

Capítulo 7

DISCURSO E IDEOLOGIA

Vimos que o conceito de ideologia abrange, entre outras coisas, a idéia de reificação, mas pode-se argumentar que é uma reificação toda própria. Nunca ninguém pôs os olhos em uma formação ideológica, no inconsciente freudiano ou em um modo de produção. O termo “ideologia” é apenas uma maneira conveniente de classificar em uma única categoria uma porção de coisas diferentes que fazemos com signos. A expressão “ideologia burguesa”, por exemplo, é simplesmente uma abreviatura para um leque imenso de discursos espalhados no tempo e no espaço. Chamar “burguesas” todas essas linguagens é, naturalmente, sugerir que elas têm alguma coisa em comum, mas esse elemento comum não precisa ser pensado como alguma estrutura invariável de categorias. Provavelmente é mais útil aqui pensar segundo as diretrizes da doutrina de “semelhanças de família” de Ludwig Wittgenstein – mais uma rede de características sobrepostas que alguma “essência” constante.

Muito da tradicional conversa sobre ideologia foi formulada em termos de “consciência” e “idéias” – termos que têm seus usos adequados, mas que tendem a nos empurrar na direção do idealismo sem percebermos. Pois também a “consciência” é um tipo de reificação, uma abstração de nossas formas efetivas de prática discursiva. É próprio do que poderíamos chamar a revolução lingüística do século XX termos deixado de pensar nas palavras em termos de conceitos e passado a pensar em conceitos em termos de palavras. Em vez de sustentar, em uma veia empírica, que as palavras “representam” conceitos, agora tendemos a considerar “ter um conceito” como a capacidade de usar palavras de maneiras particulares. Assim, um conceito é mais uma prática que um estado mental – embora tenhamos visto que Louis Althusser corre o risco de ir longe demais nessa direção, *reduzindo* conceitos a práticas sociais. Mas há uma terceira via entre pensar na ideologia como idéias sem corpo, por um lado, e como nada mais que uma questão de certos padrões de comportamento, por outro. É considerar a ideologia como um fenômeno discursivo ou semiótico. E isso é simultaneamente enfatizar sua materialidade (já que os signos são entidades materiais) e preservar o sentido de que ela diz respeito essencialmente a *significados*. Falar de signos e discursos é inerente-

mente social e prático, ao passo que termos como “consciência” são resíduos de uma tradição idealista de pensamento.

Pode ser útil ver a ideologia menos como um conjunto particular de discursos do que como um conjunto particular de efeitos *dentro* dos discursos. A ideologia burguesa inclui esse discurso particular sobre a propriedade, aquela maneira de falar sobre a alma, esse tratado sobre jurisprudência e o tipo de coisas que se ouvem nos *pubs* quando o dono usa uma gravata militar. O que é “burguês” nessa mistura de idiomas é menos o tipo de linguagem que os efeitos que produzem: efeitos, por exemplo, de “fechamento”, pelos quais certas formas de significação são excluídas silenciosamente e certos significantes são “fixados” em uma posição de comando. Esses efeitos são traços *discursivos*, não puramente formais da linguagem: o que é interpretado como “fechamento”, por exemplo, dependerá do contexto concreto da elocução e é variável de uma situação comunicativa para outra.

A primeira teoria semiótica da ideologia foi desenvolvida pelo filósofo soviético V. N. Voloshinov em *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929) – uma obra em que o autor audaciosamente proclama que “sem signos não há ideologia”.¹ Em sua visão, o domínio dos signos e o da ideologia são coextensivos: a consciência só pode surgir na corporificação material dos significantes, e como esses significantes são em si mesmos materiais, não são apenas “reflexos” da realidade, mas uma parte integral dela. A “lógica da consciência”, escreve Voloshinov, “é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privássemos a consciência de seu conteúdo semiótico, ideológico, não lhe restaria absolutamente nada.”² A palavra é o “fenômeno ideológico *par excellence*”, e a própria consciência é apenas a internalização de palavras, um tipo de “discurso interior”. Em outras palavras, a consciência é menos algo “dentro” de nós que algo ao redor de nós e entre nós, uma rede de significantes que nos constitui inteiramente.

Se a ideologia não pode ser divorciada do signo, então o signo também não pode ser isolado das formas concretas de intercâmbio social. É apenas dentro destas que o signo “vive”, e, por sua vez, essas formas de intercâmbio devem estar relacionadas com a base material da vida social. O signo e sua situação social estão inextricavelmente fundidos, e essa situação determina a partir de dentro a forma e a estrutura de uma elocução. Temos aqui, então, o delineamento de uma teoria materialista de ideologia que não a reduz simplesmente a um “reflexo” da “base” econômica, mas concede à materialidade da palavra, e aos contextos discursivos a que se prende, o que lhe é devido.

Se a linguagem e a ideologia são, em um sentido, idênticas para Voloshinov, em outro, não o são. Pois posições ideológicas contendoras podem articular-se na mesma língua nacional, cruzarem-se na mesma comunidade lingüística, e isso significa que o signo se torna “uma arena da luta de classes”. Um signo social particular é puxado de um lado para outro por interesses sociais em competição, inscrito interiormente por uma multiplicidade de “sotaques” ideológicos, e é dessa maneira que sustenta seu dinamismo e vitalidade. A obra de Voloshinov, assim, fornece-nos uma nova definição de ideologia, como a luta de interesses sociais antagônicos no nível do signo.

