

A CENTRALIDADE DA CULTURA:

notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo¹

Stuart Hall

RESUMO - A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. O texto inicia examinando novamente a *centralidade* da cultura — a enorme expansão de tudo que está associado a ela, na segunda metade do século XX, e o seu papel constitutivo, hoje, em todos os aspectos da vida social. A seguir, considera os aspectos teóricos e conceituais — o amplo poder analítico e explanatório que o conceito de cultura adquiriu na teorização social. Finalmente, retorna ao momento do circuito cultural — a *regulação* — que é o principal foco desta obra e examina a cultura no contexto das tendências e direções contraditórias da mudança social em relação ao novo milênio.

Palavras-chave: cultura, Estudos Culturais, mudança cultural, identidade e subjetividade, regulação, discurso

ABSTRACT - The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our times. The text begins by looking again at the *centrality* of culture — the enormous expansion of everything which has to do with culture in the second half of the twentieth century and its constitutive position today in all aspects of social life. Secondly, we consider the conceptual and theoretical aspects — the expanded analytic and explanatory power which the concept “culture” has acquired in social theory. Finally, we take these considerations back to the moment of the cultural circuit — *regulation* — which is the particular focus of the book, and look at culture in the context of the contradictory tendencies and directions of contemporary social change into the new millennium.

Key-words: culture, Cultural Studies, cultural turn, identity and subjectivity, regulation, discourse

INTRODUÇÃO

(...)

Este capítulo inicia examinando novamente a *centralidade* da cultura — a enorme expansão de tudo que está associado a ela, na segunda metade do século XX, e o seu papel constitutivo, hoje, em todos os aspectos da vida social. A seguir, consideramos os aspectos teóricos e conceituais — o amplo poder analítico e explicativo que o conceito de cultura adquiriu na teorização social. Finalmente, retornamos ao momento do circuito cultural — a *regulação* — que é o principal foco desta obra e examinamos a cultura no contexto das tendências e direções contraditórias da mudança social em relação ao novo milênio.

Por que a cultura se encontra no centro de tantas discussões e debates, no presente momento? Em certo sentido, a cultura sempre foi importante. As ciências humanas e sociais há muito reconhecem isso. Nas humanidades, o estudo das linguagens, a literatura, as artes, as idéias filosóficas, os sistemas de crença morais e religiosos, constituíram o conteúdo fundamental, embora a idéia de que tudo isso compusesse um conjunto diferenciado de significados — uma cultura — não foi uma idéia tão comum como poderíamos supor. Nas ciências sociais, em particular na sociologia, o que se considera diferenciador da “ação social” — como um comportamento que é distinto daquele que é parte da programação genética, biológica ou instintiva — é que ela requer e é relevante para o significado. Os seres humanos são seres interpretativos, instituidores de sentido. A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem nossas “culturas”. Contribuem para assegurar que toda ação social é “cultural”, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação.

Disso não decorre, entretanto, que as ciências humanas e sociais tenham sempre dado à “cultura” uma centralidade substantiva ou o peso epistemológico que ela merece. É importante que esta diferenciação entre os aspectos substantivos e epistemológicos da cultura (introduzido por du Gay, Hall et al., 1997) seja relembada pelo resto deste capítulo. Por “substantivo”, entendemos o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular. Por “epistemológico” nos referimos à posição da cultura em relação às questões de conhecimento e conceitualização, em como a “cultura” é usada para transformar nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo. A seguir, iniciamos com os aspectos substantivos.

A centralidade da cultura: a dimensão global

No século XX, vem ocorrendo uma “revolução cultural” no sentido substantivo, empírico e material da palavra. Sem sombra de dúvida, o domínio constituído pelas atividades, instituições e práticas culturais expandiu-se para além do conhecido. Ao mesmo tempo, a cultura tem assumido uma função de importância sem igual no que diz respeito à estrutura e à organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais. Os meios de produção, circulação e troca cultural, em particular, têm se expandido, através das tecnologias e da revolução da informação. Uma proporção ainda maior de recursos humanos, materiais e tecnológicos no mundo inteiro são direcionados diretamente para estes setores. Ao mesmo tempo, indiretamente, as indústrias culturais têm se tornado elementos mediadores em muitos outros processos. A velha distinção que o marxismo clássico fazia entre a “base” econômica e a “superestrutura” ideológica é de difícil sustentação nas atuais circunstâncias em que a mídia é, ao mesmo tempo, uma parte crítica na infra-estrutura material das sociedades modernas, e, também, um dos principais meios de circulação das idéias e imagens vigentes nestas sociedades. Hoje, a mídia sustenta os circuitos globais de trocas econômicas dos quais depende todo o movimento mundial de informação, conhecimento, capital, investimento, produção de bens, comércio de matéria prima e *marketing* de produtos e idéias. Conforme observou Harvey, “a formação de um mercado global de ações, de mercados futuros de bens, de negócios envolvendo moedas e taxas de juros, conjuntamente com a acelerada mobilidade geográfica de fundos, significou, pela primeira vez, a formação de um mercado mundial único de valores e de crédito” (Harvey, 1989). Isso tornou realidade o que Marx apenas imaginara — o surgimento de um verdadeiro mercado “global”. Os recursos que antes iam para a indústria pesada da era industrial do séc. XIX — carvão, ferro e aço — agora, na virada do terceiro milênio, estão sendo investidos nos sistemas neurais do futuro — as tecnologias de comunicação digital e os *softwares* da Idade Cibernética.

Em termos de padrões absolutos de julgamento e preferência estéticos, os produtos culturais desta revolução não podem ser comparados em termos de valor às conquistas de outros momentos históricos — as civilizações egípcias e da antiga China, por exemplo, ou a arte do Renascimento italiano. Entretanto, em comparação com a estreita visão social das elites, cujas vidas foram positivamente transformadas por esses exemplos históricos, a importância das revoluções culturais do final deste século XX reside em sua escala e escopo globais, em sua amplitude de impacto, em seu caráter democrático e popular. A síntese do tempo e do espaço que estas novas tecnologias possibilitaram — a compressão tempo-espaço, como denomina Harvey (1989) —, introduz mudanças na consciência popular, visto que vivemos em mundos crescentemente múltiplos e — o que é

mais desconcertante — “virtuais”. A mídia encurta a velocidade com que as imagens viajam, as distâncias para reunir bens, a taxa de realização de lucros (reduzindo o “tempo de *turn-over* do capital”), e até mesmo os intervalos entre os tempos de abertura das diferentes Bolsas de Valores ao redor do mundo — espaços de minutos em que milhões de dólares podem ser ganhos ou perdidos. Estes são os novos “sistemas nervosos” que enredam numa teia sociedades com histórias distintas, diferentes modos de vida, em estágios diversos de desenvolvimento e situadas em diferentes fusos horários. É especialmente aqui, que as revoluções da cultura em nível global causam impacto sobre os modos de viver, sobre o sentido que as pessoas dão à vida, sobre suas aspirações para o futuro — sobre a “cultura” num sentido mais local.

Estas mudanças culturais globais estão criando uma rápida mudança social — mas também, quase na mesma medida, sérios deslocamentos culturais. Como observa Paul du Gay,

(...) a nova mídia eletrônica não apenas possibilita a expansão das relações sociais pelo tempo e espaço, como também aprofunda a interconexão global, anulando a distância entre as pessoas e os lugares, lançando-as em um contato intenso e imediato entre si, em um “presente” perpétuo, onde o que ocorre em um lugar pode estar ocorrendo em qualquer parte (...) Isto não significa que as pessoas não tenham mais uma vida local — que não mais estejam situadas contextualmente no tempo e espaço. Significa apenas que a vida local é inerentemente deslocada — que o local não tem mais uma identidade “objetiva” fora de sua relação com o global. (du Gay, 1994)

Um efeito desta compressão espaço-tempo é a tendência à homogeneização cultural — a tendência (que é amplamente debatida por du Gay [ed., 1997], Mackay [ed., 1997] e nesta obra) de que o mundo se torne um lugar único, tanto do ponto de vista espacial e temporal quanto cultural: a síndrome que um teórico denominou de *McDonaldização* do globo. É, de fato, difícil negar que o crescimento das gigantes transnacionais das comunicações, tais como a CNN, a Time Warner e a News International tende a favorecer a transmissão para o mundo de um conjunto de produtos culturais estandardizados, utilizando tecnologias ocidentais padronizadas, apagando as particularidades e diferenças locais e produzindo, em seu lugar, uma ‘cultura mundial’ homogeneizada, ocidentalizada. Entretanto, todos sabemos que as conseqüências desta revolução cultural global não são nem tão uniformes nem tão fáceis de ser previstas da forma como sugerem os ‘homogeneizadores’ mais extremados. É também uma característica destes processos que eles sejam mundialmente distribuídos de uma forma muito irregular — sujeitos ao que Doreen Massey (1995) denominou de uma decisiva “geometria do poder” — e que suas conseqüências sejam profundamente contraditórias. Há, certamente, muitas conseqüências negativas — até agora sem solução — em termos das exportações culturais do ocidente tecnologicamente superdesenvolvido, enfra-

quecendo e minando as capacidades de nações mais antigas e de sociedades emergentes na definição de seus próprios modos de vida e do ritmo e direção de seu desenvolvimento (ver a discussão sobre “imperialismo cultural” de Tomlinson, neste livro). Há também diversas tendências contrapostas impedindo que o mundo se torne um espaço culturalmente uniforme e homogêneo (ver Hall, 1992a; Robins, 1997; Miller, 1997). A cultura global necessita da “diferença” para prosperar — mesmo que apenas para convertê-la em outro produto cultural para o mercado mundial (como, por exemplo, a cozinha étnica). É, portanto, mais provável que produza “simultaneamente” novas identificações (Hall, *ibid.*) “globais” e novas identificações locais do que uma cultura global uniforme e homogênea.

