliminar esta ideologia por meio de uma práxis, isto é, em um movimento de mudança da situação objetiva que leve em conta que todos, como seres vivos com suas experiências pautadas por determinada organização social, estão imersos em ideologia e que, desta forma, faz-se imperativa uma teoria e uma prática de autocrítica e autoanálise.

O problema desta operação de desmistificação é seu aspecto positivo, o contrário da ideologia, um estado de coisas não ideológico, cuja afirmação depende do modelo teórico utilizado, podendo ser a ciência, a consciência de classe, a verdade, etc., que Jameson tenta resolver retomando a *A Ideologia Alemã*, texto no qual Marx afirma “precisamente que a descoberta da verdade e a sua elaboração são inseparáveis da ação, para modificar a nós mesmos e a sociedade da qual nossas ilusões se originam” (JAMESON, 2009, p. 322), com efeito, a crítica da ideologia não seria apenas uma forma de evidenciar os determinantes de classe de dada ideia, por exemplo, mas pressupõe um esforço de liberação, nas palavras de nosso autor, ou, dizendo de outra forma, ela pressupõe um posicionamento que vai além de seu âmbito imediato e que propõe uma ação política coletiva com a finalidade de mitigar a exploração.

Para compreendermos esse movimento, faz-se necessário expor rapidamente a concepção de Jameson desta dialética, que seria ao mesmo tempo situacional e específica e também reflexiva (possuidora de uma consciência de si ao longo de seu próprio processo de constituição), para a qual “nenhum pensamento ou entendimento trans-histórico ou absoluto é possível”, sendo o pensamento dialético a melhor forma possível de tentar aproximar o entendimento da materialidade da história, e “que nós mesmos sempre estamos

envolvidos na ideologia, nosso pensamento precisar incluir a tentativa de nos reconhecer como observadores no processo” (JAMESON, 2009, p. 322). Assim sendo, a própria dialética precisa se modificar no processo para dar conta de responder às alterações e às contradições de seu objeto (como a ideologia) ao mesmo tempo em que este se modifica ao longo do processo histórico.

Podemos utilizar, como ilustração deste procedimento, as observações de Jameson (2009) acerca da modificação do caráter da crítica da ideologia no próprio Marx, grosso modo: do jovem Marx no contexto de uma Alemanha do antigo regime, com inúmeras características do mundo feudal e, de modo geral, sem as perspectivas científicas e seculares do pensamento francês do fim do século XVIII, que era pautado pela crítica e pelo combate à religião e à metafísica, principalmente como estratégia de afirmação do marxismo como materialismo; e que, posteriormente, modifica seu objeto principal para a crítica da ideologia burguesa, tendo como solo o desenvolvimento capitalista da Inglaterra, e suas categorias ahistóricas de natureza ou não-dialéticas, presentes na economia política, também de forma a afirmar seu sistema de análise como histórico (JAMESON, 2009).

Em Jameson, a construção de um modelo de interpretação, ou análise ideológica, significa a construção de uma hermenêutica pautada tanto pela tradição marxista quando pelas mudanças estruturais da sociedade, o que ele chama de pós-modernismo. Neste contexto, a referência aos limites estruturais de uma dada produção, teórica ou artística, ou melhor, dos valores e das atitudes de classe, surge também “da relação constitutiva entre a práxis desses grupos e o que conceitualizam como valor ou desejo e projetam sob a forma de cultura” (JAMESON, 1992, p. 292). Em suas análises da cultura, como em *O Inconsciente Político*, Jameson preocupa-se em não transformar a crítica marxista da cultura em uma desmistificação funcional das estruturas sociais, ou melhor, em não instrumentalizar a cultura como apenas mais um aspecto da dominação que sempre se volta para a legitimação, sempre para uma base, pois, apesar da ênfase, por exemplo, da condição das lutas de classes expressa na relação entre ideologia e utopia, o vigor da crítica não reside na alegação de que os textos utópicos são sintomáticos de dada estrutura social, mas sim pela maneira como a dialética negativa da utopia nos possibilita estabelecer uma relação

dialética de forma e conteúdo que em sua própria expressão revela a dinâmica de seu objeto, seu caráter político, e as próprias maneiras como a fantasia e os desejos dos sujeitos se expressam nela, além da riqueza ou não de um texto enquanto objeto cultural. Ou, como Roberts (2000) assinala:

Marx repetidamente enfatizou a necessidade de um pensamento prático como fundação de uma resistência revolucionária ao sistema capitalista. Mas Marcuse acreditava, e Jameson concorda, que os tempos mudaram: ‘agora é o pensamento prático que se coloca em todos os lugares como testemunho do poder do sistema de transformar até seus adversários em sua própria imagem no espelho’ (ROBERTS, 2000, p. 106)

3.2 A questão do sujeito

A definição de sujeito é crucial para compreendermos a relação entre a ideologia e a utopia, a partir dela esboça-se a relação entre consciência e realidade, entre a experiência e a fantasia ou a promessa da utopia, o núcleo da dialética do processo de interpretação. O projeto de Jameson parte do diagnóstico de que

a maioria das formas da crítica contemporânea tendem idealmente para um modelo de imanência: no nível teórico que aqui nos interessa, isto equivale a dizer que o ideal fenomenológico – o de uma unidade ideal de consciência ou pensamento e experiência ou o ‘fato’ objetivo – continua a dominar o pensamento moderno mesmo onde a fenomenologia enquanto tal é explicitamente repudiada. (...)

[Existe um mito de cura nas análises neofreudianas] da mesma maneira que a miragem equivalente em uma análise ideológica marxista: ou seja, a visão de um momento em que o sujeito individual estaria plenamente consciente de sua determinação de classe e seria capaz da impossível tarefa de escapar do círculo do condicionamento ideológico por meio da plena lucidez e do controle do pensamento. Mas, no sistema marxista, apenas uma unidade coletiva – seja a de uma classe particular, do proletariado, ou de seu ‘órgão de consciência’, o partido revolucionário – pode alcançar essa transparência; o sujeito individual está sempre posicionado dentro da totalidade social (e este é o sentido da insistência althusseriana na permanência da ideologia) (JAMESON, 1992, p 293).

Para compreendermos essa passagem, precisamos abordar alguns aspectos de *O Inconsciente Político*, com vistas a entender a concepção de sujeito em Jameson. Para ele, a historicização é o único imperativo absoluto da dialética, ou seja, o método dialético pressupõe a história, e pode seguir por duas vertentes: a primeira, chamada por Jameson de o caminho de objeto (JAMESON, 1992), que seria a da história das coisas, o processo de constituição da realidade objetiva, das estruturas sociais; enquanto a segunda, chamada de o caminho do sujeito, seria aquela que se remete à criação e o desenvolvimento de conceitos, categorias e formas de se entender um determinado objeto¹⁹.

Podemos pensar, portanto, que a ênfase de Jameson nesta segunda vertente, na interpretação, fundamenta a questão da experiência individual para a compreensão da ideologia. Não há um determinante social absoluto na conformação dos sujeitos, estes estão a todo tempo subordinados a certas determinações sociais, mas não são centrados obrigatoriamente em uma dada realidade extrínseca. A totalidade na dialética não significa

¹⁹O conceito jamesoniano de “metacomentário” está inscrito nesta segunda vertente, pois busca a compreensão de um texto por meio de interpretações e alegorias (a partir de um código interpretativo específico, no caso o dialético, que também visa o entendimento de outros códigos “concorrentes”), ao invés de se basear no texto em si, em sua construção.

a totalização das características da consciência; é enquanto experiência que podemos pensar os sujeitos. A ideologia não seria, dessa maneira, uma análise simplesmente formal, mas também de conteúdo, ela não é o desmascaramento de um estado negativo e a afirmação da existência de um ser social abstrato que possa concentrar em si uma dada verdade ou um devir.

A análise ideológica é pautada pela concepção de que ideias, textos, julgamentos ou discursos possuem uma efetividade prática, que pode ser apreendida e compreendida pela interpretação, por sua relação com a história, com a política ou outras ideias, textos, julgamentos ou discursos, também sob o ponto de vista formal (o que não significa a eliminação da historicidade). A ideia de sujeito e experiência em Jameson é análoga à de Edward Thompson:

os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classes resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada (THOMPSON, 1981, p.182).

Para Thompson (1981), a experiência e a cultura não se resumem apenas ao âmbito do pensamento, isto é, em suas vidas cotidianas, em suas práticas, os indivíduos não as vivenciam apenas como operações de ideias, como algo totalmente consciente, como procedimentos do próprio pensar, pois as pessoas também as experimentam como sentimentos, e “lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade

completa) pode ser descrita como consciência afetiva e moral” (THOMPSON, 1981, p.189). A moral depende inexoravelmente do processo histórico e implica, para Thompson, que toda contradição também é tanto um conflito de interesse como um conflito de valor, “que em cada ‘necessidade’ há um afeto, ou ‘vontade’ a caminho de se transformar num ‘dever’ (e vice-versa); que toda luta de classes é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores” (THOMPSON, 1981, p. 189).