¹ V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York, 1973, p.9 [ed. bras., 1990].

² Ibidem, p.13.

Voloshinov é o pai do que a partir de então veio a ser chamado “análise do discurso”, que acompanha o jogo do poder social no âmbito da própria linguagem. O poder ideológico, como formula John B. Thompson, não é apenas uma questão de significado, mas de fazer o significado *aderir*.³ As teorias de Voloshinov são levadas adiante na obra do lingüista althusseriano francês Michel Pêcheux, notavelmente em seu *Language, Semantics and Ideology* (1975). Pêcheux deseja ir além da célebre distinção saussurreana entre *langue* (o sistema abstrato da língua) e *parole* (elocuições particulares) com os conceitos de “processo discursivo” e “formação discursiva”. Uma formação discursiva pode ser vista como um conjunto de regras que determina o que pode e deve ser dito a partir de certa posição na vida social, e as expressões têm significado apenas em virtude das formações discursivas em que ocorrem, mudando de significado quando são transportadas de uma para outra. Uma formação discursiva, portanto, constitui uma “matriz de significado” ou sistema de relações lingüísticas dentro do qual são gerados processos discursivos efetivos. Qualquer formação discursiva será parte de uma totalidade estruturada de tais fenômenos, que Pêcheux chama “interdiscurso”, e cada formação discursiva está, por sua vez, encerrada em uma formação ideológica, que contém práticas não discursivas, assim como práticas discursivas.

Cada processo discursivo, portanto, está inscrito em relações ideológicas e será internamente moldado pela sua pressão. A própria linguagem é um sistema “relativamente autônomo”, compartilhado igualmente por operário e burguês, homem e mulher, idealista e materialista, mas, justamente porque forma a base comum de todas as formações discursivas, torna-se o veículo de conflito ideológico. Uma “semântica discursiva” examinaria então como os elementos de uma formação específica são ligados para formar processos discursivos em relação com um contexto ideológico. Mas a posição de uma formação discursiva dentro de um todo complexo, que inclui seu contexto ideológico, será tipicamente ocultada do falante individual em um ato do que Pêcheux chama “esquecer”, e é por causa desse esquecimento ou repressão que os significados do falante parecem-lhe evidentes e naturais. O falante “esquece” que é apenas a função de uma formação discursiva ou ideológica e, assim, vem a reconhecer-se erroneamente como o autor de seu próprio discurso. Mais ou menos como o bebê lacaniano identifica-se com seu reflexo imaginário, assim o sujeito falante efetua uma identificação com a formação discursiva que o domina. Mas Pêcheux deixa aberta a possibilidade de uma “desidentificação” com tais formações, que é uma condição da transformação política.

O trabalho de Voloshinov e de Pêcheux abriu caminho para uma linhagem fértil e variada de análise do discurso.⁴ Boa parte desse trabalho examina como a inscrição do poder social na linguagem pode ser rastreada em estruturas lexicais, sintáticas e gramaticais – de modo que, por exemplo, o uso de um substantivo abstrato ou uma mudança do modo ativo para o passivo podem servir para obscurecer a agência concreta de um evento social de maneiras convenientes para os interesses ideológicos dominan-

³ Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, p.132.

⁴ Ver, por exemplo, William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, 1972; Malcolm Coulthard, *Introduction to Discourse Analysis*, Harlow, 1977; M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic*, London, 1978; Gunter Kress e Roger Hodge, *Language as Ideology*, London, 1979; Roger Fowler, *Literature as Social Discourse*, London, 1981; e Diane Macdonell, *Theories of Discourse*, Oxford, 1986.

tes. Outros estudos envolvem a análise da distribuição de oportunidades de discurso no âmbito de um conversa ou os efeitos ideológicos da organização narrativa oral. Apesar de às vezes trabalhar o óbvio, manejando as grandes armas da análise linguística para dar conta de uma simples piada suja, esse tipo de investigação abriu uma nova dimensão em uma teoria da ideologia tradicionalmente mais interessada na “consciência” do que no desempenho linguístico, mais nas “idéias” que na interação social.

Um estilo inteiramente diferente de pensamento sobre linguagem e ideologia veio a caracterizar o pensamento europeu de vanguarda na década de 1970. Para essa corrente de investigação, associada à publicação francesa de semiótica *Tel Quel*, a ideologia é essencialmente uma questão de “fixar” o processo de significação, de outro modo inexaurível, em torno de certos significantes dominantes com os quais o sujeito individual pode então identificar-se. A própria linguagem é infinitamente produtiva, mas essa produtividade incessante pode ser artificialmente detida no “fechamento” – no mundo selado da estabilidade ideológica, que repele as forças desagregadoras, descentradas da língua em nome de uma unidade imaginária. Os signos são classificados por certa violência oculta em uma ordem rigidamente hierárquica; como Rosalind Coward e John Ellis o formulam, “a prática ideológica ... trabalha para fixar o sujeito em certas posições em relação a certas fixações do discurso”.⁵ O processo de forjar “representações” sempre envolve esse fechamento arbitrário da cadeia significativa, restringindo o jogo livre do significante a um significado espuriamente determinado que pode então ser recebido pelo sujeito como natural e inevitável. Assim como, para Pêcheux, o sujeito falante “esquece” a formação discursiva que o localiza, para esse modo de pensamento, a representação ideológica envolve reprimir o *trabalho* da linguagem, o processo material da produção significativa subjacente a esses significados coerentes e que, potencialmente, sempre pode subvertê-los.