O resultado do *mix* cultural, ou sincretismo, atravessando velhas fronteiras, pode não ser a obliteração do velho pelo novo, mas a criação de algumas alternativas híbridas, sintetizando elementos de ambas, mas não redutíveis a nenhuma delas — como ocorre crescentemente nas sociedades multiculturais, culturalmente diversificadas, criadas pelas grandes migrações decorrentes de guerras, da miséria e das dificuldades econômicas do final do séc. XX (ver Gilroy, 1997, e Parekh nesta obra). Um bom exemplo seria o catálogo de *Translocations*, uma exposição feita em 1997 no *Photographers Gallery* em Londres. Lá foi mostrado um novo trabalho visual, parte produzido digitalmente por artistas pós-coloniais e por outros que moravam e trabalhavam no Reino Unido, considerado exemplar neste sentido, pois capturava algumas das complexidades destes processos:

Translocations é uma coletânea de imagens, idéias e reflexões que buscam explorar noções contemporâneas de lugar, posição e movimento. A idéia de “lugar” que Translocations busca explorar é o conceito de lugar como uma série de processos, marcados pela fluidez, pelo fluxo e o movimento, que têm impacto sobre os modos como nos posicionamos no mundo (...) Permanent Revolution II, um trabalho de multimídia interativa, é o primeiro trabalho conjunto entre Keith Piper e Derek Richards. Ao traçar o contínuo fluxo e refluxo de migrantes no que tem sido denominado “O Atlântico Negro”, Piper e Richards exploram o papel que têm a convergência dos migrantes e a miscigenação daí resultante no desenvolvimento de novas formas-culturais. [Ela] apresenta uma alternativa às representações essencialistas da pureza e homogeneidade cultural (...) As instalações das fotos de Roshini Kempadoo examinam o impacto da compressão tempo-espaço sobre aqueles que estão submetidos e não no controle desses fluxos e movimentos desiguais (...) (Photographers Gallery, 1997, p 4)

O próprio ritmo e a irregularidade da mudança cultural global produzem com frequência suas próprias resistências, que podem certamente ser positivas, mas muitas vezes são reações defensivas negativas, contrárias à cultura global e representam fortes tendências a “fechamento” (ver Woodward, 1997). Por exemplo, o crescimento do fundamentalismo cristão nos EUA, do fundamentalismo islâmico em regiões do Oriente Médio, do fundamentalismo hindu na Índia, o ressurgimento dos nacionalismos étnicos na Europa Central e Oriental, a atitude

anti-imigrante e a postura euro-cética de muitas sociedades do ocidente europeu, e o nacionalismo cultural na forma de reafirmações da herança e da tradição (ver capítulo 1 desta obra), embora tão *diferentes* entre si, podem ser considerados como reações culturais conservadoras, fazendo parte do retrocesso causado pela disseminação da diversidade efetuada pelas forças da globalização cultural.

Todos estes fatores, então, qualificam e complexificam qualquer resposta simplista, puramente celebratória em relação à globalização como forma dominante de mudança cultural num futuro previsível (ver, por exemplo, as críticas de Hirst e Thompson, 1996 e de Goldblatt et al., 1997). Esses fatores não podem, no entanto, negar por completo a escala de transformações nas relações globais constituída pela revolução cultural e da informação. Queiramos ou não, aproveamos ou não, as novas forças e relações postas em movimento por esse processo estão tornando menos nítidos muitos dos padrões e das tradições do passado. Por bem ou por mal, a cultura é agora um dos elementos mais dinâmicos — e mais imprevisíveis — da mudança histórica no novo milênio. Não deve nos surpreender, então, que as lutas pelo poder sejam, crescentemente, simbólicas e discursivas, ao invés de tomar, simplesmente, uma forma física e compulsiva, e que as próprias políticas assumam progressivamente a feição de uma “política cultural” (ver, por exemplo, Jordan e Weedon, 1995).

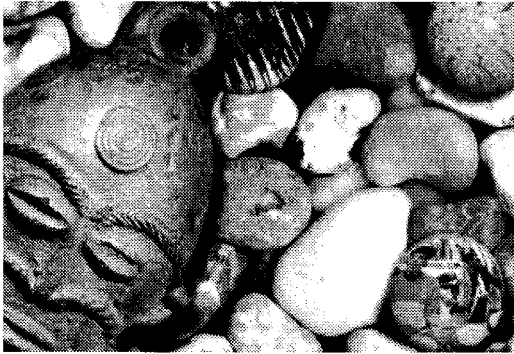


Imagem de “Permanent Revolution II”, Keith Piper/ Derek Richards, 1997.



Imagem de “Relocating the Remains”, Keith Piper, 1997.

A centralidade da cultura: as transformações da vida local e cotidiana

Não devemos permitir que sejamos hipnotizados pela questão das quantidades. A revolução cultural que aqui estamos tentando delinear em suas formas substantivas é igualmente penetrante no nível do microcosmo. A vida cotidiana das pessoas comuns foi revolucionada — novamente, não de forma regular ou homogênea. Richard Rogers, arquiteto responsável por alguns dos mais destacados e modernos prédios da Inglaterra (inclusive o Lloyds na Grande Londres) lembra-nos disso:

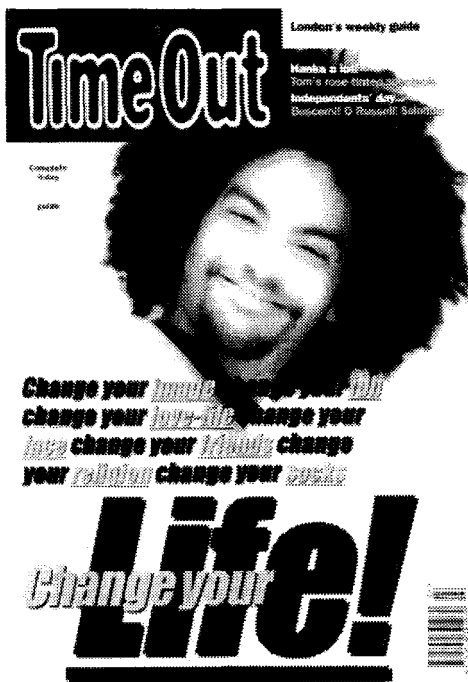
Desde a Revolução Industrial, o trabalho tem predominado em nossas vidas. O primeiro emprego acontecia aos 15 ou 16 anos, numa jornada de 60 horas semanais, tendo-se um domingo livre para ir à igreja. A aposentadoria ocorria quando já se estava exaurido, com uma expectativa de vida limitada. A estrutura da vida estava amplamente predeterminada: um pouco de religião e muito trabalho. O lazer consistia nos breves momentos de descanso antes do dia seguinte (...) Hoje, a média de trabalho de uma pessoa é de 37 horas semanais (...) A maioria de nós pode esperar ser um sub-empregado ou desempregado, visto que o número de empregos na indústria foi reduzido à metade desde a guerra, e quanto àqueles que têm a sorte de estar bem empregados, meros 50 por cento deles conseguem postos de tempo integral (...) Outras ocupações tradicionais têm diminuído em termos de sua importância cronológica — notadamente a criação dos filhos. Já houve tempo em que o cuidado com famílias numerosas ocupou os pais, especialmente as mães, por um longo período de sua vida de adultos. Hoje, as famílias diminuíram de tamanho, e os casais sustentam-se sozinhos por mais uns 30, 40 ou 50 anos após seus filhos terem saído de casa. (The Guardian, 25 de janeiro de 1997, p.5)

Percebe-se claramente nesta passagem as transformações no modo de vida das pessoas comuns — transformações ocorridas nas culturas da vida cotidiana: o declínio do trabalho na indústria e o crescimento dos serviços e outros tipos de ocupação, com seus diversos estilos de vida, motivações, ciclos vitais, ritmos, riscos e recompensas; o aumento dos períodos de folga e o relativo vazio do chamado “lazer”; o declínio das perspectivas de “carreira” e dos empregos vitálicos dando lugar ao que tem sido chamado de “flexibilidade no emprego”, mas que, freqüentemente, constitui uma questão de desemprego não planejado; as mudanças no tamanho das famílias, nos padrões de diferenças de geração, de responsabilidade e autoridade dos pais; o declínio do casamento numa época de incremento do divórcio, o aumento de famílias uniparentais e a diversificação de arranjos familiares; o envelhecimento da população, com seus dilemas acerca de uma terceira idade mais longa sem a ajuda do cônjuge, sustentada por generosos programas nacionais de seguros, sistemas públicos de saúde e outros sistemas de benefícios estatais; a redução das tradicionais idas à igreja e da autoridade dos

padrões morais e sociais tradicionais e das sanções sobre as condutas dos jovens; os conflitos de gerações em consequência da divergência entre jovens e adultos, entre o declínio da ética puritana, de um lado, e o crescimento de uma ética consumista hedonista, de outro. Tais mudanças são relacionadas, de alguma forma, a situações sociais, de classe e geográficas: e não exclusivamente de classe. O executivo de classe média, de meia-idade, que perdeu a “perspectiva de carreira” é cada vez mais um fenômeno de nossos tempos — mesmo que esteja atingindo níveis mais altos de remuneração. Algumas mulheres podem ter maior capacidade de sobrevivência — mas geralmente em níveis mais baixos de remuneração, treinamento, segurança no emprego e perspectivas — do que a maioria dos homens. Os negros ainda têm o dobro da taxa de desemprego dos brancos. A maioria está começando a se sentir vítima e não gestora da “mudança cultural”.

Estes são apenas alguns dos deslocamentos *das* culturas do cotidiano. Mas há também mudanças e transformações na vida local e no cotidiano que foram precipitadas *pela* cultura. O ritmo da mudança é bastante diferente nas diferentes localidades geográficas. Mas são raros os lugares que estão fora do alcance destas forças culturais que desorganizam e causam deslocamentos. Pensemos na variedade de significados e mensagens sociais que permeiam os nossos universos mentais; tornou-se bastante acessível obter-se informação acerca de — nossas imagens de — outros povos, outros mundos, outros modos de vida, diferentes dos nossos; a transformação do universo visual do meio urbano — tanto da cidade pós-colonial (Kingston, Bombaim, Kuala Lumpur) quanto da metrópole do ocidente — através da imagem veiculada pela mídia; o bombardeio dos aspectos mais rotineiros de nosso cotidiano por meio de mensagens, ordens, convites e seduçções; a extensão das capacidades humanas, especialmente nas regiões desenvolvidas ou mais “ricas” do mundo, e as coisas práticas — comprar, olhar, gastar, poupar, escolher, socializar — realizadas à distância, “virtualmente”, através das novas tecnologias culturais do estilo de vida *soft*. A expressão “centralidade da cultura” indica aqui a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, *mediando* tudo. A cultura está presente nas vozes e imagens incorpóreas que nos interpelam das telas, nos postos de gasolina. Ela é um elemento-chave no modo como o meio ambiente doméstico é atrelado, pelo consumo, às tendências e modas mundiais. É trazida para dentro de nossos lares através dos esportes e das revistas esportivas, que freqüentemente vendem uma imagem de íntima associação ao “lugar” e ao local através da cultura do futebol contemporâneo. Elas mostram uma curiosa nostalgia em relação a uma “comunidade imaginada”, na verdade, uma nostalgia das culturas vividas de importantes “locais” que foram profundamente transformadas, senão totalmente destruídas, pela mudança econômica e pelo declínio industrial.

É quase impossível para o cidadão comum ter uma imagem precisa do passado histórico sem tê-lo tematizado, no interior de uma “cultura herdada”, que in-



clui panoramas e costumes de época (ver capítulo 1 desta obra). Nossa participação na chamada “comunidade” da Internet é sustentada pela promessa de que nos possibilite em breve assumirmos ciberidentidades — substituindo a necessidade de algo tão complicado e fisicamente constrangedor como é a interação real. Ao mesmo tempo, a cultura aprofunda-se na mecânica da própria formação da identidade. “Mude sua vida!” a *Time Out* aconselha em sua edição de janeiro de 1997: “Mude sua imagem... mude de emprego... mude sua vida amorosa... sua cara... mude de amigos... de religião... mude suas meias” (Fig. 5.3). Essa devassa interior é acompanhada externamente pela proliferação de instrumentos de vigilância (das câmeras

e monitores, às pesquisas sobre o consumo e os cartões de crédito), capazes de manter sob controle os movimentos e as preferências de toda uma população (sem que esta tome conhecimento). Em meio a toda conversa sobre “desregulamentação” (ver a discussão na seção 3.1 mais adiante), tem ocorrido um processo de sofisticação e intensificação dos meios de regulação e vigilância: o que alguns têm denominado “o governo pela cultura”. Neste diferentes exemplos reconhecemos que a “cultura” não é uma opção *soft*. Não pode mais ser estudada como uma variável sem importância, secundária ou dependente em relação ao que faz o mundo mover-se; tem de ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste movimento, bem como a sua vida interior.