Com efeito, tomada esta definição de sujeito e experiência, é possível discernir um dos aspectos em que a teoria da ideologia de Jameson distancia-se da de Althusser ao mesmo tempo em que a toma como necessária para sua estruturação. Homer (1998) aponta que a fraqueza de Althusser é justamente a de propor a análise ideológica, na relação entre os indivíduos e a ideologia dominante, sem uma mediação de classe e uma concepção de consciência de classe²⁰. Já para Jameson, “uma renovada teoria da ideologia precisa transcender tanto as aporias do sujeito burguês centrado como o anarquismo e o fluxo indeterminado do sujeito esquizoide” (HOMER, 1998, p.95). Homer (1998) ainda aponta que, para nosso autor, a concepção marxiana de ideologia é uma das fontes históricas da dialética negativa, que é o mesmo que dizer de uma hermenêutica desmistificadora.

Todavia, na dialética jamesoniana, se existe uma hermenêutica negativa das análises tradicionais da ideologia, ahermenêutica positiva também surge com força, ou seja, a ideologia não é um erro ou uma falsa consciência de classe, ela não é simplesmente funcional. A própria noção de classe permite, neste caso, uma hermenêutica positiva, um polo positivo na interpretação, que é conceituado por Jameson a partir da utopia – na qual não há intenções éticas de vincular o positivo e o utópico, por exemplo, ao bom ou moralmente correto. Entretanto, para assentar a correlação, ou o vínculo necessário entre ideologia e utopia, Jameson precisa de uma dialética para além do sujeito, uma dialética coletiva, ou seja, se a análise ideológica requer uma perspectiva da experiência, das formas como os indivíduos vivenciam certos condicionamentos sociais (talvez aqui o termo determinações seja muito forte), o sentido geral das ideologias (condicionados pelas

²⁰ “What Althusser’s formulation lacks is any mediation by class and conception of ‘class consciousness’” (HOMER, 1998, p. 95)

classes) e as representações utópicas requerem um ponto de vista coletivo, pois só podem ser concebidas em relação a uma totalidade, o modo de produção (numa concepção marxista mais geral) ou o capitalismo tardio (esboçado na análise jamesoniana do pós-modernismo, a partir da influência de Mandel).

Em *O Inconsciente Político*, há um exemplo que ajuda a traduzir em termos práticos a relação entre uma dialética dos sujeitos e uma dialética coletiva, entre o modo como é possível teorizar a conexão entre a forma dos indivíduos apreenderem um dado elemento cultural-ideológico e a adesão a essa ideologia na forma de uma utopia, em sentido coletivo. Antes de abordar o exemplo propriamente dito, podemos seguir um procedimento aos modos de Jameson e criar um modelo preliminar, baseado nas análises da mídia e da cultura de massa²¹.

As análises da cultura de massa discutidas por Jameson seriam aquelas da manipulação dos indivíduos pela mídia, manipulação fundada em mecanismos de repressão, como o recalque; ou seja, falamos em termos de uma psicologia do receptor²² (JAMESON, 1995), da qual podemos extrair dois elementos centrais: primeiro, há uma troca compensatória entre certa ideologia dominante veiculada pelos aparatos de comunicação de massa e o observador manipulado, na qual se oferecem gratificações e se cobra submissão²³; segundo, os impulsos que seriam “perigosos e protopolíticos são ‘administrados’ e desativados, recanalizados e se lhe oferecem objetos espúrios” (JAMESON, 1992, p.297).

Se estes impulsos perigosos e protopolíticos são administrados, eles precisam existir dentro do texto que os nega. Trata-se não de uma questão de falsa consciência, pois a contradição está posta implicitamente, porém existe a hegemonia de um discurso (formal ou de conteúdo) – no sentido de que não há uma violência (enquanto força) – e condições sociais para que este discurso se torne hegemônico, ao mesmo tempo em que se faz

²¹ Ele se refere a análises da manipulação.

²² Na qual a alta cultura detinha um caráter compensatório enquanto na cultura de massa, recalcado.

²³ Aqui os termos referentes à manipulação e submissão – ou passividade, no original – são apropriados de análises das comunicações de massa e utilizados por Jameson para criticá-los (JAMESON, 1992, 1995).

necessária a aceitação do receptor. Ele não é meramente passivo, é necessário haver um mecanismo deste polo para a filiação ideológica, e este mecanismo é a utopia.

Gratificação utópica e manipulação ideológica são frutos de uma relação de meios e fins. Esta separação pode surgir “objetivamente a partir da estrutura peculiar dos próprios textos da cultura de massa, e que se pode esperar que a cultura propriamente dita (...) encarne tal identidade de maneira um tanto diferente” (JAMESON, 1992, p.298). O problema para Jameson se dá nos seguintes termos:

como é possível para um texto cultural que cumpre uma função claramente ideológica, como obra hegemônica cujas categorias formais e seu conteúdo garantem a legitimação desta ou daquela forma de dominação de classe – como é possível para esse texto encarnar um impulso propriamente utópico, ou ressoar um valor universal inconsistente com os limites mais estreitos do privilégio de classe que informa sua vocação ideológica mais imediata? (JAMESON, 1992, p. 298).

A resposta de nosso autor está em sua afirmação de que toda consciência de classe, vista como a ideologia – da classe dominante e das classes exploradas ou oprimidas -, é essencialmente utópica. “A consciência de classe emerge da luta entre vários grupos ou classes. Neste sentido a consciência de classe, de qualquer classe, é utópica na amplitude que expressa a unidade de uma coletividade” (HOMER, 1998, p.96).

3.3 Consciência de classe e ideologia

Para compreendermos o que significa consciência de classe para Jameson, precisamos abordar brevemente o conceito de reificação de Georg Lukács. Este conceito fundamenta-se no fetichismo de mercadoria de Marx²⁴, grosso modo, a transformação de pessoas em coisas e as coisas em relações sociais. Para Marx e Lukács, a produção capitalista tem como base sujeitos portadores de mercadorias específicas – a força de trabalho ou os meios de produção –, que são confrontadas em um mercado no qual os proprietários das primeiras as vendem para os da segunda. A produção organizada a partir desta relação é destinada para a troca e ela desencadeia um processo de mistificação dos produtos do trabalho, um tipo específico de alienação, na qual um sistema interliga materialmente a produção de cada produtor independente, fazendo com que as relações de produção e a relação entre os produtores na sociedade se mostrem como relações entre coisas; e como os produtores não produzem para o próprio consumo, são dependentes da troca para adquirir as mercadorias que lhes permite reproduzir suas condições materiais de existência, fazendo com que suas relações com a sociedade – oriundas da divisão social do trabalho – apareçam como forças invisíveis de mercado, resultado natural de uma organização produtiva, etc.

Jameson retoma o modelo de reificação de Lukács nos seguintes termos:

(...) os pressupostos filosóficos do marxismo de uma maneira não empreendida por seus fundadores. (...) *O Capital*, mesmo em sua presente forma de quatro volumes, foi apenas uma redução de um

²⁴ Nosso objetivo não é definir as diferenças entre os conceitos de fetichismo da mercadoria e reificação, apenas apontar a relação entre ambos, como definida por Bottomore (2001): [sobre o fetichismo da mercadoria] “O problema só despertou maior interesse depois que Lukács chamou a atenção para ele e o examinou de maneira criativa, combinando influências de Marx com as que lhe vieram de Weber, que esclareceu aspectos importantes do problema em sua análise da burocracia e da racionalização. (...) No capítulo central e mais extenso de *Geschichte und Klassenbewusstsein (História e Consciência de Classe)*, que versa sobre a reificação e a consciência do proletariado, Lukács parte do ponto de vista de que ‘o fetichismo da mercadoria é um problema específico de nossa época, a época do capitalismo moderno’ e também que não é um problema marginal, mas ‘o problema central estrutural da sociedade capitalista’” (BOTTOMORE, 2001, p.315).

vasto projeto de Marx, o qual aparentemente desenvolveria uma teoria do estado, da ideologia e da cultura e, deste modo, teria projetado o marxismo como um sistema ‘filosófico’ propriamente dito. (...) O grande livro de Lukács, entretanto, propõe um diferente reestabelecimento do sistema filosófico ‘perdido’ de Marx, no qual a reificação é colocada em um papel chave. O conceito de reificação – a transformação das relações humanas em coisas ou relações entre coisas (...) e a transformação do mundo social em valor de troca e mercadorias – está, é claro, presente em *O Capital*, com as noções de *Verdinglichung* e fetichismo da mercadoria. Lukács deu a esta visão uma transformação decisiva ao associa-la com as ideias de seu próprio mestre intelectual, Max Weber, com a racionalização, na qual a emergência do mundo moderno é vista essencialmente como um processo por meio do qual as atividades tradicionais (particularmente nas sociedades pré-capitalistas) são reorganizadas em termos de eficiência, comensurabilidade e uma racionalidade de meios e fins. (Jameson, 2009, p. 329).