Essa é uma conjuntura sugestiva de linguística, marxismo e psicanálise, envolvendo um materialismo enriquecido que examina a própria constituição da linguagem no sujeito humano. Não é, porém, destituída de dificuldades. Politicamente falando, essa é uma teoria latentemente libertária do sujeito, que tende a “demonizar” o próprio ato de fechamento semiótico e que celebra acriticamente a libertação eufórica das forças da produção linguística. Ocasionalmente trai uma suspeita anárquica pelo significado como tal e falsamente assume que o “fechamento” sempre é contraproducente. Mas tal fechamento é um efeito provisório de qualquer semiose e pode ser capacitador em vez de repressor: “Reconquiste a noite!” envolve um fechamento semiótico e (em um sentido do termo) ideológico, mas sua força política encontra-se precisamente nisso. A hostilidade da semiótica de esquerda contra tais significantes provisoriamente estabilizados às vezes aproxima-se perigosamente da suspeita banal dos liberais pelos “rótulos”. Se tal fechamento é politicamente positivo ou negativo depende do contexto discursivo e ideológico, e este modo de análise, em geral, tende afoitamente a negligenciar o contexto discursivo em sua contemplação acadêmica esquerdista da linguagem como “texto”. Em outras palavras, raramente é uma forma efetiva de análise do discurso; em vez disso, como seus oponentes filológicos, ela toma a “linguagem como tal” como seu objeto de investigação e, portanto, não consegue escapar de certo

⁵ Rosalind Coward e John Ellis, *Language and Materialism*, London, 1977, p.73.

formalismo e abstração de esquerda. Jacques Derrida e seus descendentes estão mais interessados no deslocamento do significante mallarmeano do que no que é dito nas cozinhas do Hilton no intervalo para o chá. No caso da *Tel Quel*, uma visão ocidental deslumbrada da “revolução cultural” maoísta é ingenuamente transplantada para a arena da linguagem, de modo que a revolução política é implicitamente igualada a uma ruptura e subversão incessantes. O caso trai uma suspeita anarquista da institucionalidade como tal e ignora o alcance com que certa estabilidade provisória de identidade é essencial não apenas para o bem-estar psíquico mas para a agência política revolucionária. Não contém nenhuma teoria adequada de tal agência já que o sujeito parece agora ser nada mais que o efeito descentrado do processo semiótico, e sua valiosa atenção para com a natureza dividida, precária, pluralista de toda a identidade resvala, nos piores momentos, em uma glorificação irresponsável das virtudes da esquizofrenia. A revolução política torna-se, na verdade, equivalente a um delírio carnavalesco, e se isso reinstala utilmente os aspectos prazerosos, utópicos, com impacto mental do processo que um marxismo muitas vezes puritano suprimiu, deixa aos camaradas tristemente enamorados do “fechamento” fazer o trabalho de comitê, fotocopiar os panfletos e organizar os suprimentos de comida. O que é permanentemente valioso no argumento é sua tentativa de revelar os mecanismos linguísticos e psicológicos da representação ideológica – expor a ideologia menos como um “conjunto de idéias” estático do que como um conjunto de efeitos complexos interiores ao discurso. A ideologia é uma maneira crucial de o sujeito humano esforçar-se para “suturar” as contradições que o fendem no seu próprio ser, que o constituem até seu âmago. Como em Althusser, é o que nos produz como sujeitos sociais em primeiro lugar, não simplesmente uma camisa-de-força conceptual em que somos subsequentemente colocados.

Vale a pena, porém, determo-nos nessa posição e perguntar se a ideologia é sempre uma questão de “fixação”. E as ideologias consumistas do capitalismo avançado, em que o sujeito é encorajado a viver provisoriamente, deslizar satisfeito de signo para signo, deliciar-se com a rica pluralidade de seus apetites e saborear-se como nada mais que uma função descentrada deles? É verdade que tudo isso prossegue dentro de um “fechamento” mais fundamental, determinado pelas exigências do próprio capital, mas expõe a ingenuidade da crença de que a ideologia sempre e em toda parte envolve significantes fixados ou “transcendentais”, unidades imaginárias, fundamentos metafísicos e fins teleológicos. O pensamento pós-estruturalista muitas vezes transforma a ideologia dessa maneira frouxa, apenas para confrontá-la com as ambigüidades criativas da “textualidade” ou o deslocamento do significante; mas cinco minutos vendo uma propaganda de vídeo ou cinema devem ser suficientes para desconstruir essa oposição binária rígida. “Textualidade”, ambigüidade, indeterminação muitas vezes encontram-se do lado dos próprios discursos ideológicos dominantes. O erro origina-se em parte da projeção de um modelo *particular* de ideologia – do fascismo e do stalinismo – nos discursos inteiramente diferentes do capitalismo liberal. Há uma história política por trás desse erro: como os membros da Escola de Frankfurt, certos membros preeminentes da chamada escola crítica de Yale, que patrocinou tais noções, têm ou tiveram raízes políticas de um tipo ou outro em seu contexto europeu inicial.⁶ A ideologia, para eles,

⁶ Ver minha discussão desse tópico em *The Function of Criticism*, London, 1984, p.100-2.

assim como para os teóricos do fim da ideologia, vem a significar Hitler ou Stalin, mais do que a Trump Tower ou David Frost.