A última fronteira: identidade e subjetividade

O impacto das revoluções culturais sobre as sociedades globais e a vida cotidiana local, no final do século XX, parece tão significativo e abrangente que justifica a afirmação de que a substantiva expansão da “cultura” que hoje experimentamos, não tem precedentes. Mas a menção do seu impacto na “vida interior” lembra-nos de outra dimensão que precisa ser considerada: a centralidade da

cultura na constituição da subjetividade, da própria identidade e da pessoa como um ator social. Até recentemente, isto era visto como uma separação convencional entre as disciplinas da sociologia e da psicologia, embora se tivesse sempre admitido que todo modelo sociológico carregava dentro de si certas pressuposições psicológicas acerca da natureza do sujeito individual e da própria formação do “eu” — e vice-versa. Entretanto, de uma forma significativa, esta linha divisória tem sido enfraquecida e abalada pelas questões da “cultura”. Até os mais céticos têm se obrigado a reconhecer que os significados são subjetivamente válidos e, ao mesmo tempo, estão *objetivamente* presentes no mundo contemporâneo — em nossas ações, instituições, rituais e práticas. A ênfase na linguagem e no significado tem tido o efeito de tornar indistinta, senão de dissolver, a fronteira entre as duas esferas, do social e do psíquico.

Talvez a forma mais fácil de ver o que aqui examinamos seja através de um exemplo. Suponhamos que tivéssemos que explicar, através de três imagens a um jovem e inteligente, recém-vindo de Marte, o que significa “ser inglês”. Que imagens escolheríamos? Poderíamos, por exemplo, escolher dois cenários em extremos opostos. O primeiro, poderia incluir a troca de guardas do Palácio de Buckingham, o Lake District e as casas do Parlamento. O segundo cenário, as docas, uma algodoaria em Shipley e o Wembley Stadium. Não há necessidade de explicar em detalhes as razões de escolha destes locais. O primeiro significa (carrega o sentido de) tradição, a sociedade bem ordenada e estável; a paisagem evocativa associada à adoração inglesa pela Natureza e aos poetas ingleses mais famosos — os românticos; a orgulhosa herança do governo parlamentar, a marca ou quinta-essência do que seja a Inglaterra que tem se mantido através dos tempos — o Big Ben; e assim por diante. O segundo cenário — mais moderno, popular, contemporâneo, instigante, empreendedor: a Grã-Bretanha pós-Thatcher, encarando o mundo da competição; os triunfos da revolução industrial sobre os quais foi construída a grandeza da Grã-Bretanha, valores vitorianos, o trabalho duro e laborioso que construiu a antiga prosperidade britânica; e, no esporte popular, um testemunho das “pessoas comuns”, a espinha dorsal da nação, e a nação marchando unida, através das linhas de classe e regionais (raciais e de gênero?) no estádio de futebol.

Estas imagens contrastantes podem parecer demasiadamente simplificadas, mas pode-se imaginar que se refiram a formações discursivas e culturais bastante complexas. Num artigo do *The Guardian*, Martin Jacques discutiu as imagens contrastantes da Inglaterra “multicultural” e “medieval” e das complexas linhas históricas por detrás de cada uma delas que, segundo ele, apareciam recorrentemente nos discursos políticos dos dois maiores partidos da eleição geral de 1997:

Há duas histórias da Grã-Bretanha. Uma fala dos radicais e criativos; a outra, dos conservadores e respeitadas. Ambas existem na psique nacional, ambas são partes autênticas do que somos, mas elas levam a compreensões distintas,

uma oficial e convencional, a outra, não oficial e subterrânea. A cultura oficial recebe calorosamente Andrew Lloyd Webber, Cilla Black e Cliff Richard como autênticos ingleses: trata nossos criativos anarquistas tais como [John] Lennon e [Vivienne] Westwood como fenômenos, como excêntricos, observando voyeuristicamente suas vidas e atividades ao invés de considerá-los como um de nós. De tempos em tempos, há um renascimento da energia cultural, sempre partindo da periferia ao centro. Este é um destes momentos. Na capital, isto se faz com a emergência de Londres como cidade global, talvez a mais global em todo o mundo, certamente a mais global da Europa. Londres está hoje mais aberta que nunca ao caleidoscópio de influências globais, da comida à música, das idéias aos negócios.

E, acima de todas as pessoas: as minorias étnicas agora figuram em nossa vida cultural como nunca. Muitos dos maiores designers da London Fashion Week pertencem às minorias étnicas. Os imigrantes são freqüentemente uma fonte de excepcional energia cultural. Nosso radicalismo cultural tem muito a ver com o fato de sermos tanto uma ilha quanto de sermos culturalmente permeáveis.

Pode-se pensar que esta explosão de energia chamaria a atenção de nossos políticos. De fato, John Major orgulhosamente vangloria-se da nova vibração londrina, e o sucesso de Tony Blair é em parte devido ao Britpop². Entretanto, para Major e Blair, o discurso agregador não apoiou-se nas questões raciais da cultura, mas na Inglaterra média, no modelo do conservadorismo respeitável. Em 1964, Harold Wilson fez mais que um aceno aos Beatles ... Blair e Major preferiram seguir pelo outro lado da cultura britânica. (Jacques, 1997, p 17)

Seria inútil perguntar qual dos cenários representa a “verdadeira” inglesidade (*englishness*)³— visto que *ambos* são “verdadeiros”, no sentido de que representam certos elementos históricos e da atualidade que foram de fato significativos na constituição da Inglaterra, de um imaginário inglês e de uma identidade inglesa. Vamos, por um instante, deixar de lado as problemáticas complexidades relacionadas a se isto é “inglês” ou “britânico” — sendo assim também da Escócia, da Irlanda (do Norte e do Sul), do País de Gales, sem falar do restante do antigo Império Britânico — mencionando apenas que o “inglês”, como uma identidade, existe e tem um lugar neste complexo, cambiante, desordenado, mas não intercambiável conjunto de termos que se sobrepõem, que recusam tanto a se separar quanto a incorporar com facilidade ou acomodar os demais. Estas são fronteiras internas, em torno das quais estão marcadas as diferenças, e que, portanto, são lugares potenciais de uma contestação quanto ao sentido, uma “política de identidade” (cf. Woodward, 1997a). Ambos os cenários são, então, “verdadeiros” (o significado jamais é definitivamente fixado: ver Hall, ed., 1997). Entretanto, isso não significa que estejam completos. Seus significados são definidos parcialmente pela maneira como se relacionam mutuamente; mas, também, em parte, pelo que omitem. Suponhamos, por exemplo, que quiséssemos substituir alguma daquelas imagens por uma foto da Brixton High Street — seria esta uma forma de contrariar os pressupostos existentes sobre “inglesidade” como uma forma exclusiva de “branquidade”⁴? Ou substituí-la por uma cena das mães (e alguns pais)

buscando seus filhos nas escolas primárias da Inglaterra em torno das 3h30 da tarde — isso colocaria a questão sobre se o feminino e doméstico seria um modo tão adequado e convincente de significar “a nação” quanto um cenário mais masculino? Cada indivíduo sentir-se-á mais ou menos atraído, mais ou menos interpelado por cada um desses cenários. As pessoas podem não se sentir perfeita ou adequadamente “representadas” por qualquer um deles — algo relacionado ao “quem elas são” permanece de fora, uma sobra perturbadora, um excesso do sistema de significados que estes dois conjuntos de imagens tentam, entre eles, capturar. Abandonada a si própria, esta sobra excluída ou suplemento poderia muito bem, sob certas condições, se tornar o foco de atenção de uma definição alternativa — um terceiro conjunto — precipitando uma contestação à autoridade cultural dos dois conjuntos já apresentados e representando o surgimento de uma nova contestação do significado de “inglesidade”, um foco diferente de identificação — e, assim, uma nova “política de identidade” (Butler, 1993). Contudo, mesmo que as pessoas não sejam satisfatoriamente representadas por nenhum destes conjuntos de imagens, provavelmente se sentirão mais atraídas por um do que pelos outros, vendo-se representadas ou refletidas (ou, como se diz, “sentindo-se no seu lugar”) em algum deles. Você começou a investir ou a se *identificar* com um ou outro conceito do “que é ser inglês” e, ao adotar tal posição de sujeito, está se tornando mais esse tipo de inglês do que outro.

Esta é uma forma um tanto descritiva, do senso comum, que serve para explicar como se forma a *identidade nacional* (ver Hamilton, 1997; Hall, 1992a e Bhabha, ed., 1990). Vale a pena explicar detalhadamente as implicações do que foi dito. Você era “inglês”, no sentido aqui definido, no âmago do seu ser — no coração e na alma, em seus genes, em seu sangue — *antes* de todo este questionamento? Ou a sua identidade inglesa tem sido definida através do processo de representação e identificação há pouco descrito? O que isto sugere é que a identidade emerge, não tanto de um centro interior, de um “eu verdadeiro e único”, mas do diálogo entre os conceitos e definições que são *representados* para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo (consciente ou inconsciente) de responder aos apelos feitos por estes significados, de sermos interpelados por eles, de assumirmos as posições de sujeito construídas para nós por alguns dos discursos sobre a “inglesidade” — em resumo, de investirmos nossas emoções em uma ou outra daquelas imagens, para nos *identificarmos* (ver Woodward, ed., 1997). O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente.

Isto, de todo modo, é o que significa dizer que devemos pensar as identidades sociais como construídas no interior da representação, através da cultura, não

fora delas. Elas são o resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais (exteriores) fornecem ou que nos subjetivemos (dentro deles). Nossas chamadas subjetividades são, então, produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico. Portanto, é fácil perceber por que nossa compreensão de todo este processo teve que ser completamente reconstruída pelo nosso interesse na cultura; e por que é cada vez mais difícil manter a tradicional distinção entre “interior” e “exterior”, entre o social e o psíquico, quando a cultura intervém.

OS ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS: “A VIRADA CULTURAL”

Até aqui, temos nos referido à questão da “centralidade da cultura” essencialmente observando quatro dimensões: a ascensão dos novos domínios, instituições e tecnologias associadas às indústrias culturais que transformaram as esferas tradicionais da economia, indústria, sociedade e da cultura em si; a cultura vista como uma força de mudança histórica global; a transformação cultural do cotidiano; a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais. Agora é o momento de vermos o segundo aspecto da centralidade da cultura: suas dimensões *epistemológicas*.