Neste processo o trabalho do artesão modifica-se, ele passa a gradualmente perder o controle sobre a produção e sobre o processo de trabalho, que vai se fragmentando, isto é, com a produção racionalizada da indústria, o trabalhador torna-se cada vez mais um instrumento ou apêndice do trabalho, há uma acentuação da atomização do proletário e uma perda progressiva do significado do processo como um todo. Neste trabalho tentaremos priorizar os efeitos deste processo na subjetividade e na experiência.

Um dos temas abordados por Jameson na questão da reificação é relativo ao espaço. A discussão se dá a partir do reconhecimento de uma ruptura histórica entre o espaço do sagrado e o espaço comum. Nas sociedades pré-capitalistas haveria um lugar do sagrado muito bem delimitado, no qual havia limites dados pela tradição e pela religião, uma diferenciação entre os espaços religiosos, os civis e os da aristocracia. Com o declínio do modo de produção feudal, a concepção espacial modificou-se, as atividades da indústria

nascente e do comércio alteraram muitas das práticas cotidianas e os negócios passaram a exigir determinadas padronizações e quantificações, marcadas na história do pensamento por Galileu e Descartes (JAMESON, 2009). Após a revolução industrial um processo de aceleração desta ruptura, com a homogeneização e reorganização dos locais de convívio, com o surgimento da ideia de público e o grande crescimento das cidades, incluindo a formação de bairros operários e distritos industriais.

Em um processo similar, a divisão do trabalho também possui resultados cognitivos, há uma espécie de formatação da psique no mesmo sentido da fragmentação social produzida pelas classes,

Então, por exemplo, sob a racionalização weberiana, aquelas partes da mente que realizam as funções de cálculo, matemáticas, e de medição irão sofrer uma especialização e se encontrarão separadas de outras funções mentais com menor utilidade mental como as percepções qualitativas, a fantasia e assim por diante (JAMESON, 2009, p. 330).

As pessoas que se dedicam a áreas como a dos afetos e da sensibilidade tornar-se-ão marginalizadas, empurradas para fora do mundo dos negócios, como os artistas e os boêmios. Concomitantemente, passará a existir uma fissura entre o público e o privado nas sociedades modernas, além de uma separação entre o espaço e o tempo de trabalho e aqueles dedicados à vida privada. Sendo uma imagem contrária a este mundo um dos horizontes da superação do capitalismo para muitos marxistas, isto é, a reunificação da psique, a retomada do controle sobre o processo de trabalho e o fim da oposição entre o individual e o coletivo. Portanto, estamos tratando aqui da possibilidade de espraio da divisão do trabalho para os próprios sentidos humanos, ou seja, a reificação teria, para Lukács, também um viés epistemológico, da possibilidade de conhecimento, de ciência e das maneiras como este processo produz deformações em nossa compreensão. Se em qualquer época da história houve limites estruturais para o conhecimento, a reificação é um limite típico, com características próprias de uma sociedade produtora de mercadorias, cuja

fragmentação do trabalho e da consciência, a atomização do trabalhador no processo de produção e na sociedade, também encontram semelhante processo na criação das “obras do espírito”.

De acordo com Jameson (2009), a originalidade do modelo lukacsiano, no tocante à ideologia, se dá na localização do ideológico no “processo pelo qual a vida diária é sistematicamente reorganizada em todos os seus níveis (o corpo e os sentidos, a mente, tempos, espaço, processo de trabalho, lazer)” (JAMESON, 2009, p. 331) pelos processos de racionalização, mercantilização e instrumentalização, um processo total em que não há um sujeito, ele abarca todas as classes e a própria dinâmica do capital. Nos dois primeiros modelos apresentados podemos perceber a existência de sujeitos, no primeiro, um sujeito individual – e suas percepções -, no segundo, um sujeito coletivo, ou melhor, uma espécie de consciência coletiva, sendo que em ambos há a possibilidade de resistência à ideologia (a ciência e a práxis). Contudo, no ponto de vista de Lukács, de um processo total, a resistência só é possível com a abolição do próprio sistema.

A consciência de classe, o modo como ela aparece em nosso autor, não é simplesmente dada pela posição de certo grupo no processo produtivo, ela depende do modo como a luta de classes se dá, quer dizer, para Jameson, uma proposição clássica diria que os trabalhadores, por exemplo, se solidarizariam uns com os outros pois entenderiam que estão na mesma situação, a de serem explorados pela expropriação dos frutos de seu trabalho, independentemente do modo como inicialmente a insatisfação ou a contestação surgisse (como angústia, raiva, etc.), sendo que “o vislumbre dessa sombria resistência e a percepção dos nascentes perigos políticos dessa união potencial da população trabalhadora que geram a imagem refletida da solidariedade de classe entre os grupos governantes (ou os donos dos meios de produção)” (JAMESON, 1992, p.299), e a proposição dialética é a de que a “*verdade* da consciência da classe dominante (ou seja, da ideologia hegemônica e da produção cultural) deve ser encontrada na consciência da classe trabalhadora” (JAMESON, 1992, p.299). Além de que, aquilo que podemos tomar como a representação da consciência de classe, ou aquilo que nos permite compreendê-la enquanto tal, não está na maneira como ela se apresenta, em sua razão de ser ideológica, em sua formulação

enquanto um conteúdo disseminado, mas no “sentido incipiente de solidariedade com outros membros de um determinado grupo ou classe, mesmo que esta venha a ser constituída por seus vizinhos latifundiários, os que gozam de privilégios estruturais ligados com os seus (...)” (JAMESON, 1992, p.299).

A consciência de classe se forma a partir de interesses reais de pessoas reais, ela é ideológica, ou é a própria ideologia, ao se constituir formalmente como uma perspectiva ou uma forma, e apenas pode ser classificada ou qualificada por uma concepção ética, por uma atitude de valoração, disciplinadora. Na visão de nosso autor, apenas politicamente torna-se passível a assunção de que uma consciência de classe é negativa ou positiva, que determinada posição é mais universalista, ou menos violenta, mas o que Jameson (1992) chama de compromisso ideológico, a tomada de partido, a identificação com um dos lados, não é resultado de uma escolha moral, não depende de um cálculo direto, “mas de adesão a um dos grupos em luta” (JAMESON, 1992, p.300), e podemos deduzir que por adesão ele quer dizer algo mais do que aceitação ou apoio, pois há uma identificação que vai além da imediaticidade do valor moral, há um reconhecer-se a si mesmo na ideologia, a ponto dela afetar meios cognitivos, como as formas de expressão culturais.

3.4— Mercantilização e ideologia

Como visto anteriormente, a teoria adorniana é de vital importância para nossos fins, mas para melhor situá-la, precisamos retomar algumas características da teoria crítica, fundada no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (que ficou conhecida, junto com seus principais membros, na tradição como Escola de Frankfurt). De modo geral, esta corrente de pensamento se apropriou de uma parte do conceito de reificação de Lukács para a elaboração de sua crítica ideológica, mas o reduziu e o retraduziu como mercantilização.

A Escola de Frankfurt “tomou um decisivo passo analítico em sua reavaliação da distinção tripartite kantiana entre conhecimento, prática e estética: distinção que permaneceu significativa para Lukács, que continuou a ver o reino da estética como privilegiado” (JAMESON, 2009, p. 332), no sentido de possibilitar uma reconciliação entre sujeito e objeto, tomando a estética como uma possível representação de uma sociedade não-alienada. Entretanto, para muitos dos teóricos frankfurtianos, o capitalismo contemporâneo (ou a “sociedade administrada”, como descrita por Adorno e Horkheimer) havia se fechado sobre si mesmo, não havia espaço para a reconciliação entre sujeito e objeto.

A situação do movimento operário nos anos 1930 e 1940, principalmente após a chegada de Hitler ao poder, em 1933, aparecia como um indício da impossibilidade de, naquele contexto, existir uma luta por uma sociedade emancipada, e a estética também passou a ser vista (com algumas exceções) como um campo de batalha no qual a possibilidade de construção de um novo sistema passou a desvanecer, principalmente pelo avanço da lógica do mercado, ou seja, da mercantilização da estética. Para Jameson, isto significou o fim do espaço utópico na filosofia alemã e a descoberta de um sentido positivo para o processo a partir daquilo que foi perdido nele, isto é, um valor ideal que a obra de arte havia adquirido, um valor crítico, subversivo, representado pela estética do alto modernismo, sendo Adorno exemplar neste sentido, como vimos no capítulo anterior.