Finalmente, podemos notar que essa teoria da ideologia, apesar de seu alardeado “materialismo”, trai um idealismo incipiente em seu viés altamente centrado no sujeito. Em seus esforços instrutivos para evitar o reducionismo econômico, passa em silêncio por toda a argumentação marxista clássica a respeito das bases “infra-estruturais” da ideologia, juntamente com a centralidade das instituições políticas. Vimos anteriormente que podemos falar das próprias instituições da democracia parlamentar como, entre outras coisas, um aparelho ideológico. Os efeitos dessas instituições, com certeza, devem “passar através” da experiência do sujeito para serem ideologicamente persuasivas, mas há certo idealismo implícito em tomar como ponto de partida o sujeito humano, mesmo que uma versão adequadamente “materializada” dele. Essa “volta ao sujeito” ao longo de toda a década de 1970 representou simultaneamente um aprofundamento e enriquecimento valiosos da teoria política clássica e um recuo da parte da esquerda política diante dessas questões sociais menos “centradas no sujeito”, que, em uma crise prolongada do sistema capitalista internacional, pareciam mais intratáveis do que nunca.

Vimos que muitas vezes se sente que a ideologia implica uma “naturalização” da realidade social, e esta é outra área em que a contribuição semiótica foi especialmente esclarecedora. Para o Roland Barthes de *Mitologias* (1957), o mito (ou ideologia) é o que transforma a história em Natureza emprestando a signos arbitrários um conjunto de conotações aparentemente óbvio, inalterável. “O mito não nega as coisas, pelo contrário, sua função é falar sobre elas; simplesmente ele as purifica, as torna inocentes, lhes dá justificação natural e eterna, lhes dá uma clareza que não é a de uma explicação, mas de uma afirmação de fato.”⁷ A tese da “naturalização” é aqui expandida para abranger o discurso como tal em vez de o mundo do qual fala. O signo “saudável” para Barthes é aquele que exhibe sem vergonha a sua gratuidade, o fato de que não existe nenhum vínculo interno ou auto-evidente entre ele e o que representa, e, nessa medida, o modernismo artístico, que tipicamente medita sobre a natureza “imotivada” de seus próprios sistemas de signos, surge como politicamente progressista. O significante “insano” – mitológico ou ideológico – é aquele que astuciosamente apaga sua radical ausência de motivação, suprime o trabalho semiótico que o produziu e, assim, permite que o recebamos como “natural” ou “transparente”, contemplando através de sua superfície inocente o conceito ou significado, ao qual nos permite o acesso magicamente. O realismo literário, para Barthes e seus discípulos, é exemplar dessa transparência ilusória – um julgamento curiosamente formalista, trans-histórico de tudo, de Defoe a Dostoiévski, os quais, nas versões mais “selvagens” dessa argumentação ricamente sugestiva, tornam-se um desastre absoluto que nunca devia ter acontecido.

É justamente essa naturalização espúria da linguagem que o crítico literário Paul de Man vê na raiz de toda ideologia. O que De Man denomina a ilusão “fenomenalista”, nas palavras de seu comentador Christopher Norris, é a idéia de que a linguagem “pode, de certa maneira, tornar-se consubstancial ao mundo dos objetos e processos naturais e, portanto, transcender o golfo ontológico entre palavras (ou conceitos) e intuições

sensuais”.⁸ A ideologia é a linguagem que esquece as relações essencialmente contingentes, acidentais entre si e o mundo e, em vez disso, percebe-se erroneamente como tendo algum tipo de vínculo orgânico, inevitável com o que representa. Para a filosofia essencialmente trágica de um De Man, a mente e o mundo, a linguagem e o ser são eternamente separadas, e a ideologia é o gesto que procura fundir essas ordens inteiramente separadas, perseguindo nostalgicamente uma presença pura da coisa dentro da palavra e, assim, imbuindo o significado de toda a positividade sensual do ser natural. A ideologia luta para unir conceitos verbais e intuições sensoriais, mas a força do pensamento verdadeiramente crítico (ou “desconstrutivo”) é demonstrar como a natureza insidiosamente figurativa, retórica do discurso sempre se interpõe para romper esse casamento auspicioso. “O que chamamos ideologia”, observa De Man em *The Resistance to Theory*, “é precisamente a confusão de realidade lingüística com realidade natural, de referência com fenomenalismo”.⁹ Podem-se encontrar casos exemplares de tal confusão no pensamento do Heidegger tardio, para quem certas palavras permitem-nos um acesso privilegiado ao “Ser”, na crítica literária contemporânea de F. R. Leavis e na poesia de Seamus Heaney. A falha dessa teoria, como no caso de Barthes, encontra-se na pressuposição sem argumentos de que *todo* discurso ideológico opera por meio de tal naturalização – uma alegação da qual, como já vimos, há razão para duvidar. Como ocorre com frequência na crítica da ideologia, um paradigma particular de consciência ideológica é sub-repticiamente colocado a serviço de todo o variado leque de formas e dispositivos ideológicos. Há outros estilos de discurso ideológico que não o “organicista” – o pensamento de Paul de Man, por exemplo, cuja lúgubre insistência no sentido de que mente e mundo nunca podem encontrar-se harmoniosamente é, entre outras coisas, uma recusa codificada do “utopismo” da política emancipatória.