O mesmo que ocorre no mundo e na vida social, também acontece em termos de conhecimento, de teoria e de nossas compreensões. Nas últimas décadas, tem havido uma revolução do pensamento humano em relação à noção de “cultura”. Nas ciências humanas e sociais, concedemos agora à cultura uma importância e um peso explicativo bem maior do que estávamos acostumados anteriormente — embora a mudança nos hábitos de pensar sempre seja um processo lento e desigual, e não sem poderosos ataques à retaguarda (tais como, por exemplo, os costumeiros ataques lançados contra os estudos culturais e da mídia elaborados pelas disciplinas tradicionais que se sentem um tanto contrariadas ou deslocadas pela existência desses novos estudos). Apesar disso, uma revolução conceitual de peso está ocorrendo nas ciências humanas e sociais. Isso vai muito além da aprendizagem que nos leva a pôr as questões culturais numa posição mais central, ao lado dos processos econômicos, das instituições sociais e da produção de bens, da riqueza e de serviços — por mais importante que seja esta mudança. Refere-se a uma abordagem da análise social contemporânea, que passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente, provocando, assim, nos últimos anos, uma mudança de paradigma nas ciências sociais e nas humanidades, que passou a ser conhecida como a “virada cultural”.

Fundamentalmente, a “virada cultural” iniciou com uma revolução de atitudes em relação à linguagem. A linguagem sempre foi assunto de interesse de especialistas, entre eles, estudiosos da literatura e linguistas. Entretanto, a preo-

cupação com a linguagem que temos em mente aqui refere-se a algo mais amplo — um interesse na linguagem como um termo geral para as práticas de representação, sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do *significado*. Esta “virada” envolve:

(...) uma inversão da relação que tradicionalmente tem se pensado que exista entre as palavras que usamos para descrever as coisas e as próprias coisas. A suposição usual do senso comum é a de que os objetos existem “objetivamente”, como tal, “no mundo” e, assim, seriam anteriores às descrições que deles fazemos. Em outras palavras, parece normal presumirmos que as “moléculas” e os “genes” precedam e sejam independentes dos seus modelos científicos; ou que a “sociedade” exista independentemente das descrições sociológicas que dela se fazem. O que estes exemplos salientam é o modo como a linguagem é presumivelmente subordinada e está a serviço do mundo do “fato”. Entretanto, nos últimos anos, a relação entre a linguagem e os objetos descritos por ela tem sido radicalmente revista. A linguagem passou a ter um papel mais importante. Teóricos de diversos campos — filosofia, literatura, feminismo, antropologia cultural, sociologia — têm declarado que a linguagem constitui os fatos e não apenas os relata. (du Gay, 1994)

Trata-se aqui da relação total entre a linguagem e o que podemos denominar “realidade”. Os objetos não existem no mundo independentemente da linguagem que utilizamos para descrevê-los? Num sentido, é óbvio que sim. Para voltarmos ao exemplo familiar discutido anteriormente: uma pedra ainda existe a despeito de nossas descrições dela (ver Hall, 1997, p. 45). Entretanto, a identificação que fazemos da mesma como “pedra” só é possível devido a uma forma particular de classificar os objetos e de atribuir significado aos mesmos (isto é, a palavra pedra vista como parte de um sistema de classificação que diferencia pedra de ferro, madeira, etc.; ou, por outro lado, num sistema de classificação diferente — a pedra, em oposição ao penedo, rocha, seixo, etc.). Os objetos certamente existem também fora destes sistemas de significação (cada qual dando um significado diferente a mesma coisa, a “pedra”); os objetos certamente existem, mas eles não podem ser definidos como “pedras”, ou como qualquer outra coisa, a não ser que haja uma linguagem ou sistema de significação capaz de classificá-los dessa forma, dando-lhes um sentido, ao distingui-los de outros objetos:

Esta idéia de que as coisas só tem significado pela sua inserção dentro de um determinado sistema de classificação ou “jogo da linguagem”, como diria o filósofo Wittgenstein, tem conseqüências muito profundas [ver Woodward, 1997a]. Pressuposições tomadas como dadas em relação à natureza e à essência fixa das coisas estão imediatamente sujeitas à discussão, em qualquer sentido definitivo ou absoluto, se aceitarmos que o significado de qualquer objeto reside não no objeto em si, mas é produto da forma como esse objeto é socialmente construído através da linguagem e da representação. (du Gay, 1994)

Isso manteve aberto um fosso entre a *existência* e o *significado* de um objeto. O significado surge não das coisas em si — a “realidade” — mas a partir dos jogos da linguagem e dos sistemas de classificação nos quais as coisas são inseridas. O que consideramos fatos naturais são, portanto, também fenômenos discursivos.

Seria difícil exagerar as conseqüências disto para a filosofia e para a prática das ciências sociais. Desde o Iluminismo, diz-se que o papel da “ciência” é o de apresentar uma descrição ou conhecimento “verdadeiro” do mundo: objetivo, imparcial, e racional. Uma abordagem científica, em que os fatos seriam independentes das descrições que fazemos deles, era considerada como o máximo de verdade a que as ciências sociais, tanto quanto possível, deveriam aspirar:

A idéia de que, qualquer que seja a natureza dos elementos a partir dos quais são construídos os objetos, os “átomos” são um produto de uma prática discursiva classificatória — a teoria atômica — e de que eles são histórica e contextualmente contingentes, e estão, portanto, sujeitos às diferentes formas de classificação que possam surgir no futuro, minou noções simples de exatidão, verdade e objetividade e abriu as comportas para o que os seus críticos vêem como uma onda de relativismo. (du Gay, op. cit.; ver também McLennan, 1992)

A “virada cultural” está intimamente ligada a esta nova atitude em relação à linguagem, pois a cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas. O próprio termo “discurso” refere-se a uma série de afirmações, em qualquer domínio, que fornece uma linguagem para se poder falar sobre um assunto e uma forma de produzir um tipo particular de conhecimento. O termo refere-se tanto à produção de conhecimento através da linguagem e da representação, quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado, modelando práticas sociais e pondo novas práticas em funcionamento. Dizer, portanto, que uma pedra é apenas uma pedra num determinado esquema discursivo ou classificatório não é negar que a mesma tenha existência material, mas é dizer que seu *significado* é resultante não de sua essência natural, mas de seu caráter discursivo.

A “virada cultural” amplia esta compreensão acerca da linguagem para a vida social como um todo. Argumenta-se que os processos econômicos e sociais, por *dependerem* do significado e terem conseqüências em nossa maneira de viver, em razão daquilo que somos — nossas identidades — e dada a “forma como vivemos”, também têm que ser compreendidos como práticas culturais, como práticas discursivas. Para citar apenas um exemplo, a questão de criar uma “cultura empresarial” parecer ter se tornado a questão crítica não apenas para o sucesso comercial e econômico-empresarial nos anos 1980 e 1990 (ver du Gay, ed., 1997), mas também para a vida pessoal e social, para a ciência política, para nosso bem-estar moral e coletivo e para as definições de uma “vida ideal”. Trata-

se de um tópico sobre o qual os gurus empresariais dirigem-se a nós na linguagem econômica calculista do *The Money Programme* e nas vozes moralistas e sóbrias do *Thought For The Day*, o espaço religioso diário da BBC Radio 4. De que trata este discurso? Trata de economia, administração, moralidade ou aperfeiçoamento pessoal? Onde, neste exemplo, termina o econômico e começa a cultura?

Dar à cultura um papel constitutivo e determinado na compreensão e na análise de todas as instituições e relações sociais é diferente da forma como a mesma foi teorizada por vários anos pela corrente dominante nas ciências sociais. De forma similar, a “virada cultural” tem sido, por vezes, apresentada como uma total ruptura no universo teórico das ciências sociais. Esta talvez seja uma visão muito apocalíptica. Sempre existiram tradições, mesmo na sociologia dominante dos anos 1950 e 1960, que privilegiaram questões de significado: tais como, o interacionismo simbólico, os estudos dos desvios, o interesse da ciência social americana pelos “valores e atitudes”, o legado de Weber, a tradição etnográfica, muito influenciada pelas técnicas antropológicas e assim por diante.

Assim, a “virada cultural” talvez seja vista de forma mais acurada, se não a tomarmos como uma ruptura total, mas como uma reconfiguração de elementos, alguns dos quais sempre estiveram presentes na análise sociológica, agora associada a novos elementos — em particular, o foco na linguagem e na cultura como área substantiva, e não simplesmente como aquela que servia de elemento de integração para o restante do sistema social. De fato, em alguns aspectos, a “virada cultural” poderia ser interpretada como representando um retorno a certos temas sociológicos clássicos e tradicionais negligenciados e que são “retomados” após um longo período de interesses estruturalistas, funcionalistas e empiristas. Foi, afinal, um dos fundadores da moderna sociologia, Max Weber, que, em sua sociologia interpretativa, definiu o *sujeito* da investigação social — a “ação social” — como uma “ação que é relevante para o significado”, embora, por muitos anos, este não tenha sido um aspecto muito citado da obra de Weber. Na França, Durkheim e sua escola do *Année Sociologique* (“Ano Sociológico”), outra das formações fundadoras na história das ciências humanas e sociais, consideravam que o ponto central da sociologia era o estudo das relações entre “o social” e “o simbólico”; e boa parte de seu trabalho referia-se ao estudo dos significados sociais corporificados na religião, bem como nos sistemas de classificação das chamadas “sociedades primitivas”. Esta foi uma idéia fundacional da antropologia social e formou a base do estruturalismo e da semiótica modernos (ver Hall, ed., 1997). Claude Lévi-Strauss, por exemplo, em sua palestra inaugural sobre *The scope of anthropology*, que delineou o projeto da análise cultural estruturalista, referiu-se à sua própria obra como uma “continuação do programa inaugurado por Durkheim e Mauss”. Este aspecto da obra de Durkheim, no entanto, foi considerado “excessivamente idealista” para a sociologia dominante (por exemplo, por aquele texto seminal, *The Structure of Social Action*, de Talcott Parsons, que, em sua época, foi o teórico social americano mais respeitado). Até

mesmo Marx, cuja ênfase predominante estava, naturalmente, na primazia do econômico e material sobre o cultural e o simbólico, foi um dos primeiros cientistas sociais clássicos a reconhecer que o que distinguia a ação social humana da ação animal era que a ação e o comportamento humanos eram guiados e informados pelos modelos culturais. (Como observou, o pior dos arquitetos era mais inteligente do que a melhor das abelhas, visto que o primeiro teve de construir conceitualmente o *modelo* em sua mente, antes que pudesse construí-lo, enquanto as abelhas diligentes, guiadas pelo instinto, conseguiriam apenas construir de forma limitada. Hoje poderíamos chamar a isto de concepção “discursiva” ou cultural da prática social!)