Jameson aponta a necessidade de, no pensamento de Adorno, existir uma positividade na estética do inconsciente colonizado pela forma da mercadoria, isto é, para que seja possível compreender as maneiras pelas quais a reificação tornou-se um processo que invadiu as práticas cotidianas, os impulsos, os ímpetos de criação artística, e essa positividade é representada pela arte do alto modernismo. Entretanto, ela é pontual na história, refletindo apenas um momento no qual ainda era possível vislumbrar epistemologicamente tal separação, enquanto experiência, cuja forma final surgiu no contato de alguns frankfurtianos com a sociedade dos Estados Unidos, ou seja, em uma experiência que se transformou na crítica da reificação a partir das menores ações

cotidianas, em uma crítica da ideologia que levou em conta microscópicos aspectos das crenças, das ideais, das atitudes individuais.

Para Jameson, teoria crítica é sinônimo de análise ideológica (JAMESON, 2009), mas qual análise? Abordamos aqui, rapidamente, a influência do conceito de reificação em Lukács e sua redução na concepção de mercantilização, todavia, o modelo falsa consciência também está presente em grande medida, e, muitas vezes, de forma primordial e imperativa, como em Adorno, no qual há uma ênfase muito grande na mercantilização da cultura, como no conceito de indústria cultural, que tem o problema de tais análises:

a dificuldade de passar de um estudo das formas de mercantilização para a dinâmica infraestrutural dessa ou daquela tecnologia ou indústria (...) está, entretanto, não resolvido; enquanto isso, está na área específica em que o limite de uma concepção de ideologia como falsa consciência apresenta problemas (JAMESON, 2009, p. 334)

Ou seja, apresenta uma tendência a encarar o fenômeno da cultura de massas como manipulação e falsa consciência, o que, para Jameson, significa uma perda dos instrumentos adornianos de análise formal, que são capazes de decifrar e trazer à luz as contradições formais das obras da alta cultura, e que perdem sua força teórica e a sua agudeza crítica quando Adorno reduz as estruturas de mídia e da cultura à falsa consciência.

Ainda, não foi percebido como autoevidente por aqueles que vieram depois da Escola de Frankfurt que esta concepção de alguma profunda força utópica e de instinto – a ânsia pela gratificação e satisfação, as Utopias da infância e da memória, a *promesse du bonheur* inerente ao estético enquanto tal, o que posteriormente será evocado em um distantemente relacionado senso de Desejo – precisar ser limitado aos trabalhos da alta cultura e não tem

relevância com os produtos ‘degradados’ da mídia de entretenimento (JAMESON, 2009, p 334).

Além da negatividade da crítica frankfurtiana relativa à indústria cultural no que se refere à ideologia, há também influências na concepção jamesoniana de utopia. Pois os impulsos utópicos, além de administrados, são politicamente anulados, em um processo que Jameson chama de “medo da utopia”, que seria a ansiedade surgida ao se encarar um impulso utópico.

Para descrevê-lo, retorna a Adorno, ao afirmar que “os preconceitos ideológicos e as deformações caracterológicas da sociedade de classes são a marca do chamado instinto de auto-preservação, agora tornado desnecessário” (JAMESON, 2004, p 173), significando que há um afastamento da utopia do sentimento de auto-preservação, isto é, a possibilidade de encarar uma mudança sistêmica produz efeitos negativos na psique. Talvez a melhor maneira de ilustrar este argumento seja reproduzindo a ilustração literária que nosso autor se vale também para explicá-la:

A imagem da ficção científica para essa mudança é a situação em que se avisa a um prisioneiro ou alguma vítima ser potencialmente resgatada que a salvação só será possível se ela permitir que toda a sua personalidade – o passado e as suas lembranças, todas as múltiplas influências e os acontecimentos que se combinaram para formar essa personalidade no presente – seja apagada sem deixar vestígios; depois da operação, permanecerá apenas a consciência, mas com que esforço da razão e da imaginação ainda poderia ser chamada de ‘a mesma’ consciência? O medo que tal possibilidade nos inunda de imediato é então, para todos os propósitos e intenções, igual ao medo da morte, e não é por acaso que Adorno evocou a autopreservação (JAMESON, 2004, p 174).

3.5 Os limites do modelo althusseriano

Até aqui, neste capítulo, vimos uma breve compilação de análises ligadas à ideologia e a visão jamesoniana de sua importância, como a questão da falsa consciência ou da mercantilização, mas agora se torna fundamental a recuperação de uma questão deixada em aberto no capítulo anterior, sobre as análises estruturalistas, no caso, de Althusser, e a sua importância para nosso autor.

Na questão da teoria da ideologia, problemas levantados pelos estruturalistas tiveram forte influência no debate de seu tempo, como a ênfase dada às propriedades únicas da linguagem e do simbólico. Passou-se a considerar que a “dinâmica linguística que pode fazer a mediação entre o sujeito e o objeto”, colocando uma nova “problemática (...) [para as] formas tradicionais de análise dialética” (JAMESON, 2009, p. 335). Este percurso também possibilitou a emergência de novas reflexões sobre a mídia, sua expansão e modificação, ou sobre o aniquilamento de formas tradicionais de cultura.

Com Althusser houve uma mudança de ênfase nos modos tradicionais de, no marxismo, tratar-se das questões pertinentes à análise ideológica, sendo Jameson tributário deste deslocamento, que produziu uma mudança nas formas de se perceber os condicionamentos de classe na cultura, por exemplo, pois a problemática do inconsciente e da linguagem ampliou os meios de análise e possibilitaram aprofundar a compreensão da relação entre uma vida fragmentada pela sociedade de classes e a fragmentação do campo simbólico.

Sob esta perspectiva é possível entender o porquê de a análise de *A Ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado*²⁵ ser relevante enquanto um caminho para a compreensão de seu conceito de ideologia. O ensaio althusseriano, apesar de ser preliminar e incompleto, especulativo e programático, na leitura de Jameson, promoveu uma ruptura teórica que alterou o debate acerca da análise ideológica, que por um lado deixou o debate mais

²⁵ Como apresentamos no capítulo 2.

complexo pelos aspectos mencionados, por outro, contribuiu negativamente, inclusive em seu colapso

na metade dos anos 1970, e o sufocamento dos poucos avanços na nova teoria da ideologia sob o peso do agora convencional e polêmico jargão althusseriano, obscureceu o que ainda é estimulante, sugestivo e certamente urgente sobre este inacabado negócio teórico, o qual também terá o mérito de revelar problemas profundos envolvidos em qualquer teoria marxista da ideologia (JAMESON, 2009, p. 337).

Uma destas novidades seria a do caráter institucional da ideologia, na maneira como Althusser coloca os aparelhos ideológicos de estado em uma dimensão mais funcional do que formal em relação ao Estado, apontando os mecanismos pedagógicos e de formação como precondições para a ideologia, diferentemente dos modelos anteriores, que a colocavam de forma mais geral, sem mediações com as classes ou com o Estado, enquanto uma ideologia de classe, sem um mecanismo institucional específico. Anteriormente, o caminho conceitual para se definir a ideologia, como no próprio Marx, valia-se do uso da categoria mediação para explicar a conexão entre o modo de produção – as implicações no campo das ideias da fragmentação social gerada pela produção de mercadorias – e sua reprodução nas consciências, porém não enfatizava e não tentava construir uma concepção específica de um tipo de mecanismo ideológico, como os aparelhos ideológicos de Estado, e seu desenvolvimento histórico.

Podemos pensar a reflexão de Jameson acerca daquilo que ele coloca como novidade althusseriana, a análise institucional, em três etapas: a primeira seria a da relação entre uma instituição extrínseca ao indivíduo e maneira como esta influencia a consciência, ou, as formas de os indivíduos apreenderem a realidade. O que, para ele, significaria uma mudança na abordagem teórica, uma vez que passa a existir uma nova dimensão na dinâmica ou dialética entre indivíduo e sociedade.

A segunda etapa seria a política, pois a análise institucional apontaria para a necessidade de novas estratégias de luta, acompanhada de uma crítica mais funcionalista em relação à ideologia e aos aparatos de Estado, por exemplo, em uma análise ideológica que tirasse do foco principal a perspectiva histórica e a da desmistificação e tomasse a interação entre esferas da sociabilidade ou sistemas culturais, por exemplo, a literatura ou a mídia enquanto instituição, os sistemas de ensino público ou a universidade, as interações entre pessoas em determinados lugares, e a economia, de forma a incorporar na luta ou militância aquilo que não estaria diretamente ligado à esfera da produção.

A terceira etapa, por fim (talvez a mais importante em nosso caso), seria o problema para se estabelecer um nexos entre a ideologia institucional e a ideologia estética, de vital importância no trabalho jamesoniano (JAMESON, 1992; 1997).

Este último aspecto poderia ser colocado da seguinte maneira: tomando como exemplo a literatura, como lidar com as opiniões pessoais, a filiação ou participação políticas e os valores de certo autor? Levando-se sempre em conta as relações de classe da época, a relação com o aspecto geral da ideologia e com a ideologia presente na estética (de maneira formal), nas instituições e na organização do trabalho.