É próprio de uma perspectiva pós-estruturalista ou pós-modernista ver todo discurso marcado inteiramente pelo jogo de poder e desejo e, portanto, ver toda linguagem como irremediavelmente *retórica*. Devemos suspeitar adequadamente de uma distinção excessivamente rígida entre uma espécie de ato discursivo escrupulosamente neutro, puramente informativo e os trechos de linguagem “performativos” claramente ocupados em amaldiçoar, adular, seduzir, persuadir etc. Dizer as horas a alguém é tão “performativo” quanto mandar alguém se danar e, sem dúvida, envolve algum inescrutável jogo de poder e desejo para qualquer analista suficientemente provido de engenhosidade inútil para perseguir a questão. Todo discurso tem como objetivo a produção de certos efeitos em seus receptores e é emitido a partir de uma “posição subjetiva” tendenciosa, e, nessa medida, podemos concluir, juntamente com os sofistas gregos, que tudo o que dizemos é realmente uma questão de desempenho retórico no qual questões de verdade ou cognição estão estritamente subordinadas. Se for assim, então toda linguagem é “ideológica”, e a categoria de ideologia, expandida até o ponto de ruptura, mais uma vez desmorona. Pode-se acrescentar que a produção desse efeito é precisamente parte da intenção ideológica dos que afirmam que “tudo é retórica”.

⁷ Roland Barthes, *Mythologies*, London, 1972, p.143. [ed. bras. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertran, 1993].

⁸ Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, London, 1988, p.48-9.

⁹ Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986, p.11.

Contudo, é um simples truque ou mera falta de engenhosidade intelectual imaginar que toda linguagem é retórica exatamente no mesmo grau. Nesse caso, mais uma vez, o “pluralismo” pós-moderno é culpado de homogeneizar violentamente espécies muito diferentes de ato discursivo. A asserção “são cinco horas” certamente envolve um tipo de interesse, já que se origina de uma maneira particular de dividir a temporalidade e é própria de um contexto intersubjetivo (o de dizer a alguém que horas são) que nunca é inocente de autoridade. Mas é meramente perverso imaginar que tal elocução, na maioria das circunstâncias, pelo menos, é tão “interessada” quando declarar que às cinco horas todos os materialistas históricos devem ser lavados no sangue do Cordeiro ou enfrentar a execução imediata. Alguém que escreve uma tese de doutorado sobre as relações entre raça e classe social na África do Sul não é, de modo algum, desinteressado; por que, para começar, dar-se o trabalho de escrevê-la? Mas esse tipo de trabalho normalmente difere de afirmações como “o homem branco nunca renunciará a sua herança” no sentido de que está aberto à refutação. Na verdade, isso é parte do que queremos dizer com hipótese “científica” em oposição a um grito de alarme ou uma torrente de invectivas. O pronunciamento “o homem branco nunca renunciará a sua herança” parece ser passível de refutação, já que pode ser obtusamente tomado como uma previsão sociológica, mas tomá-lo dessa maneira, é claro, seria não perceber sua força ideológica. Não há nenhuma necessidade de imaginar que a imposição de uma distinção de trabalho entre esses dois gêneros discursivos é render-se ao mito de algum “desinteresse científico” – uma fantasia que, de qualquer modo, nenhum filósofo interessado da ciência cogitou durante a última metade do século. O tradicional e dignificado desdém humanista pela investigação científica não se torna mais plausível ao ser revestido de uma glamurosa roupagem de vanguarda.

Se toda linguagem articula interesses específicos, então, aparentemente, toda linguagem seria ideológica. Mas, como já vimos, o conceito clássico de ideologia não se limita, de maneira nenhuma, ao “discurso interessado” ou à produção de efeitos persuasivos. Refere-se mais precisamente ao processo pelo qual os interesses de certo tipo são mascarados, racionalizados, naturalizados, universalizados, legitimados em nome de certas formas de poder político, e há muito a perder politicamente quando essas estratégias discursivas vitais são dissolvidas em alguma categoria indiferenciada e amorfa de “interesses”. Afirmar que toda linguagem é retórica em algum nível não é, portanto, o mesmo que afirmar que toda linguagem é retórica. Como assinala John Plamenatz em sua obra *Ideology*, alguém que grita “fogo!” em um teatro não está participando de um discurso ideológico. Um modo de discurso pode codificar certos interesses, por exemplo, mas pode não ter a intenção de promovê-los ou legitimá-los diretamente, e os interesses em questão, de qualquer modo, podem não ter nenhuma relação crucialmente relevante para a sustentação de toda uma ordem social. Novamente, os interesses em jogo podem não ser minimamente “falsos” ou especiosos, ao passo que vimos que, pelo menos para algumas teorias da ideologia, teriam de sê-lo para que um discurso fosse tachado de ideológico. Os que hoje defendem o argumento sofista de que toda linguagem é retórica, como Stanley Fish em *Doing What Comes Naturally*, estão prontos a reconhecer que o discurso em que elaboram sua argumentação nada mais é que um caso especial de apelo; mas se um Fish está alegremente disposto a reconhecer que sua própria teorização é retórica, reluta notavelmente em reconhecer que é ideológica. Pois fazê-lo envolveria refletir sobre os fins políticos a que tal