Foi nos anos 1960, com o trabalho de Lévi-Strauss e Roland Barthes na França, e de Raymond Williams e Richard Hoggart, no Reino Unido, que a “virada cultural” começou a ter um impacto maior na vida intelectual e acadêmica, e um novo campo interdisciplinar de estudo organizado em torno da cultura como o conceito central — os “estudos culturais” — começou a tomar forma, estimulado em parte pela fundação de um centro de pesquisas de pós-graduação, o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, na Universidade de Birmingham, em 1964. Houve aproximações seletivas com diversas linhas de teorização e análise, nas ciências humanas e sociais, para estabelecer-se a matriz intelectual a partir da qual os “estudos culturais” se desenvolveriam. Sem entrar em detalhes, para se obter uma idéia dos diferentes discursos teóricos em que os estudos culturais se apoiaram, seria necessário referir, *inter alia*, às tradições de análise textual (visual e verbal), à crítica literária, à história da arte e aos estudos de gênero, à história social, bem como à lingüística e às teorias da linguagem, na área das humanidades. Nas ciências sociais, aos aspectos mais interacionistas e culturalistas da sociologia tradicional, aos estudos dos desvios e à antropologia; à teoria crítica (por exemplo, à semiótica francesa e aos teóricos pós-estruturalistas; Foucault; a “Escola de Frankfurt”; os autores e autoras feministas e à psicanálise); aos estudos do cinema, da mídia e das comunicações, aos estudos da cultura popular. Também foram importantes as formas não-reducionistas do marxismo (especialmente as ligadas à obra de Antonio Gramsci e à escola estruturalista francesa liderada por Althusser), e a preocupação destas com questões de poder, ideologia e hegemonia cultural (ver Hall, 1992b). Desde aqueles primeiros tempos, tem havido uma enorme expansão do ensino e a demanda dos estudos culturais por parte dos estudantes, não apenas no Reino Unido, mas também em âmbito internacional (ver Grossberg et al., ed., 1992; Chen, 1996; e Ang e Stratton, 1996). Igualmente significativa, talvez, tenha sido a forma como os elementos dos estudos culturais têm sido incorporados pelas disciplinas mais tradicionais, e o modo pelo qual a “virada cultural” tem influenciado e mesmo modificado as práticas acadêmicas dominantes — sem falar na própria sociologia.

Analistas mais recentes têm começado a reconhecer não apenas as verdadeiras rupturas e mudanças de paradigma, mas também algumas das afinidades e continuidades entre as velhas e as novas tradições de trabalho: por exemplo, entre

a clássica e interpretativa “sociologia do significado”, de Weber, e a ênfase foucaultiana no papel do “discursivo”. O trabalho de Foucault nos anos 1970 e 1980 foi de uma influência crucial para a “virada cultural” — razão pela qual, a despeito das críticas à sua obra, o projeto *Cultura, Mídia e Identidades* ter retornado ao debate sobre suas idéias. O que tudo isto sugere é que a “virada cultural” é produto de uma genealogia mais complexa do que aquela que se tem admitido e poderia ser interpretada como uma retomada — em um novo registro, por assim dizer — de algumas tendências subordinadas e há muito negligenciadas do pensamento crítico, no interior das ciências humanas e sociais. Sua consequência esmagadora tem sido, não — como sugerem seus críticos — a de substituir um tipo de reducionismo (idealismo) por outro (materialismo), mas de forçá-los a repensar radicalmente a centralidade do “cultural” e a articulação entre os fatores materiais e culturais ou simbólicos na análise social. Este é o ponto de referência intelectual a partir do qual os “estudos culturais” se lançaram.

Tudo é cultura? Não há nada fora do discurso?

Em parte, então, no seu sentido epistemológico, a centralidade da cultura repousa nas mudanças de paradigma que a “virada cultural” provocou no interior das disciplinas tradicionais, no peso explicativo que o conceito de cultura carrega, e no seu papel constitutivo ao invés de dependente, na análise social. Um aspecto disto é a expansão da “cultura” a um espectro mais amplo, mais abrangente de instituições e práticas. Então, falamos da “cultura” das corporações, de uma “cultura” do trabalho, do crescimento de uma “cultura” da empresa nas organizações públicas e privadas (du Gay, 1997), de uma “cultura” da masculinidade (Nixon, 1997), das “culturas” da maternidade e da família (Woodward, 1997b), de uma “cultura” da decoração e das compras (Miller, 1997), de uma “cultura” da desregulamentação (nesta obra), até mesmo de uma “cultura” do *em forma*, e — ainda mais desconcertante — de uma “cultura” da magreza (Benson, 1997). O que isto sugere é que *cada* instituição ou atividade social gera e requer seu próprio *universo* distinto de significados e práticas — sua própria cultura. Assim sendo, cada vez mais, o termo está sendo aplicado às práticas e instituições, que manifestamente *não* são parte da “esfera cultural”, no sentido tradicional da palavra. De acordo com este enfoque, *todas* as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, têm uma dimensão “cultural”.

Em que ponto isto se afasta da distinção tradicional — por longo tempo, uma parte do aceito saber sociológico convencional — entre os fatores “materiais” e os “simbólicos”, entre “as coisas” e “os signos”? Se a “cultura” está em tudo e em toda parte, onde ela começa e onde termina? Naturalmente, esta afirmação em relação à centralidade da cultura não significa — como seus críticos por vezes

têm alegado — que não há nada senão a “cultura” — que tudo é “cultura” e que a “cultura” é tudo; ou, parafraseando a observação agora considerada infame do filósofo desconstrucionista francês Jacques Derrida, “Não há nada fora do texto”; ou, como imputam a Foucault, “Não há nada além do discurso”. Se fosse isso o que está sendo argumentado, seria certa — e corretamente — motivo para crítica porque, neste caso, teríamos simplesmente substituído o *materialismo* ou o *socialismo econômico*, que outrora ameaçavam dominar estas questões nas ciências sociais, por um *idealismo cultural* — isto é, substituído uma forma de argumento reducionista por outra. O que aqui se argumenta, de fato, *não é* que “tudo é cultura”, mas que toda prática social depende e tem relação com o significado: conseqüentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática, que toda prática social tem uma dimensão cultural. Não que não haja nada além do discurso, mas que toda prática social *tem o seu caráter discursivo*.

Assim sendo, certamente, há práticas *políticas* que se referem ao controle e ao exercício do poder, da mesma forma que existem práticas *econômicas*, que se referem à produção e distribuição dos bens e da riqueza. Cada uma está sujeita às condições que organizam e regem a vida política e econômica destas sociedades. Agora, o poder político tem efeitos materiais muito reais e palpáveis. Contudo, seu verdadeiro funcionamento depende da forma como as pessoas *definem politicamente as situações*. Por exemplo, até recentemente, as relações familiares, de gênero e sexuais eram definidas como fora do domínio do poder: isto é, como esferas da vida nas quais a palavra “política” não tinha qualquer relevância ou significado. Teria sido impossível conceber uma “política sexual” sem que houvesse alguma mudança na definição do que consiste o âmbito “político”. Da mesma maneira, só recentemente — desde que o feminismo redefiniu “o político” (como por exemplo: “o pessoal é político”) — que passamos a reconhecer que há uma “política da família”. E isto é uma questão de *significado* — o político *tem a sua dimensão cultural*.

De forma similar, a distribuição da riqueza e dos recursos econômicos tem efeitos *materiais* reais e tangíveis para os ricos e os pobres da sociedade. Entretanto, a questão sobre a distribuição da riqueza vigente, se esta é ou não “justa”, é uma questão de significado — isto quer dizer, depende de como são definidas “justiça” e “equidade”; e nossas ações econômicas serão determinadas, em parte, segundo a posição que tomarmos com respeito a estas definições. Conseqüentemente, podemos dizer que as práticas econômicas ocorrem e produzem efeitos dentro da referência discursiva daquilo que compreendemos como sendo justo e injusto — elas dependem e são “relevantes para o significado” e, portanto, “práticas culturais”. Como diria Foucault, a cada momento particular, o funcionamento da economia depende da formação discursiva da sociedade. É óbvio que isto não significa que os processos econômicos tenham sido reduzidos aos discurso e à linguagem. Significa que a dimensão discursiva ou de significado é uma

das condições constitutivas do funcionamento da economia. O “econômico”, por assim dizer, não poderia funcionar nem teria efeitos reais sem a “cultura” ou fora dos significados e dos discursos. A cultura é, portanto, nestes exemplos, uma parte constitutiva do “político” e do “econômico”, da mesma forma que o “político” e o “econômico” são, por sua vez, parte constitutiva da cultura e a ela impõem limites. Eles se constituem mutuamente — o que é outra maneira de dizer que se *articulam* um ao outro. Assim, para sermos bastante precisos, deveríamos, de fato, reformular a concepção corrente de “cultura” apresentada acima: toda prática social *tem condições culturais ou discursivas de existência*. As práticas sociais, na medida em que dependam do significado para funcionarem e produzirem efeitos, se situam “dentro do discurso”, são “discursivas”.

REGULAÇÃO: GOVERNANDO AS CULTURAS

Estivemos dissecando as implicações da centralidade da cultura tanto nos seus aspectos substantivos quanto nos epistemológicos. Dada essa centralidade, deveria estar perfeitamente clara a razão pela qual esta obra, sobre o momento final do circuito da cultura, foi dedicada às questões ligadas à *regulação* — de que forma esta importante esfera da cultura é governada. Esta obra propôs duas questões-chave relativas a este processo. Como a esfera cultural é controlada e regulada? Quais destas questões de regulação cultural têm a possibilidade de se destacar como marcos de mudança, ruptura e debate no próximo século?

Em seus diversos capítulos, esta obra tem considerado estas duas questões em relação a uma variedade de tópicos de importância central na definição da mudança cultural contemporânea. Têm sido discutidos diversos aspectos da política cultural — a regulação e o governo da cultura — em relação aos meios de comunicação (rádio e TV) e suas instituições; a censura nas artes; a relação das culturas das minorias com as tradições culturais “dominantes” no âmbito nacional; o controle do fluxo internacional das imagens e dos produtos culturais; a regulação da moralidade e das representações da sexualidade; e assim por diante. Têm sido postas também questões mais amplas — como no capítulo 1 — sobre os modos de regulação cultural em geral. Qual é a relação que existe *entre* a “cultura” e outras forças que exercem um poder determinante de controle, de modelagem sobre a cultura? A princípio, é a política, a economia, o Estado, ou o mercado o fator *mais* determinante em relação à cultura? É o Estado que, através de suas políticas legislativas, determina a configuração da cultura? Ou são os interesses econômicos ou as forças de mercado com a sua “mão oculta” que estão de fato determinando os padrões de mudança cultural? São os legisladores, os guardiães da moral ou as “classes dominantes” que determinam a passagem, em certo momento, de um modo de regulação a outro — de uma atitude mais descontraída como a da Inglaterra pré-industrial até o advento do controle do tempo, no trabalho, ou dos diversos feriados informais que as pessoas davam a si

próprias, até o lazer estritamente cronometrado ou controlado da era industrial? Que forças *deveriam* exercer a regulação cultural? Deveria ser a Igreja a fornecer o arcabouço moral para regular o comportamento sexual, como já o fez no passado? Que forças na sociedade ou na vida econômica e política minaram as fontes tradicionais da moral e da autoridade cultural e o que, se isso ocorreu, as substituiu? É através do sistema educacional, do arcabouço legal, do processo parlamentar ou por procedimentos administrativos que o Estado “governa” a cultura — por exemplo, a liberdade das comunidades de minorias religiosas de praticarem sua fé em uma sociedade “multicultural” predominantemente cristã, mesmo que apenas nominalmente?