Para nosso autor, a resposta de Althusser na distinção entre uma ideologia em geral, a dos aparelhos ideológicos de Estado, e uma ideologia do indivíduo colocaria uma lacuna no problema, pois trataria a questão de forma a tornar absoluta a tensão entre uma dada estrutura e uma situação particular, ou, em outras palavras, em uma compreensão sociológica sincrônica e uma perspectiva narrativa específica. Neste sentido, podemos dizer que a crítica jamesoniana reside no questionamento da capacidade explicativa da perspectiva althusseriana em responder os dilemas da ideologia a partir da mediação institucional. Na maneira como Althusser combina sua crítica dos aparelhos ideológicos de Estado com sua análise, baseada em Lacan, da ideologia como representação das relações sociais no imaginário.

O que é importante, para nós, nesta abordagem de Lacan são suas implicações sociológicas. O real, “enquanto causa ausente, como ‘aquilo que resiste absolutamente à

simbolização’, como a fonte da ansiedade”, ou, para nos situarmos no campo da sociologia, “a própria totalidade social, algo que nenhum indivíduo pode alcançar ou representar” (JAMESON, 2009, p. 340), quer dizer, uma totalidade que é ao mesmo tempo ubíqua e incomensurável. Portanto, se é incomensurável, podemos indagar sobre as possibilidades epistemológicas deste sujeito, ou, como Jameson aborda o problema, a lógica do pensamento althusseriano levaria a uma mudança no marxismo, pois a ideologia não teria um fim, em qualquer sociedade, ou mesmo, de um ponto de vista utópico, uma sociedade emancipada, haveria uma persistência da ideologia, ou a necessidade de existir um “mecanismo de ‘mapeamento’, na qual diferentes sujeitos individuais representam suas relações com a realidade e com a totalidade social para si mesmos” (JAMESON, 2009, p.341).

Já o imaginário é uma relação entre o eu e o outro,

A imagem, e a representação em geral, conseqüentemente, participam nas múltiplas ilusões dessa inescapável casa de espelhos que é o Imaginário (a qual consiste essencialmente em um reino de sombras, que assombra o real, mas que nunca pode ser confrontado diretamente em seus termos: o revestimento existencial de nossa própria experiência). A articulação explícita, entretanto, da ligação entre ‘representação’, o Imaginário, e a ideologia é um passo decisivo nessa nova formulação, desde que ela apoie toda a temática pós-estruturalista da ‘representação’ (geralmente entendida como um sistema binário, no qual a representação e a mimeses são ‘burguesas’ e ideológicas, enquanto, de modo geral, a ruptura modernista de tais ordens superficiais é tida como subversiva, revolucionária, ou o índice de algum mais profundo e mais autêntico ‘desejo’) (JAMESON, 2009, p.341).

Ou seja, a representação em geral não pode ser alcançada, pois o real sempre aparecerá como uma fantasmagoria ou emulação, da qual o imaginário retira seus subsídios,

mas os quais são sempre parciais. Por essas razões de ser desta casa de espelhos, o substrato da relação entre o indivíduo e o real é uma espécie de simulacro. Então, em Althusser, a ideologia da representação (ou a representação como ideologia) existe apenas como ideia, como uma abstração de uma relação impossível.

Todavia, ainda faz-se necessária a discussão sobre o caráter da psicanálise lacaniana não desenvolvido por Althusser (para podermos abordar diretamente a perspectiva jamesoniana da ideologia): a dimensão do simbólico. Esta ordem lacaniana seria indispensável para se pensar as relações interpessoais e a linguagem em si, ou seja, para a sociologia seria um dos aspectos da constituição dos laços entre pessoas a partir da possibilidade de comunicação e das expectativas e cálculos em relação aos interesses, anseios e valores alheios, de outro ser consciente.

Isso porque o Outro repousa nos termos das posições de sujeito disponíveis para mim (e há certa multiplicidade disponível para mim dentro desses limites; eu posso ser o oposto – a inversão estrutural – do que é esperado, por exemplo, uma criança desobediente ao invés de uma bem comportada, um rebelde ou um criminoso ao invés de um bom cidadão) de forma que eu possa finalmente alcançar o alvo funcional da ‘ideologia’, nomeadamente a ‘representação de *minha* relação Imaginária’ com o Real: o eu pode, em outras palavras, apenas constitutivamente desempenhar seu papel nesse processo representacional quando ele tiver sido capaz de assumir uma posição de sujeito, algo que depende do Outro” (JAMESON, 2009, p.342).

Podemos compreender essas posições de sujeito como a forma pela qual as consciências individuais são formadas e a relação de suas concepções com a prática material, com a posição social de suas ações, retomando a tensão entre um indivíduo autônomo e o limite estrutural. Ou seja, a exclusão da ordem simbólica significa um obscurecimento da compreensão de como os sujeitos concebem suas relações com a

realidade, de como as subjetividades também realizam um processo ativo em sua relação com o mundo, outro polo dialético que escapa da simples manipulação ou do campo de força da ideologia.

3.6—Ideologia e Utopia

A grande inovação de Jameson no campo da análise ideológica é a proposição da dialética entre a ideologia e a utopia, resumida por Buchanan (2010) na seguinte sentença: “o político se prolonga por meio da ideologia, mas o faz definindo seu próprio limite, chamado utopia” (BUCHANAN, 2010, p. 2). A ideologia sempre é política porque é um tipo de consciência de classe, e sempre se refere a um contexto em que essa luta materializa-se, inclusive nas esferas do simbólico e da consciência.

A utopia aparece nesta relação também como um fenômeno político (mesmo em suas expressões textuais ou literárias), mas de ordem diferente, pois ela irá suspender a política. O conceito jamesoniano é muito parecido com o corrente, o qual a ontologia coincide com a sua representação, isto é, a própria definição de utopia daria conta de preencher os determinantes mais gerais da coisa em si, a própria representação da utopia seria uma forma de realiza-la ou refletir ela mesma.

Existem duas maneiras primárias de se encarar a utopia em sua função social: a primeira, que podemos chamar de o fim das utopias, é aquela percepção do conceito para a qual a utopia deixou de fazer sentido, perdeu sua função social, pois, por um lado, a grande acumulação de riqueza, os avanços tecnológicos e as descobertas científicas tornaram o pensamento utópico anacrônico e enfastiante, pois o desenvolvimento das forças produtivas e a acumulação de capital atingiu uma dimensão tal que o passar de uma geração é o

suficiente para se deparar com uma espécie de novo mundo, uma mudança radical e aparente das mercadorias, da técnica e dos aparatos de comunicação; entretanto, por outro lado, esta perda também aparece nas parcelas da população que não desfrutam deste “mundo”, quer dizer, para aqueles que têm de conviver com a miséria e a pobreza, com o desemprego e a fome, com a violência e a exclusão, tornando o texto ou o sentimento de utopia superficial em relação à opressão da própria vida cotidiana (JAMESON, 1992).

Em outro sentido, a palavra utopia também serve para designar a posição de determinados grupos ou indivíduos no espectro político, designando cada papel social em relação a uma perspectiva de mudança radical, ou seja, para a esquerda significa uma sociedade liberada, emancipada, socialista ou comunista, e para a direita, uma alternativa rumo ao totalitarismo, para uma mudança violenta, pois o livre mercado seria a expressão da natureza humana, seria capaz de liberar, pela livre concorrência, os impulsos de liberdade inerente aos seres humanos. Todavia, existe um sentido histórico da utopia, tratado por Jameson a partir das discussões de obras literárias, e que remete sempre ao político, por exemplo, ao pensarmos a questão da perda da historicidade no pós-modernismo, abordada anteriormente, nosso autor a conecta com a perda também de um sentido da história no futuro, a ser realizada, o “além da história”, que para ele caracteriza a utopia, tornando cada vez mais difícil se estabelecer uma ideia de uma realidade alternativa, ou o que ele chama da possibilidade de alteridade sistêmica (JAMESON, 2004).