argumento serve no contexto da sociedade capitalista ocidental, e Fish não está preparado para ampliar seu foco teórico de modo a abranger questões tão embaraçosas. Na verdade, sua resposta, sem dúvida, teria de ser que também ele é tão inteiramente um produto dessa sociedade – o que sem dúvida é verdade – que é inteiramente incapaz de refletir sobre as suas próprias determinantes sociais – o que sem dúvida é falso.

É pela via da categoria do “discurso” que, nos últimos anos, muitos teóricos fizeram o percurso regular de posições primitivamente revolucionárias para posições reformistas de esquerda. Esse fenômeno é geralmente conhecido como “pós-marxismo”, e vale a pena investigar a lógica dessa longa marcha de Saussure à democracia social.

Em muitas obras de teoria política,¹⁰ os sociólogos ingleses Paul Hirst e Barry Hindess rejeitam com firmeza o tipo de epistemologia clássica que presume alguma combinação ou “correspondência” entre nossos conceitos e a maneira como o mundo é. Pois, se “a maneira como o mundo é” é sempre conceitualmente definida, esse argumento filosófico antiquíssimo parece ser viciosamente circular. É uma falácia racionalista, argumentam Hindess e Hirst, sustentar que o que nos capacita a conhecer é o fato de que o mundo assume a forma de um conceito – de que é, de certa forma, convenientemente pré-estruturado para ajustar-se a nossa cognição. Assim como para um Paul de Man, não existe tal congruência ou vínculo interno entre a mente e a realidade e, portanto, nenhuma linguagem epistemológica privilegiada que possa nos permitir o acesso sem problemas ao real. Pois para determinar que essa linguagem avaliaria adequadamente o ajustamento ou não ajustamento entre nossos conceitos e o mundo, presume-se que precisaríamos de outra linguagem para garantir a adequação dessa linguagem e assim por diante, num recuo potencialmente infinito a “metalinguagens”. Em vez disso, os objetos deveriam ser considerados não como exteriores ao discurso que busca aproximá-los, mas como totalmente interiores a tais discursos, constituídos inteiramente por eles.

Essa posição – embora Hindess e Hirst não o digam, talvez porque o fato os deixe nervosos ou porque não têm consciência dele – é uma posição inteiramente nietzschiana. Não existe absolutamente nenhuma ordem dada na realidade, que, para Nietzsche, é apenas caos inefável; o significado é apenas o que arbitrariamente construímos por nossos atos doadores de sentido. O mundo não se resolve espontaneamente em tipos, hierarquias causais, esferas distintas como imaginaria um realista filosófico; pelo contrário, somos nós que fazemos tudo ao falar disso. Nossa linguagem mais *significa* do que *reflete* a realidade, dá-lhe forma conceptual. A resposta, então, para o que está recebendo forma conceptual é impossível: a própria realidade, antes que a constituamos por meio de nossos discursos, é apenas um *x* inarticulável.

É difícil saber exatamente quão longe pode ser levada essa argumentação anti-realista. Ninguém acredita que o mundo se resolva na forma, independentemente de nossas descrições, no sentido de que a superioridade literária de Arthur Hugh Clough sobre Alfred Lord Tennyson seja apenas uma distinção “dada” inscrita na realidade

¹⁰ Ver em particular Barry Hindess e Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, London, 1975, e *Mode of Production and Social Formation*, London, 1977. John Frow promove uma teoria “semiótica” da ideologia similar em seu *Marxism and Literary History*, Oxford, 1986, p.55-8.

antes do início dos tempos, grandiosamente autônoma diante de qualquer coisa que possamos dizer a respeito do caso. Mas parece plausível crer que existe uma distinção dada entre o vinho e os cangurus, e que não ser claro quanto a esse ponto pode dar origem a certa frustração para alguém em busca de um drinque. Pode muito bem haver sociedades para as quais essas coisas significam algo inteiramente diverso do que significam para nós, ou mesmo certos sistemas culturais bizarros que não viram por que marcar a diferença. Mas isso não significa que estocariam suas lojas com cangurus ou encorajariam seus filhos a alimentar garrafas de vinho nos jardins zoológicos. Certamente é verdade que não conseguimos distinguir certas espécies de plantas que, para outra cultura, são inteiramente diferentes. Mas seria impossível um antropólogo descobrir uma sociedade que não registrasse nenhuma distinção entre água e ácido sulfúrico, já que todos estariam enterrados há muito tempo.

Similarmente, é difícil saber até que ponto levar o argumento de que nossos discursos não refletem ligações causais reais na realidade – uma doutrina empírica da qual muitos pós-marxistas surpreendentemente se apropriaram. Com certeza pode-se argumentar que a afirmação marxista de que a atividade econômica determina a forma da sociedade é apenas uma relação causal que os marxistas, por suas próprias razões políticas, querem construir, em vez de uma hierarquia já inscrita no mundo, esperando para ser descoberta. De certo modo, é menos persuasivo afirmar que a relação causal aparente entre eu atacá-lo com uma cimitarra e sua cabeça cair imediatamente é apenas uma relação construída discursivamente para fins particulares.