Aqui é importante focalizar especificamente a centralidade da cultura nas questões ligadas à regulação social, à moralidade e ao governo da conduta social nas sociedades do modernismo tardio. Por que deveríamos nos preocupar em regular a “esfera cultural” e por que as questões culturais têm estado cada vez mais freqüentemente no centro dos debates acerca das políticas públicas? No cerne desta questão está a relação entre *cultura e poder*. Quanto mais importante — mais “central” — se torna a cultura, tanto mais significativas são as forças que a governam, moldam e regulam. Seja o que for que tenha a capacidade de influenciar a configuração geral da cultura, de controlar ou determinar o modo como funcionam as instituições culturais ou de regular as práticas culturais, isso exerce um tipo de poder explícito sobre a vida cultural. Temos em mente aqui, por exemplo, o poder de controlar a quantidade e o tipo de imagens de televisão de origem estrangeira a serem irradiadas por satélite para os lares de toda a nação, ou o poder de decidir que tipo de publicação pode ou não ser vendida aos menores, ou questões políticas ainda mais abrangentes tais como as que se referem à quantidade de notícias oferecidas ao cidadão, através dos principais canais de televisão, como sendo uma matéria de política pública, deixada à auto-regulação das próprias autoridades da TV, como o resultado do gosto pessoal de pessoas como Robert Murdoch ou de companhias como a Disney Corporation, que possui e controla as maiores empresas de mídia do mundo, ou exposta ao jogo livre das “leis de mercado”. Em resumo, a cultura, embora tendo vida própria e autônoma, é influenciada e regulada por outros fatores determinantes? A questão mais ampla lançada no capítulo 1 trata do seguinte: a cultura e a mudança cultural são *determinadas* pela economia, pelo mercado, pelo Estado, pelo poder político ou social, no sentido *forte* da palavra (isto é, a forma da cultura é determinada por forças externas à cultura — econômicas ou políticas), ou deveríamos pensar na regulação da cultura e na mudança cultural em termos de um processo de determinação recíproca — originária, por assim dizer, da *articulação* ou do elo entre a cultura e a economia, o Estado ou o mercado, o que implica num sentido *mais fraco* de determinação, com cada um impondo limites e exercendo pressões sobre o outro, mas nenhum deles tendo força o bastante para definir em detalhes o funcionamento interno dos demais?

Desregulação e retomada da regulação

Um tema muito importante que vem à tona na resposta a esta questão é a presença de duas tendências, aparentemente contraditórias, na direção da política cultural — no sentido de uma desregulação e na retomada da regulação. Em termos gerais, a desregulação tem se transformado em senso comum na nova era neoliberal. Parece que se foi o tempo em que empresas ou organizações públicas eram regidas e administradas nacionalmente segundo uma filosofia ou “cultura” “pública”. Isso está associado a um momento histórico que tem mais a ver com um serviço público mais coletivista, social-democrata, “keynesiano”, que perdeu nos países desenvolvidos desde a II Guerra Mundial aos anos 1970. Desde então, a “empresa pública” tem sido em geral associada ideologicamente a princípios burocráticos, dispendiosos e ineficientes de organização e foi montada, em conjunto, uma campanha de substituição da regulação “pública” e estatal para uma regulação “privada” e de mercado. O movimento em direção às “forças libertadoras do livre mercado” e a estratégia de “privatização” tornaram-se a força motora de estratégias econômicas e culturais tanto nacionais quanto internacionais.

Tais políticas foram pioneiras nos governos americano e britânico de Reagan e Thatcher, imediatamente seguidos por outros regimes semelhantes (Itália, Espanha, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e outros). Elas foram impulsionadas pelas políticas reformistas globais de organizações internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, que tiveram o efeito de forçar as fracas economias pós-coloniais a adotar soluções privatistas e de mercado, através de “programas de ajustes estruturais”, que causaram efeitos desastrosos na última década, especialmente na África. Por fim, a mudança foi consideravelmente acelerada pela “privatização”, em larga escala, da economia soviética e dos países do bloco oriental que acompanharam a liberação político-econômica após 1989. Os efeitos do processo de “globalização” — enfraquecendo a relativa autonomia dos estados nacionais na determinação das políticas culturais em seus próprios territórios soberanos e aumentando as pressões por políticas do tipo “céu aberto”, de internacionalização dos mercados culturais — têm tido um papel cada vez mais significativo, uma vez que está ocorrendo uma tendência, à qual não se tem dado muita importância, de retomada da monopolização pelas transnacionais globais.

A principal investida, em relação à cultura, tem sido a de retirar do Estado suas responsabilidades na regulamentação dos assuntos culturais e abrir a cultura, paulatinamente, ao jogo livre das “forças de mercado”. A liberdade, ampliando as opções, aumentando a diversidade e o pluralismo cultural, acabando com o paternalismo do Estado em relação às pessoas — estas são algumas das formas pelas quais a desregulação tem sido “vendida” positivamente pelos seus partidários. Entretanto, deveríamos ter muito cuidado para não sermos enganados por

uma simples dicotomia entre estado = regulamentação e mercado = liberdade. Existem pelo menos duas razões que vale a pena invocar no sentido de resistir a esta simplificação. Em primeiro lugar, os mercados não funcionam por si sós. Necessitam ser estruturados e policiados; apóiam-se em outras condições sociais e culturais (a confiança, os hábitos e convenções, a moral e considerações públicas mais amplas, a efetiva aplicação da lei, a inspeção e a responsabilização [*accountability*], o treinamento e a certificação do pessoal especializado, e assim por diante) que o próprio mercado não pode oferecer. Alguém tem de arcar com os “custos” sociais daqueles que falham no mercado (o mercado sempre cria tanto “vencedores” quanto “perdedores”, com conseqüências sociais amplas e não apenas relacionadas ao mercado). Os mercados cairiam imediatamente na anarquia se não fossem regulados. Assim, o programa de privatização na Grã-Bretanha foi seguido pela criação de uma plethora de órgãos reguladores — Oftel, Ofwat, Ofgas, etc. — que colocam as forças de mercado em um contexto regulador bem mais amplo e que rapidamente desenvolvem uma “cultura” reguladora (além do permanente envolvimento de instituições reguladoras estatais que salvaguardam o “interesse público”, por exemplo, nos meios de comunicação).

Em segundo lugar, o mercado se *auto-regula*. Ele aloca recursos, recompensa a eficiência e a inovação, pune a ineficiência e a falta de criatividade e, acima de tudo, como observamos antes neste texto, cria vencedores e perdedores. Estes são incentivos poderosos — e desestímulos — que induzem certas formas de conduta e desencorajam outras (isto é, regulando as condutas). E, como temos visto, os mercados criam e requerem “culturas” administrativas e organizacionais próprias muito diversas — um conjunto de regras, expectativas, procedimentos normativos e metas internalizadas (ver Salaman, 1997). Podemos preferir ou não a “liberdade” da regulação de mercado ao invés da regulação estatal. Por outro lado, podemos preferi-la quando certas metas sociais são impostas pela regulação sobre as atividades culturais, mesmo que seja à custa de uma “escolha livre” individual, induzida pelo mercado. O ponto chave, que está no centro de todo este debate, é que *não* se trata de uma opção entre liberdade e restrição, mas entre *modos diferentes de regulação*, cada um dos quais representa uma combinação de liberdades e restrições. É por esse motivo que a chamada “hipótese repressiva” (Foucault, 1978) — a idéia de que a regulação estatal sempre e somente exerce controle e restrição e que sua alternativa é *pura* liberdade — é, como já argumentava Foucault, um grave equívoco. É raro na vida social, se é que já ocorreu, um estado “de não regulação”. As mudanças críticas ocorrem sempre entre um e outro modo de regulação. Isto também explica por que esta obra constantemente indaga, não sobre a forma como determinada área da cultura pode ser desregulada, mas quando, como e por quê passa *de um modo de regulação a outro*.

Entretanto, também vale notar que, paralelamente à tendência à desregulação e à privatização, têm ocorrido, em algumas esferas, intensos movimentos buscan-

do fortalecer, ‘nacionalizar’ e revitalizar os regimes de regulação. Isso ocorre especialmente com questões relativas à sexualidade, moralidade, crime e violência, padrões de conduta pública, relações parentais (pais/mães versus filhos/as), “valores familiares” etc.. Na esfera econômica, predominam, como mecanismos de controle preferidos, o recuo do Estado e o avanço da livre iniciativa. Em outras áreas, tem havido um forte movimento conservador de cunho social e moral que está levando o Estado a uma função reguladora, naquelas áreas em que esteve ausente ou das quais se havia distanciado, ou de onde deliberadamente se retirou nos anos 60, a era da abundância e do hedonismo — conforme a visão de seus críticos — quando “a vida foi levada aos extremos sem disciplina nem restrição”. Cabe indagar porque a pressão para a retomada da regulação moral é tão intensa nesta particular esfera da vida, visto que fornece pistas sobre o padrão de mudança cultural que as sociedades como a nossa estão experimentando.

Trata-se, como alguns vêem, de uma evidente contradição? Até pode ser, no sentido de que tornar a vida cultural mais livre e mais sujeita à escolha individual, de certa forma, pode ter levado à debilitação dos vínculos da autoridade social e do consenso moral. Em outro sentido, esta debilitação pode estar impulsionando a retomada da regulação. Assim, a desregulação em uma esfera requer a retomada da regulação em outras áreas e é por ela complementada. Isto não é tão contraditório quanto parece. Como argumentamos acima, não há liberdade total ou “pura”, portanto não é de surpreender que a regulação tenha diferentes modos de aplicação, em diferentes esferas da vida, ou que as conseqüências do modo de regulação em uma esfera possam ser retomadas, atualizadas e “corrigidas” em outra esfera. Se aceitássemos isso, entretanto, tal explicação nos afastaria de uma concepção simplista, unitária de regulação, ideologicamente unificada em torno de um conjunto de discursos, práticas, significados e valores, ou de uma “visão de mundo”, na direção de uma perspectiva mais complexa, diferenciada e articulada de regulação, que consiste em um sistema moral, numa estrutura ou conjunto de práticas internamente diferenciados (ver, no capítulo 2 desta obra).

Realmente, parece que o Thatcherismo, por exemplo, visava *tanto* a desregulação da economia em relação ao Estado, *quanto* a retomada da regulação da moralidade nas relações com o mercado — do mesmo modo que, na era vitoriana, esperava-se que o “herói” empreendedor vitoriano de classe média *tanto* obtivesse o seu sustento e o de sua família no mundo competitivo dos negócios, *quanto* alimentasse o seu lado doméstico e paternal na esfera benevolente de sua vida privada, da família, do calor e do lar patriarcal. O que fez esta combinação aparentemente contraditória “funcionar” foi a *articulação* entre os modos diferentes de regulação aplicados a duas esferas relacionadas, complementares mas diferentes. Algo semelhante pode estar ocorrendo agora, embora as contradições entre os discursos da “liberdade e escolha” e da “disciplina e restrição” produzam sérias e flagrantes disjunções na vida cultural.