Podemos caracterizar, de acordo com Jameson (2004), as utopias literárias de duas maneiras: enquanto causais e institucionais. A análise da utopia causal seria aquela feita em relação ao próprio universo criado no texto utópico, o mundo imaginado ou projetado, no qual o que importa é a maneira como o mal, ou o diagnóstico do negativo no “mundo real”, deveria ser extirpado a partir da descrição de uma realidade na qual ele deixou de existir ou simplesmente não existe, ou, nas palavras do autor, a maneira como “a raiz de todo mal” foi eliminada (JAMESON, 2004). Jameson tomacom o principal exemplo de análise *A Utopia*, de Thomas Morus, para descrever uma utopia causal, encarando a abolição da propriedade privada no texto do escritor inglês como a forma de “banir o mal”, e revela que ali não existe uma espécie de protoc comunismo, mas um diagnóstico de que é o ouro e a ganância,

enquanto mal psicológico, as causas das mazelas humanas, e seu sistema utópico será baseado na extirpação destes males e na criação de leis que os impeçam, dando assim aos indivíduos uma vida melhor, um sistema cuja finalidade não seria propriamente o igualitarismo, mas a abolição do dinheiro. Aqui, poderíamos elencar a diferença entre Morus e Marx com base na crítica do segundo, em *Miséria da Filosofia*, à abolição do dinheiro proposta por Proudhon, todavia, o que interessa a Jameson é que em Marx a proposta é a de eliminação da propriedade privada dos meios de produção, com a finalidade de se eliminar as classes, não apenas as injustiças individuais, como propõe Morus, “o fundamental em Marx é que seu ponto de vista não inclui o conceito de natureza humana; não é essencialista nem psicológico; não postula impulsos, paixões ou pecados fundamentais como a aquisitividade, a ânsia pelo poder” (JAMESON, 2004, p 161). A eliminação do mal, em Marx, por exemplo, seria estrutural, não psicológica, pois se não existe uma natureza humana, a maneira pela qual os indivíduos se constituem e são constituídos em cada sociedade e em determinados períodos da história pode mudar. Portanto, a análise causal das utopias ajuda a revelar determinadas posições em relação à realidade concreta, ela nos permite identificar o *locus* do diagnóstico das mazelas de um tempo. Existe, pois, uma circularidade do utópico, vista nesta relação entre o contexto e o texto, ou entre uma perspectiva da realidade e a forma como se constrói uma possível eliminação dos dados que são tidos como causadores das injustiças, das desigualdades, dos males no texto utópico, tornando-o passível de ser visto como diretriz política ou mecanismo de crítica ou diagnóstico.

Já sob o aspecto institucional das utopias, poderemos descrevê-los não como um diagnóstico do mal na sociedade, mas como uma sociedade diferente funcionaria, como seriam suas instituições políticas, seus arranjos internos, sua organicidade, ao contrário do que seria uma posição existencial, como Jameson (2004) a chama, da análise causal. Para ilustrar este novo aspecto, tomemos como nosso autor reproduz a organização da sociedade utópica de Morus, com “a divisão da ilha em 54 cidades, a organização em grupos de trinta famílias, os sifograntes, os filarcas, o senado, os traníboles, o príncipe eleito, o funcionamento dos lares (e o preparo das refeições)” (JAMESON, 2004, p 162), ou seja, a

descrição de um arranjo diferente na vida deste sistema utópico, não é apenas um retrato da ausência de determinado mal, mas toda uma nova funcionalidade do mundo social. Um *insight* muito rico e esclarecedor de Jameson em relação a Morus diz respeito ao caráter anônimo dos indivíduos que vivem na ilha de Utopia. Os indivíduos deixam de existir, eles tornaram-se uma população estatística, eles não possuem qualquer forma de experiência, não há uma individualização propriamente dita, de forma que os relatos sobre os sentimentos das pessoas em geral, a descrição de seus hábitos, suas práticas cotidianas, não conduzem a uma idealização existencial,

quero argumentar que esse efeito de anonimidade e despersonalização é parte muito fundamental do que é a utopia e de como ela funciona. O tédio ou a aridez atribuídos ao texto utópico, a começar com Morus, não é, assim, um defeito literário nem uma objeção grave, mas uma força bastante básica do processo utópico em geral. (...) que prefiro chamar de plebeização: a nossa des-subjetivação no processo político utópico, a perda dos privilégios psíquicos e da propriedade privada espiritual, a redução de todos àquela lacuna ou falta psíquica de que todos consistimos como sujeitos, mas que, à custa de bastante energia, tentamos esconder de nós mesmos (JAMESON, 2004, p 163).

Nestas duas formas de análise do texto literário podemos encontrar uma espécie de “realização dos desejos”, no caso das causais, e de “construção”, no caso das institucionais (JAMESON, 2004), são formas de se obter satisfação ou gratificação no processo de dar perspectiva a uma mudança, normalmente radical, dos modos de vida. Entretanto, como apontado por nosso autor, se existem restrições narrativas ao texto utópico (como a impossibilidade de se criar textualmente um novo mundo em sua totalidade), também existem limites reais ou concretos, como as impostas pela realidade sócio-histórica do autor e aquelas da possibilidade de criação de um mundo tal qual descrito pelo texto utópico.

Neste último caso, Jameson compara as narrativas utópicas a quatro outras formas textuais: o manifesto, a constituição, o “espelho dos príncipes” e a grande profecia²⁶.

Para nossos fins, que neste momento são os de tentar esboçar a concepção jamesoniana de utopia para posteriormente relacioná-la à de ideologia, discutiremos rapidamente a relação que nosso autor faz do texto utópico com a redação de constituições, para tentar alcançar o político da utopia.

Segundo Jameson (2004), as constituições não são apenas as leis fundamentais de uma nação – que definem os direitos e deveres dos cidadãos, os limites dos poderes, as garantias individuais, etc. -, mas possuem a finalidade de impedir que determinadas coisas aconteçam, ou mudem, sendo para ele importante a ênfase de que estas coisas, ou eventos, são de caráter coletivo, como rebeliões, tentativas de mudança radicais ou, mais especificamente, revoluções. Elas são uma espécie de tentativa de limitar o “para o além da história”, são uma forma de imposição aparente ou uma restrição ao pensamento utópico, que, grosso modo, pode ser textual, enquanto texto claramente anti-utópico, cuja finalidade é restringir a mudança, e institucional, ao cristalizar em si uma aparência de vontade geral que busca deslegitimar qualquer tentativa de rompimento com a ordem estabelecida. Podemos supor, com efeito, que para nosso autor o que está em jogo não são propriamente os textos constitucionais, mas a forma constituição enquanto uma maneira de legitimar determinadas posições e assegurar uma continuidade, sendo, portanto, não apenas um texto anti-utópico e uma forma de neutralização do impulso utópico, mas também um momento de interrupção da política, pensando nesta com o sentido da existência da possibilidade da

²⁶ Para exemplificar, rapidamente, a presença destas quatro formas textuais, citaremos um trecho de A Política da Utopia no qual Jameson compara cada um deles com A Utopia (lembrando que o livro de Morus é dividido em Livro Primeiro e Livro Segundo), e começa pela grande profecia, “que inclui em si mesma aquele modo chamado sátira, a condenação do mundo decadente e pecador – que Robert C. Elliott via como o inverso típico do texto utópico e que se insere no Livro Primeiro da própria Utopia de Morus. Na verdade, dois dos outros gêneros deixam vestígios específicos aqui também. O Livro Primeiro conta a conversa do viajante Hythloday com Morus e seus amigos, uma conversa que resultaria na descrição da própria Utopia por Hythloday no Livro Segundo (escrito, contudo, antes do Livro Primeiro). Afinal, o Livro Primeiro constitui uma sátira selvagem dos males de época, uma sátira que beira a profecia. Exclui o espelho dos príncipes, já que Hythloday recusa as oportunidades da Corte e a possibilidade de ser conselheiro do monarca; deixa de identificar qualquer meio básico de mudança radical e assim fica, em geral, longe da receita de Althusser para o manifesto (que incluía O Príncipe, de Maquiavel, texto escrito quase na mesma época da Utopia de Morus)” (JAMESON, 2004, p. 165)

transformação social. A tese jamesoniana (1999) é a de que a utopia aparece quando a política está em suspensão, ou, nas palavras do autor:

a política está sempre entre nós e é sempre histórica, sempre no processo de mudar, evoluir, desintegrar-se e deteriorar-se. Quero transmitir uma situação na qual as instituições políticas pareçam tanto imutáveis quanto infinitamente modificáveis; não surgiu no horizonte nenhum meio que permita a menor possibilidade ou esperança de modificar o status quo, mas, mesmo assim, na mente – e talvez por essa mesma razão –, todo tipo de variação e recombinação institucional parece imaginável (JAMESON, 1999, p 167).

Existe, com efeito, uma combinação de elementos que, para nosso autor, torna possível o pensamento utópico, possibilita e dá subsídios para um impulso no sentido da imaginação para além da história, e o caso típico seria em contextos nos quais a mudança social prática, concreta e passível de ser vista em um horizonte próximo inexistente. É como se uma espécie de engessamento institucional da política facilitasse o salto para o utópico. Nos momentos de agitação ou pré-revolucionários, quando as classes governantes se dividem e os clamores populares tornam-se mais audíveis e claros, passa a existir uma concentração maior do pensamento nos problemas práticos da política, nos pontos fracos do sistema, ou seja, as contradições da organização política e social passam a ser mais evidentes e o pensamento político foca-se nos aspectos práticos da luta, abandonando o caráter utópico para se firmar na possibilidade real de mudança, “os amplos desvios e digressões da especulação política dão lugar a programas práticos (mesmo quando estes últimos sejam impossíveis de realizar e ‘utópicos’ no outro sentido, o ofensivo)” (JAMESON, 2004, p 167).