A tese “antiepistemológica” de Hindess e Hirst tem como objetivo, entre outras coisas, minar a doutrina marxista segundo a qual uma formação social é composta de diferentes “níveis”, alguns dos quais exercem mais determinação significativa que outros. Para eles, isso é meramente outro caso de ilusão racionalista, que veria a sociedade, de certa forma, como já estruturada internamente segundo as diretrizes dos conceitos pelos quais nos apropriamos dela no pensamento. Não existe, então, nenhuma “totalidade social”, e nenhuma questão de ser uma atividade social, em geral ou em princípio, mais determinante ou causalmente privilegiada que outra. As relações entre o político, o cultural, o econômico etc. são relações que *nós* criamos para fins políticos específicos em contextos históricos dados; não são, em nenhum sentido, relações que subsistem independentemente de nosso discurso. Mais uma vez, não é fácil perceber até que ponto esse argumento deve estender-se. Isso significa, por exemplo, que, em princípio, não podemos descartar a possibilidade de que a revolução bolchevique teve início por causa da asma de Bogdanov ou pela predileção de Radek por torta de carne de porco? Se não existem hierarquias causais na realidade, por que não seria assim? O que restringe nossas construções discursivas? Não pode ser a “realidade”, pois esta é simplesmente um *produto* delas, caso em que, aparentemente, somos livres, em uma fantasia voluntarista, para tecer qualquer trama de relações que nos dê na telha. De qualquer modo, está claro que o que teve início como um argumento sobre a epistemologia transformou-se em uma oposição à política revolucionária, pois, se a doutrina marxista da determinação econômica em “última instância” for descartada, então boa parte do discurso revolucionário tradicional terá de ser radicalmente revisto. No lugar desse gênero “global” de análise, Hindess e Hirst defendem o cálculo pragmático dos efeitos políticos em uma conjuntura social particular, o que é muito mais palatável para o sr. Neil Kinnock. Essa teoria, muito coincidentemente, foi patrocinada justamente no

momento em que as correntes radicais das décadas de 1960 e 1970 começavam a refluir sob a influência de um conjunto agressivo de assaltos da direita política. Nesse sentido, era uma posição de “conjuntura” em mais sentidos do que proclamava ser.

A tese de que os objetos são inteiramente internos aos discursos que os constituem suscita o problema espinhoso de saber como podemos julgar que um discurso construiu sua validade objetiva. Como pode alguém, segundo essa teoria, estar errado? Se não pode haver nenhuma metalinguagem que meça o “ajustamento” entre minha linguagem e o objeto, o que me impede de construir o objeto da maneira que eu quiser? Talvez o rigor e a coerência internas de meus argumentos sejam o teste nesse caso, mas a magia e o satanismo, para não falar da teologia tomista, são perfeitamente capazes de construir seus objetos de maneiras internamente coerentes. Além disso, sempre podem produzir efeitos que alguém, a partir de algum ponto de vista, pode julgar politicamente benéficos. Mas, se a metalinguagem é uma ilusão, então parece não haver nenhuma maneira de julgar que alguma perspectiva política seja mais benéfica que outra. Em outras palavras, a manobra pragmatista, nesse caso, simplesmente faz a questão recuar um passo: se o que dá validade a minhas interpretações sociais são os fins políticos a que servem, como posso dar validade a esses fins? Ou sou simplesmente forçado, agressivo e dogmaticamente, a afirmar meus interesses diante dos outros, como insistiria Nietzsche? Para Hindess e Hirst, não pode haver nenhuma maneira de opor-se a um argumento político reprovável recorrendo à maneira como as coisas são na sociedade, pois a maneira como as coisas são é apenas a maneira como você as constrói. Você deve recorrer é aos seus fins e interesses políticos – o que significa que agora são estes, não a distinção entre vinho e cangurus, que, de certo modo, são meramente “dados”. Eles não podem ser derivados da realidade social, já que a realidade social deriva *deles*, e, portanto, devem permanecer tão misteriosamente órfãos e auto-referenciais quanto a obra de arte para toda uma tradição de estetas clássicos.

Em outras palavras, para o pós-marxismo, saber de onde vêm os interesses é tão nebuloso quanto é para uma criancinha saber de onde vêm os bebês. O argumento marxista tradicional tem sido que os interesses políticos derivam da localização de alguém nas relações sociais de uma sociedade de classes, mas isso, para o pós-marxismo, parece implicar a suposição não-saussureana de que nossos discursos políticos “refletem” ou “correspondem” a alguma outra coisa. Se nossa linguagem não é apenas um reflexo passivo da realidade, mas efetivamente constituinte dela, então certamente não pode ser esse o caso. Não é possível que a sua localização em um modo de produção lhe forneça certos interesses objetivos e que os seus discursos políticos e ideológicos simplesmente os “expressem”. Não pode haver interesses “objetivos” espontaneamente “dados” pela realidade; mais uma vez, interesses são o que *construímos*, e a política, nesse sentido, leva vantagem sobre a economia.