Governando através da Cultura

Temos examinado algumas das implicações para a centralidade da cultura no modo como a cultura é governada e regulada. Mas poderia valer a pena pararmos aqui para nos perguntarmos por que importa o “governo da cultura”. Por que ele é de vital importância? Por que deveríamos nos preocupar com a forma como são regulados os meios de comunicação (rádio e TV) e suas instituições, com o que podemos ou não ver em nossas telas ou comprar nas prateleiras das livrarias; com a possibilidade ou não das culturas nacionais se protegerem contra a onda das redes globais de comunicação; e com a forma como a diversidade cultural deve ser negociada ou com os debates e as apreensões relacionadas à moralidade e aos padrões de conduta sexual? Ao final, argumenta esta obra, tudo isto é importante por duas razões. Primeiro, porque estas são algumas das áreas-chave de mudança e debate na sociedade contemporânea, para onde convergem as apreensões, onde os modos tradicionais de regulação parecem ter se fragmentado ou entrado em colapso; pontos de risco para os quais converge uma espécie de apreensão coletiva, de onde se eleva um brado coletivo para dizer que “algo tem de ser feito”. E, como tal, nos dão uma série de indícios sintomáticos sobre o que parecem ser os “pontos de eclosão”, as questões não resolvidas, as tensões subjacentes, os traumas do inconsciente coletivo, nas culturas das sociedades do modernismo tardio. Compreender o que há por detrás destas áreas de contestação moral e apreensão cultural é adquirir certo acesso indireto às correntes profundas e contraditórias da mudança cultural que se formam abaixo da superfície da sociedade. Fornecem também alguns indicadores preliminares das fragilidades que perpassam a política do corpo, a partir dos quais podemos mapear a direção da mudança cultural no terceiro milênio. Em parte, foi isso o que orientou a escolha de temas e questões nos poucos capítulos que tivemos à disposição para traçar os contornos da mudança cultural.

A segunda razão pela qual é importante sabermos como a cultura é modelada, controlada e regulada é que a cultura, por sua vez, *nos* governa — “regula” nossas condutas, ações sociais e práticas e, assim, a maneira como agimos no âmbito das instituições e na sociedade mais ampla. Mas o que isto significa? Como a cultura “regula” as práticas sociais? Como a cultura faz para governar? Isto nos leva de volta à questão do significado, e, assim, à dimensão “cultural” ou discursiva da ação social e da conduta humana discutida acima. Podemos voltar à discussão sobre a “construção de um muro” presente na obra de Laclau e Mouffe (1990), analisada por Hall (1997). Ali apontamos que a “construção de um muro” podia ser descrita como uma “prática discursiva”. Não porque tudo que diga respeito a tal construção seja “discurso”, no sentido restrito de pertencer à linguagem, ao pensamento ou ao conhecimento. Construir um muro requer recursos materiais e certas ações físicas do corpo, que poderiam ser descritos mais precisamente como o lado não-discursivo desta ação de construir um muro; entretan-

to, isto envolve também — e não poderia ser realizado sem — as ações e o uso dos materiais selecionados a partir do nosso conhecimento da forma como são construídos os muros, pelo nosso “modelo” de muros e da sua construção, que precede e informa todas as nossas ações e sua seqüência — ou sem a troca de informação e coordenação de movimentos que permitem que diversas pessoas colaborem na construção do muro. Em resumo, a construção de um muro envolve fatores físicos e materiais, mas não poderia ocorrer fora de um sistema de significados, conhecimento cultural institucionalizado, compreensão de normas e a habilidade para conceituar e usar a linguagem para representar a tarefa em que se está envolvido e para construir em torno desta um “mundo” de significados, de colaboração e comunicação — em resumo, “uma cultura”. É neste sentido que a “construção de um muro” — por mais física e material que possa ser — *é também* uma atividade cultural, tem que fazer parte ou ser “relevante para o significado”, e é, portanto, uma “prática discursiva”.

Isto explica por que a regulação da cultura é tão importante. Se a cultura, de fato, regula nossas práticas sociais a cada passo, então, aqueles que precisam ou desejam influenciar o que ocorre no mundo ou o modo como as coisas são feitas necessitarão — a grosso modo — de alguma forma ter a “cultura” em suas mãos, para moldá-la e regulá-la de algum modo ou em certo grau. O autor, Perri 6 (1997), utiliza o que muitos podem considerar uma citação surpreendente de Margaret Thatcher como epígrafe de seu ensaio “Governando através das culturas”: “A economia é o método mas o objetivo é mudar a alma.” E continua:

Solucionar problemas geralmente é uma questão de mudar a forma como as pessoas fazem as coisas, ou como elas vêem o mundo. Não importa o quanto desejemos que o governo nos deixe em paz, quando nos confrontamos com grandes problemas sociais, esperamos que o governo empenhe todos os seus esforços para mudar as atitudes ou crenças das pessoas envolvidas na criação ou na solução destes problemas. Em outras palavras, geralmente esperamos que o governo mude a cultura das pessoas... A cultura agora está na agenda das reformas do governo, pois sabemos, a partir de uma série de recentes pesquisas, que a cultura talvez seja o fator determinante mais importante em uma combinação de sucesso econômico e coesão social, a longo prazo. Ignorar este fato foi o erro tanto dos estatistas de esquerda quanto dos partidários do laissez-faire de direita. (Perri 6, 1997, p 260-272)

Isto pode soar um tanto conspirativo e movido pelo poder — e, sem dúvida, implica em questões de poder, razão pela qual continuamos dizendo que a cultura está inscrita e sempre funciona no interior do “jogo do poder”. Entretanto, não há necessidade de sermos rigorosamente reducionistas. Todos nós queremos o melhor para nossos filhos. Mas o que é a educação senão o processo através do qual a sociedade incute normas, padrões e valores — em resumo, a “cultura” — na geração seguinte na esperança e expectativa de que, desta forma, guiará, canali-

zará, influenciará e moldará as ações e as crenças das gerações futuras conforme os valores e normas de seus pais e do sistema de valores predominante da sociedade? O que é isto senão regulação — governo da moral feito pela cultura? O que é a tentativa de construir uma “cultura empresarial” no coração das organizações senão o empenho de influir, moldar, governar e regular — mesmo que indiretamente, talvez à distância — a forma como os empregados se sentem e agem na organização? Por que os moralistas tradicionais pouco se importariam com o que as pessoas vêem na televisão, a menos que, implicitamente, acreditassem que o que as pessoas assistem na TV, que as representações que elas vêem, e a forma como o mundo é representado para elas — em resumo, a “cultura da televisão” — influencie, modele, guie e regule normativamente, por exemplo, a conduta sexual dessas pessoas? Por que as questões de violência e sexualidade são tão focalizadas nas salas de aula, senão porque dependemos, de certa forma, do sistema educacional para ensinar aos jovens o que é e o que não é aceito, nesta área tão problemática? Por que, na verdade, aconselhamos nossos amigos que estão com problemas, senão pela expectativa de que o que dissermos realmente mude suas atitudes, e que esta “mudança de cultura” mude seu comportamento, e que eles conduzam suas práticas sociais de forma diferente, conforme um novo conjunto de normas e significados culturais? Não estamos necessariamente falando aqui em dobrar alguém por coerção, influência indevida, propaganda grosseira, informação distorcida ou mesmo por motivos dúbios. Estamos falando em arranjos de poder discursivo ou simbólico. Toda a nossa conduta e todas as nossas ações são moldadas, influenciadas e, desta forma, reguladas normativamente pelos significados culturais. Uma vez que a cultura regula as práticas e condutas sociais, neste sentido, então, é profundamente importante *quem regula a cultura*. A regulação *da* cultura e a regulação *através* da cultura são, desta forma, íntima e profundamente interligadas.

Governando a condução da vida cultural

Pode valer a pena analisarmos estas formas de “regulação *através* da cultura”, mais detalhadamente, com o propósito de compreendermos de modo mais acurado e diferenciado como a cultura funciona. A primeira forma deste tipo de regulação a que pretendemos dar atenção é a *normativa*. As ações humanas são guiadas por normas no sentido de que, quando fazemos alguma coisa, temos de ser capazes de prever seus fins ou o propósitos, de modo a alcançá-los. E o nosso modo de fazer isto é guiado inconscientemente pela nossa compreensão de “como tais coisas são normalmente feitas em nossa cultura” — pela nossa tácita compreensão e pelo nosso *know-how* cultural tomado como indiscutível. Subimos num ônibus, automaticamente procuramos por alguma moeda no bolso, a inserimos no lugar apropriado e esperamos que uma máquina nos devolva um pedaço de

papel. É assim que embarcamos num ônibus e pagamos a passagem. Raramente precisamos pensar no que estamos fazendo — todas as nossas ações são automáticas. Ainda assim, não há nada aí de “instintivo”, no sentido usual. Cada movimento que fizemos é normativamente regulado no sentido de que, do início ao fim, foi guiado por um conjunto de normas e conhecimentos culturais. Uma vez que não damos muita atenção consciente às nossas ações — nossas ações foram institucionalizadas, sedimentadas naquilo que em nossa cultura é “tido como certo”, o nosso *habitus* — podemos relutar aqui em falar de “significado”. Ainda assim, alguém que nos observe à distância — o inspetor no fundo do ônibus, por exemplo — teria perfeita capacidade de *compreender* o significado de cada movimento nosso. Ele ou ela consideraria nossas ações inteligíveis visto que conseguiria *interpretá-las significativamente* — segundo um conjunto compartilhado de normas e significados que dão às nossas ações “relevância para o significado”, no sentido dado por Weber. Esta conduta social é “cultural”? Sim. É só pensarmos o quão sem sentido seria isso tudo para outros seres humanos, de uma cultura diferente, que não têm os conceitos de “ônibus”, “dinheiro”, “passagem”, “pagar a passagem” e assim por diante, para percebermos como este simples ato é profundamente “cultural”.

O que a regulação normativa faz é dar uma forma, direção e propósito à conduta e à prática humanas; guiar nossas ações físicas conforme certos propósitos, fins e intenções; tornar nossas ações inteligíveis para os outros, previsíveis, regulares; criar um mundo ordenado — no qual cada ação está inscrita nos significados e valores de uma cultura comum a todos. Naturalmente, na regulação normativa, com frequência, e sempre no fim, há ruptura — de outra forma, não haveria qualquer mudança, e o mundo repetiria a si mesmo simples e infinitamente. Por outro lado, os mundos sociais entrariam inevitavelmente em colapso se as práticas sociais fossem inteiramente aleatórias e “sem significado”, se não fossem regulamentadas por conceitos, valores e normas comuns a todos — regras e convenções acerca de “como fazer as coisas”, de “como as coisas são feitas nesta cultura”. É por esse motivo que as fronteiras da regulação cultural e normativa são um instrumento tão poderoso para definir “quem pertence” (isto é, quem faz as coisas da mesma forma que nós, conforme nossas normas e conceitos) e quem é um “outro”, diferente, fora dos limites discursivos e normativos de nosso modo particular de fazer as coisas (ver Hall, ed., 1997; e Woodward, ed., 1997).