Mas esta caracterização não basta para explicar porque o pensamento utópico, ou as narrativas utópicas, surgem em determinados períodos, o que Jameson propõe é que existe um tipo peculiar de suspensão do político, afinal, talvez a maior parte da história ocidental

tenha se desenrolado em quadros sistêmicos mais ou menos estáveis, em que as disputas de poder davam-se no interior das mesmas classes sociais. Os momentos férteis de pensamentos utópicos seriam, então, aqueles em que existe uma “grande fermentação social, mas aparentemente sem leme, sem força motriz nem direção; a realidade parece maleável, mas não o sistema” (JAMESON, 2004, p 168); haveria, portanto, uma separação entre o político e as realidades cotidianas, as quais estariam em fermentação, ao contrário do quadro institucional, que aparentaria ser imutável, possibilitando que a imaginação humana tentasse resolver essa contradição por meio dos jogos e dos impulsos utópicos, canalizados também enquanto desejos e fantasias, de forma que também possa parecer um impulso para além da ideologia, o que é impreciso. E o que preenche esse impulso? Para Jameson, o conteúdo das fantasias utópicas

É que a utopia é um tanto negativa; e é mais autêntica quando não conseguimos imaginá-la. Sua função não é nos ajudar a imaginar um futuro melhor, mas demonstrar nossa total incapacidade de imaginar tal futuro – nossa prisão num presente não utópico sem historicidade nem futuridade – para revelar o fechamento ideológico do sistema em que estamos, de algum modo, cercados e confinados (JAMESON, 2004, p 169).

A ideologia, neste sentido tomado por Jameson, deve ser lida como aquela que abarca a todos os indivíduos e os situa dentro de uma classe (no sentido não do pertencimento a uma classe dentro do processo produtivo, mas do compartilhamento de ideais e ideias de determinada classe) e uma história da classe, do modo como ela se constituiu no quadro da luta de classes, de maneira que a própria utopia – a forma como ela se consolida – é o resultado de um posicionamento específico no contexto da luta de classes, tornando o diagnóstico utópico – seja o do mal na sociedade ou o do funcionamento institucional – resultado de uma posição histórica e de classe específica, ou seja, “por mais abrangente e transclassista ou pós-ideológico que seja o rol de falhas e defeitos da realidade, a solução imaginada continua necessariamente vinculada a este ou àquele ponto de vista ideológico” (JAMESON, 2004, p 170).

Portanto, toda utopia é ideológica, ela representa uma experiência social, e cada utopia permite a avaliação de seu oposto, daquilo que ela nega, ou seja, o confronto de uma utopia com a sua negação possibilita a elaboração ou a percepção de um momento de verdade de cada pólo, quer dizer, permitem a realização de uma crítica ideológica. Lembremos que a utopia possui um caráter de fantasia e, desta forma, é parcial e não-realizável, porém ela é capaz de revelar em seu conteúdo (e na negatividade deste) uma posição e também um limite estrutural, “trata-se de uma dialética negativa em que cada termo persiste em sua negação do outro; é em sua dupla negação que se encontrará o genuíno conteúdo político e filosófico” (JAMESON, 2004, p 173), sendo que tanto a afirmação quanto a negação de um dado devem permanecer simultaneamente, pois, caso um deles desaparecesse, haveria apenas uma mera fantasia, perder-se-ia a capacidade crítica da análise ideológica, vista aqui como uma dupla negação de cada termo desta dialética.

Conclusão

No primeiro capítulo desta dissertação buscamos contextualizar o debate em torno do conceito de ideologia e apresentar a teorização de Mannheim sobre a ideologia e a utopia. A escolha do trabalho *Ideologia e Utopia* estruturou-se em dois campos conectados: estabelecer uma referência sociológica ao problema, ou seja, não apenas mostrar como os conceitos estão ligados às análises da sociologia do conhecimento, mas também como podem tornar-se ferramentas para a sociologia em geral; e também a semelhança dos temas de Mannheim e Jameson: o papel da ideologia na formação do conhecimento, sua relação com a cognição e o historicismo.

Eagleton (1997) situa a produção de Mannheim em um momento no qual a burguesia europeia estaria perdida em algum ponto entre o pensamento metafísico do Antigo Regime e o ceticismo pleno, ao mesmo tempo em que se constitui uma classe média intelectualizada. A burguesia não pode se filiar totalmente a um dos lados, pois há o risco da perda de legitimidade, seja para um tipo de pensamento aristocrático decadente, como para movimentos sociais. O resultado da síntese mannheimiana foi um modelo de ideologia que buscou romper com todo tipo de crença, sendo o relacionismo uma maneira de conciliar: a objetividade científica e os caracteres sociais das ideias; a estruturação estanque dos tipos de ideologia com a dinâmica social que os formata; e as formas individuais com a totalidade do pensamento ideológico.

Ao contrário de Jameson, Mannheim afasta toda a bagagem teórica do marxismo, produzindo uma forma sem conteúdo, quer dizer, a ideologia é histórica, resultado de relações sociais e afeta o modo como os indivíduos concebem o mundo, porém há pouco solo para que se fixem parâmetros de análise do que é ideológico ou não. Contudo, ele nos é importante para dimensionar os próprios limites da análise ideológica (mesmo quando levamos em conta seu contrário), pois coloca em debate a relação entre totalidade social e indivíduo, entre epistemologia e cognição e entre consciência ou visão de mundo e estrutura social. Se por um lado abrimos parênteses na reflexão central deste trabalho, por

outro fornecemos subsídios para compreender o que está em jogo quando uma teoria da ideologia é proposta.

No segundo capítulo, nosso objetivo foi triplo:

- A) Primeiramente, nos colocamos a difícil tarefa de resumir em poucas páginas o conceito de pós-modernismo, fundamental para a compreensão do diagnóstico da contemporaneidade de Jameson, definindo-o como mais do que um movimento estético, como um momento no qual a produção estética integrou-se à produção de mercadorias em geral. A partir dos interesses deste trabalho, nos retemos em quatro aspectos do conceito: a diluição das esferas de alta cultura e cultura de massa, a falta de profundidade e o pastiche, a esquizofrenia e a perda da historicidade.
- B) Posteriormente, abordamos o conceito de aparelhos ideológicos de Estado de Althusser, que Jameson (2009) coloca como primeiro passo para a sua definição de ideologia, pois considera a ruptura do modelo althusseriano essencial para se compreender as teorias do pós-moderno e uma fonte da qual pode estabelecer mediações entre o marxismo da primeira metade do século e certa produção intelectual pós-1968. De Althusser vimos emergir três concepções ou conceitos fundamentais: a relação entre infraestrutura e superestrutura, a representação e a noção de práticas.
- C) Por fim, com Adorno, podemos dar as bases da hermenêutica negativa, isto é, da dialética negativa, da mercantilização e da reificação, fundando as bases para a proposição da hermenêutica positiva de Jameson, o polo utópico das relações sociais, o complemento necessário de sua teoria da ideologia.

No terceiro capítulo buscamos discutir os desdobramentos das duas matrizes teóricas esboçadas no capítulo anterior na leitura jamesoniana de conceitos clássicos e, por último, na dialética da ideologia e da utopia.

Na crítica da falsa consciência, o objetivo foi o estabelecimento da visão marxiana como fundamental para a definição de ideologia e como fundante de três perspectivas: o historicismo (como o método de Jameson), a desmistificação (como procedimento da análise ideológica) e o limite estrutural (enquanto as possibilidades e os limites sociais da produção das ideias).

A partir destes elementos propusemos a concepção de sujeito em Jameson, necessária para explicitar um dos pontos fundamentais de seu conceito de ideologia: a experiência, a forma como ideologia não estaria inscrita apenas no plano das ideias, na consciência e no inconsciente, mas também nas práticas sociais. Neste ponto há uma proposta implícita de “elaboração de uma nova ‘hermenêutica’ das práticas (como os gestos e o comportamento concreto pode, de algum modo, pode carregar conteúdos ideológicos e até ‘conceituais’ consigo mesmos)” (JAMESON, 2009, p. 345). Ou seja, ideias, textos, julgamentos possuem não apenas uma efetividade prática ao modificarem o comportamento das pessoas, mas também a ação cotidiana e os rituais também possuem significados ideológicos.

O passo seguinte foi o de discutir a relação entre sistema e ideologia a partir do conceito de reificação de Lukács, ou seja, definir as bases teóricas da maneira como a divisão da sociedade em classes também produz divisões e fragmentações na cognição e nas práticas, definindo a ideologia como um tipo de consciência de classe. O passo fundamental de Jameson neste caso é que ele toma a filiação ou adesão a uma das classes não como uma escolha moral, plenamente racional ou definida estruturalmente, mas a partir de inúmeras mediações, como identificação e reconhecimento, o que ele chama de compromisso ideológico.

Com a retomada de Althusser, nossa intenção foi a de colocar a subjetividade como aspecto necessário da teoria da ideologia de Jameson e, assim, preparar o terreno para a dialética da ideologia e da utopia. Ao tomar o pensamento lacaniano pelo viés althusseriano e enfatizar a necessidade do ponto de vista do simbólico como parte necessária dos mecanismos de representação, Jameson alude a uma esfera dos sentimentos e da linguagem

que operam no utópico, seja na codificação de uma ideia em um texto, seja nas maneiras de se interpretá-lo. .