Outra forma de “regular culturalmente” nossas condutas está nos sistemas classificatórios que pertencem e delimitam cada cultura, que definem os limites entre a semelhança e a diferença, entre o sagrado e o profano, o que é “aceitável” e o que é “inaceitável” em relação a nosso comportamento, nossas roupas, o que falamos, nossos hábitos, que costumes e práticas são considerados “normais” e “anormais”, quem é “limpo” ou “sujo” (ver Woodward, ed., 1997). Quando uma pessoa pode ser definida como alguém cujas ações são sempre inaceitáveis, conduzidas por normas e valores que não compartilhamos, nossa conduta em

relação a essa pessoa será modificada. Classificar ações e comparar condutas e práticas humanas de acordo com nossos sistemas de classificação cultural é mais uma forma de regulação cultural.

Uma terceira forma de regulação através da cultura, que já foi previamente examinada em um contexto diferente, dá-se em termos de produção ou “constituição” de novos sujeitos — isto é, a regulação dos tipos de “sujeitos” que nós somos (isso é exaustivamente discutido em Woodward, ed., 1997, e du Gay, ed., 1997, especialmente este último). Uma empresa deseja tornar-se menos burocrática, mais flexível em relação ao seu trabalho e às suas práticas administrativas, mais voltada para o cliente, com maior compreensão por parte dos empregados de que seus destinos pessoais estão associados à eficiência, lucratividade e sucesso da organização. Em suma, a organização procura ser mais “empreendedora”. Certamente, ela pode lançar mão de uma grande variedade de procedimentos e regulações externas para atingir este propósito. Pode levar a efeito um programa de treinamento e de desenvolvimento de pessoal. Pode introduzir um sistema de recompensas pelo tipo de conduta considerada apropriada (e de penalidades para desencorajar as ações impróprias). Mas se, ao final do dia, ela tiver que empregar as mesmas pessoas com as mesmas atitudes e hábitos já enraizados, seus esforços provavelmente falharão. Na ideologia do “novo gerenciamento”, as reformas devem ser mais profundas — precisam mudar o comportamento e a conduta dos empregados. As condutas poderão ser reguladas, mesmo à distância, “mudando-se a cultura da organização”: em última análise, produzindo-se um tipo diferente de empregado, ou ainda melhor, transformando cada empregado do tipo burocrático de sujeito (do antigo regime gerencial) em um novo tipo “empreendedor” de sujeito, no novo regime. De fato, ela tentará regular a cultura da organização e influir na conduta dos empregados trabalhando diretamente sobre a *subjetividade* dos mesmos — produzindo ou construindo novos tipos de *sujeitos* empreendedores, *sujeitando* cada empregado a um novo *regime de significados e práticas*.

O interessante neste tipo de regulação, se puder ser efetuado — e não é necessário dizer que ele é quase sempre acompanhado de conflitos e resistência — é que, ao invés de constringer as condutas, comportamentos e atitudes dos empregados pela imposição de um regime externo de controle social, busca levar os empregados subjetivamente a *regular-se a si mesmos*. A estratégia é alinhar as motivações e aspirações pessoais e subjetivas de cada sujeito às motivações da organização, redefinir suas habilidades e capacidades conforme as especificações pessoais e profissionais da empresa, internalizar objetivos organizacionais como suas próprias metas. Isso configura a aplicação do que Foucault denominou as “tecnologias do eu” para “a construção de si mesmo”, para produzir os sujeitos — nas palavras de du Gay (1997) — como espécies diferentes de sujeitos empreendedores. A regulação por meio da “mudança cultural” — por uma passagem para o “regime dos significados” e pela produção de novas subjetividades, no interior de um novo conjunto de disciplinas organizacionais — é outro modo poderoso de “regular *através* da cultura”.

CONCLUSÃO

Neste breve capítulo final, examinamos a questão da centralidade da cultura, a partir de diversos pontos de vista. Primeiro, consideramos a expansão substantiva da cultura — sua crescente centralidade nos processos globais de formação e mudança, sua penetração na vida cotidiana e seu papel constitutivo e localizado na formação de identidades e subjetividades. Então nos voltamos à centralidade epistemológica da cultura — sua posição constitutiva nas humanidades e nas ciências sociais de hoje e as modificações na teorização e na análise relacionadas à “virada cultural”. Procuramos rever o que significa a afirmação trazida por esta “virada” conceitual de que cada prática social ocorre “no interior da cultura”.

Na segunda metade do capítulo, trouxemos estas considerações abrangentes para o tema central desta obra — a regulação da cultura. Examinamos novamente por que a regulação e o governo da cultura são tão importantes e tentamos dissecar algumas das contraditórias tendências nos novos modo de regulação surgidos nas últimas décadas — as tendências, em diferentes esferas, em relação à regulação e à desregulação. Por fim, mudamos de foco, ao relatar questões relacionadas ao governo *da* cultura e ao governo *através* da cultura — aproveitando a oportunidade para rever algumas das dimensões-chave do funcionamento da cultura e sua centralidade no mundo moderno. Sem apresentarmos um resumo detalhado, esperamos que este sumário tenha sido útil para identificar e esclarecer alguns dos temas-chave que fazem parte do projeto *Cultura, Mídia e Identidades* e esclareça qual a natureza da cultura — tanto o que ela é quanto o que ela faz.

Notas

1. Este artigo constitui o capítulo 5 da obra *Media and Cultural Regulation*, da série organizada pela Open University denominada *Culture, Media and Identities* (Cf. referências bibliográficas)
2. *Britpop*, o popular britânico.
3. Nota das tradutoras: na revisão, optamos por traduzir *englishness* por *inglesidade* a partir de uma analogia com *brasilidade*, que no Dicionário Aurélio é tomada como: “propriedade distintiva do brasileiro e do Brasil”. Deste modo, a idéia inglesidade estaria associada ao que seria característico de uma identidade inglesa. A mesma expressão foi utilizada por Tomaz T. da Silva e Guacira L. Louro ao traduzirem, de Stuart Hall, *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*, publicado em 1997 pela editora DP&A
4. Nota das tradutoras: um esclarecimento a respeito desta forma ver a nota do revisor de tradução (Tomaz Tadeu da Silva) do texto de Michael Apple, publicado no livro organizado por Marisa Vorraber Costa — *A escola básica na virada do século: cultura, política e currículo*. São Paulo: Cortez, 1996.

Referências Bibliográficas

- ANG, I. & STRATTON, J. (1996) "Asianing Australia", *Cultural Studies*, v. 10, n. 1 (Londres).
- BENSON, S. (1997). "The body, health and eating disorders". In: Woodward, K. (ed.). BHABHA, H. K. (ed.) (1990) *Nation and Narration*, Londres, Routledge.
- BUTLER, J. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'*, Londres, Routledge.
- CHEN, K. H. (1996). "Not yet the post-colonial era", *Cultural studies*, v. 10, n. 1, Londres.
- DU GAY, P. (1994). "Some course themes", não publicado, Milton Keynes, The Open University.
- DU GAY, P. (1997). "Organizing identity: making up people at work". In: du Gay, P. (ed.).
- DU GAY, P. (1997). *Production of culture/cultures of production*, Londres, Sage/The Open University (Livro 4 desta série).
- DU GAY, P., HALL, S., JANES, L., MACKAY, H. & NEGUS, K. (1997) *Doing cultural studies: the story of the Sony Walkman*, Londres, Sage/The Open University (Livro 1 desta série).
- FOUCAULT, M. (1978) *The history of sexuality*, Harmondsworth, Allen Lane/Penguin Books.
- GILROY, P. (1997). "Diaspora and the detours of identity". In: Woodward, K. (ed.).
- GOLDBLATT, D., HELD, D., MACGREW, A. & PERRATON, K. (1997). *Global flows, global transformations: concepts, evidence and arguments*, Cambridge, Polity.
- GROSSBERG, L. et al. (eds) (1992) *Cultural studies*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- HALL, Stuart. (1992a) "The question of cultural identity". In: Hall, S., Held, D., & McGrew, A. (eds.).
- HALL, S. (1992b) "Cultural studies and its theoretical legacies". In: Grossberg, L. et al. (eds).
- HALL, S. (1997) "The work of representation". In: Hall, S. (ed.).
- HALL, S. (ed.,) (1997) *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage/The Open University (Livro 2 desta série).
- HALL, S. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In.: THOMPSON, Kenneth (ed.). *Media and cultural regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997. (Cap. 5)
- HALL, S., HELD, D. & MACGREW, A. (eds) *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity Press/The Open University.
- HAMILTON, P. (1997) "Representing the social: France and Frenchness in post-war humanist photography". In: Hall, S. (ed.).
- HARVEY, D. (1989) *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Blackwell.
- HIRST, P. & THOMPSON, G. (1996) *Globalization in question: the international economy and the possibilities of governance*, Cambridge, Polity.

- JACQUES, M. (1997) "The rebel alliance of British talents", *The Guardian*, 20 fev.
- JORDAN, G. & WEEDON, C. (1995) *Cultural politics*, Oxford, Blackwell.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. (1990) "Post-Marxism without apologies". In: Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of our time*, Londres, Verso.
- MACKAY, H. (ed.) (1997) *Consumption and everyday life*, Londres, Sage/The Open University.
- MCLENNAN, G. (1992) "The Enlightenment project revisited". In: Hall, S., Held, D. & McGrew, A. (eds).
- MASSEY, D. (1995) "Making spaces, or, geography is political too", *Soundings*, Issue 1, pp 193-208.
- MILLER, D. (1997) "Consumption and its consequences". In: Mackay, H. (ed.).
- NIXON, S. (1997) "Exhibiting masculinity". In: Hall, S. (ed.).
- PARSONS, T. (1968/1937) *The structure of social action*, Londres, Collier-Macmillan.
- PERRI 6 (1997) "Governing by cultures". In: Mulgan, G. (ed.) *Life after politics*, Londres, Fontana/DEMOS.
- PHOTOGRAPHERS GALLERY (1997) *Great 11: translocations*, Catalogue to exhibition ("Catálogo de exibição").
- ROBINS, K. (1997) "What in the world's going on?". In: du Gay, P. (ed.).
- SALAMAN, G. (1997) "Culturing production". In: du Gay (ed.).
- WOODWARD, K. (1997a) "Concepts of identity and difference". In: Woodward, K. (ed.).
- WOODWARD, K. (1997b) "Motherhood: identities, meanings and myths". In: Woodward, K. (ed.).
- WOODWARD, K. (ed.) (1997) *Identity and difference*, Londres, Sage/The Open University (Livro 3 desta série).

Texto publicado no capítulo 5 do livro *Media and Cultural Regulation*, organizado por Kenneth Thompson e editado na Inglaterra em 1997. Publicado em *Educação & Realidade* com a autorização do autor.

Tradução e revisão de Ricardo Uebel, Maria Isabel Bujes e Marisa Vorraber Costa.

Stuart Hall é professor de Sociologia da Open University