Portanto, até aqui definimos os quatro aspectos fundamentais do conceito de ideologia de Jameson: o limite estrutural (e a relação com a experiência), a reificação (e seu impacto na cognição), a mercantilização (e a possibilidade de uma hermenêutica positiva) e a representação (a relação subjetiva com o real).

Finalmente, a grande inovação de Jameson no tocante à ideologia: a dialética da ideologia e da utopia, na qual ambos os termos se mostram imbricados: a ideologia enquanto a consciência de classe e a utopia como o horizonte futuro de gratificações que se pode receber pelo vínculo estabelecido com certa ideologia, com ênfase que esta significa adesão a um dos grupos, pois “em nenhuma sociedade existe um consenso total, não existe simplesmente *uma* ideologia dominante, existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões sociais de mundo conflituosas, contraditórias”. (LÖWY, 2000, p. 17)

Podemos pensar em dois momentos desta dialética, o que Ian Buchanan (2010) chamou de contrarrevolução na revolução, pois a aparente ambiguidade entre os dois termos, na forma como aparecem em Jameson, seria, na realidade, a própria condição estrutural para Jameson afirmar sua teoria da ideologia. A base de sua afirmação se dá em dois momentos: o primeiro seria o do próprio marxismo, pois sua crítica toma uma posição de classe e seu conteúdo tem como horizonte uma transformação sistêmica e radical do mundo, então seria impossível dissociar a prática utópica do revolucionário (sua práxis política) da ideologia de classe do marxismo. O segundo está na cultura pós-moderna, como vimos, o impulso da sedução utópica da imagem está ligado a uma perspectiva mercantil, ideológica, que enquadra as possibilidades utópicas, formatando-as sob a perspectiva do fetichismo da mercadoria.

Se o fetichismo da mercadoria significa que a produção capitalista necessariamente produzirá fantasmagorias, analogamente Jameson afirma que a ideologia produz

significados, representações e interpretações vinculados a uma consciência de classe, contudo esta não se coloca necessariamente como algo positivo ou negativo a priori:

A análise ideológica consiste, hoje, em revelar os traços daquele sistema em um determinado texto (o qual pode variar de programas políticos e seus vocabulários a textos literários, de vícios pessoais à experiência do espaço, do sentimento à ciência), (...) em demonstrar como os padrões e as funções ou operações do sistema estão replicados em todos os numerosos subsistemas que compõem a vida pós-moderna dos dias de hoje em todos os lugares” (JAMESON, 2009, p. 359).

As diversas maneiras de se produzir uma análise ideológica possuem um ponto de apoio em comum: a existência de uma espécie de espaço fora do sistema, que, independentemente de suas características e possibilidades (se é algo permanente ou efêmero, fixo ou móvel, institucional ou subjetivo), permite a existência de uma projeção do negativo, do diferente, do para o além (JAMESON, 2009). Em sua obra, este espaço é analisado, muitas vezes, pela perspectiva da produção cultural de um período, como em *As Marcas do Visível*, na qual o conceito de ideologia fornece os subsídios sociológicos para a compreensão de produtos culturais, como o cinema, e este “para o além” aparece como a utopia, mas não só em sua negatividade, mas como a possibilidade de mudança, de formação de novos coletivos, de resistência pela arte, de democracia, etc.

Todavia, o diagnóstico da vida social naquilo que Jameson chama de pós-modernismo, ou capitalismo tardio, carrega em si uma melancolia que mesmo as possibilidades mais positivas da utopia não mitigam: de forma muito semelhante a Adorno, resultam das análises ideológicas uma concepção do todo social na qual aqueles espaços da utopia, espaços de resistência, de possibilidade de uma nova arte crítica ou política, foram consumidos. Há uma espécie de colonização total destas possibilidades pela lógica da mercadoria, pelo fetiche, pela reificação, cujo desenvolvimento só pode resultar em uma vida precária, fragmentada, onde o “preenchimento de todos estes buracos não colonizados

e vazios foi então completado pela consignação de tudo o que sobrou dos grandes buracos negros geográficos do capitalismo global – lugares de fome, de massacre, de campos de concentração” (JAMESON, 2009, p. 358).

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro : Zahar, 2009.
- _____. **Prismas**: crítica cultura e sociedade. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. **Palavras e Sinais**: modelos críticos 2. Petrópolis : Vozes, 1995.
- _____. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo : Ática, 1992.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. **Considerações Sobre o Marxismo Ocidental**. São Paulo : Brasiliense, 1989.
- BALIBAR, Etienne. **Masses, Classes, Ideas** : studies on politics and philosophy before and after Marx. Nova Iorque : Routledge, 1994.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro : Difel, 2009.
- BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa : Ed. 70, 3ªedição, 2008.
- _____. **Simulacros e Simulação**. Lisboa : Relógio d'Água, 1991.
- BELL, Daniel. **O Fim da Ideologia**. Brasília : Ed. Universidade de Brasília, 1980.
- BENJAMIN, Walter, et al. **Os Pensadores**. São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001
- BOUDON, Raymond. **A Ideologia ou a Origem das Idéias Recebidas**. São Paulo: Ática, 1989.
- BUCHANAN, Ian. Ideology and Utopia in the work of Fredric Jameson: or the counter-revolution in the revolution. **Arena Journal**, 2010.
- _____. Reading JamesonDogmatically. **HistoricalMaterialism**, vol. 10:3, p.223, 2002.
- CAMARGO, Sílvio César. **Modernidade e Dominação**: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea. São Paulo: Annablume, 1ªa ed., 2006.
- CHAUI, Marilena. **O Que É Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- EAGLETON, Terry. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- _____. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo:Boitempo Editorial, 1997.
- _____. Jameson and Form.**New Left Review**, nº59, p. 123, set./out. 2009.
- FAUSTO, Ruy. **Marx: Lógica e Política**, Tomo I. 1ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- FREUD, Sigmund. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HOBBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOMER, Sean. **Fredric Jameson** : marxism, hermeneutics, postmodernism. Cambridge : Polity Press, 1998.
- HORKHEIMER, Max ; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.
- _____. **La Sociedad** : Lecciones de Sociología. Buenos Aires : Proteo.
- JAMESON, Fredric. **A Política da Utopia**. *New Left Review*, nº25, p. 123, jan/fev 2004.
- _____. **As Marcas do Visível**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- _____. **A Virada Cultural**: reflexões sobre o pós-moderno. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2006a.
- _____. Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject. *Yale French Studies*, nº55, p.338, 1977
- _____. **Marxismo e Forma**. São Paulo. Hucitec, 1985.
- _____. **Modernidade Singular** : ensaio sobre a ontologia do presente. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2006b.
- _____. Globalização e Estratégia Política. *Novos Estudos*, nº61, p.3, nov. 2001.
- _____. **Pós-Modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo : Ática, 1997
- _____. **O Inconsciente Político**. São Paulo : Ática, 1992.
- _____. **O Marxismo Tardio**: Adorno , ou a persistência da dialética. São Paulo : Boitempo Editorial, 1996.
- _____. **The Ideologies Of Theory**. Nova Iorque : Verso, 2008.
- _____. **Valences Of The Dialectic**. Nova Iorque : Verso, 2009
- KAUFMANN, Pierre. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Os Marxistas e a Arte**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1967.
- LEVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo : Ed. 34, 2ª ed., 2000.
- LIMA, Luiz Costa (Org.). **Teoria da Cultura de Massa**. São Paulo : Paz e Terra, 2002.
- LOWY, Michel. **As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen** São Paulo : Cortez, 2000
- _____. **Ideologias e Ciência Social**. São Paulo : Cortez, 1985.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro : Zahar, 1968.
- MANDEL, Ernest. **O Capitalismo Tardio**. São Paulo : Nova Cultura, 2ª ed., 1985.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro : Zehar, 1967.

- MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
_____. **O Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- NOBRE, Marcos. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**. São Paulo : Iluminuras, 1998.
- RICOEUR, Paul. Interpretação e Ideologias. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.
- RITZER , Georg ed.. **The Blackwell Encyclopedi of Sociology**. Malden : Blackwell, 2007.
- ROBERTS, Adam. **Fredric Jameson**. Nova Iorque : Routledge, 2000.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel (org.). **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- THERBORN, Göran. **The Ideology Of Power And The Power Of Ideology**. Londres : Verso, 1988.
- THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria**: ou um planetário de erros. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.
- THOMPSON, John B.. **Ideologia e Cultura Moderna**. Petrópolis : Vozes, 2009.
- WIRTH, Louis. Prefácio. In MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro : Zahar, 1968.
- ZIZEK, Slavoj. **El Sublime Objeto de La Ideología**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1992.
- _____. **Como Ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zehar Ed., 2010.
- _____. **Um Mapa da Ideologia (org)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.