Pode-se conceder alegremente que os interesses políticos não estão espalhados por aí como lajes de concreto esperando que alguém tropece neles. Não há motivo para supor, como argumentam acertadamente Hindess e Hirst, que a mera ocupação de um lugar na sociedade irá nos fornecer automaticamente um conjunto adequado de crenças políticas e desejos, como prontamente atestaria o fato de que nem todas as mulheres são feministas. Os interesses sociais, na verdade, não são independentes, em nenhum sentido, de nada que venhamos a fazer ou dizer, não são um “significado” dado que depois tem de descobrir seu significativo adequado ou modo de discurso ideológico para

ter existência própria. Mas essa não é a única maneira de compreender o conceito de "interesses objetivos". Imagine uma localização objetiva dentro da formação social conhecida como terceiro escravo das galés a partir da proa a estibordo. Essa posição traz consigo certas responsabilidades, tais como remar sem parar durante quinze horas e emitir um débil canto de louvor ao imperador a cada hora. Dizer que essa localização social já vem marcada por um conjunto de interesses é apenas dizer que qualquer um que se visse ocupando-a faria bem em deixá-la e que isso não seria um mero capricho ou singularidade de sua parte. Não significa necessariamente afirmar que esse pensamento ocorreria de modo espontâneo a um escravo das galés tão logo ele se sentasse, nem significa eliminar o masoquista ocasional que derivasse um prazer medonho da situação e procurasse remar mais rápido que os outros. A visão de que o escravo, *ceteris paribus*, faria bem em escapar não é produto de um ponto de vista divino, para além de todo o discurso social; pelo contrário, é mais provável que se origine do ponto de vista da Liga dos Escravos das Galés Fugitivos. Não existe no caso nenhum interesse em questão que ninguém pudesse vir a conhecer. Quando o escravo das galés se dedica a um momento de auto-reflexão crítica, como ao resmungar para si que "isto é um trabalho dos diabos", pode-se dizer sensatamente que está articulando em seu discurso um interesse objetivo, no sentido de que pretende dizer que é um trabalho dos diabos não apenas para ele, mas para qualquer um. Não há nenhuma garantia divina de que o escravo *chegará* à conclusão de que pode haver maneiras mais agradáveis de passar o tempo ou de que não verá sua tarefa como retribuição justa pelo crime de existir ou como uma contribuição criativa para o bem do império. Dizer que ele tem um interesse objetivo de emancipar-se é apenas dizer que, se ele *realmente* sente-se desse modo, está trabalhando influenciado pela falsa consciência. É afirmar, além disso, que em certas condições ótimas – condições relativamente livres de tal coerção e mistificação – o escravo poderia ser levado a reconhecer esse fato. Reconheceria que, na verdade, era de seu interesse escapar mesmo antes de vir a percebê-lo, e isso é parte do que agora está percebendo.

O escravo das galés poderia ser instruído pelo ocasional teórico do discurso que encontrasse nos vários portos no sentido de que os interesses que agora começava a articular não eram, em nenhum sentido, um mero reflexo passivo da realidade social, e ele faria bem em considerar esse ponto seriamente. Sem dúvida, já apreciaria sua força ao lembrar-se dos longos anos em que sustentara a visão de que ser lacerado pelo capitão do imperador era uma honra indigna de um verme como ele e lembraria a dolorosa luta interior que o levava às opiniões mais esclarecidas que agora tinha. Poderia muito bem ser convencido de que a "opressão" é uma questão discursiva, no sentido de que uma condição é identificável como opressiva apenas por meio do contraste com outro estado de coisas, menos ou não opressivo, e que tudo isso é cognoscível apenas por meio do discurso. A opressão, em resumo, é um conceito normativo: alguém está sendo oprimido não simplesmente por levar uma existência miserável, mas se certas capacidades criativas que poderiam se concretizar estão sendo ativamente frustradas pelos interesses injustos de outros. E nada disso pode ser determinado de outra forma que não a discursiva; você não pode decidir que uma situação é opressiva simplesmente olhando uma fotografia dela. O escravo da galé, porém, ficaria grosseiramente indiferente diante da sugestão de que tudo isso significa que ele não era "realmente" oprimido. Seria improvável que reagisse a tal julgamento com a des preocupada alegria

tão cara a alguns teóricos pós-modernos. Em vez disso, sem dúvida insistiria que, embora o que estava em questão no caso fosse certamente uma interpretação e, portanto, refutável em princípio, o que a interpretação importaria seria o *fato* de que a situação era opressiva.

O pós-marxismo é dado a negar que exista alguma relação necessária entre uma localização socioeconômica e interesses político-ideológicos. No caso de nosso escravo das galés, essa afirmação é claramente falsa. Com certeza é verdade, como insiste adequadamente o pós-marxismo, que a posição político-ideológica do escravo não é apenas um "reflexo" de suas condições materiais. Mas suas visões ideológicas realmente possuem uma relação interna com essa condição – não no sentido de que essa condição é a *causa* automática delas, mas no sentido de que é a *razão* para elas. Suas opiniões ideológicas são a *respeito* de ficar sentado quinze horas por dia na terceira fileira a partir da frente. O que ele diz é dito a respeito do que ele faz, e o que ele faz é a razão para o que diz. O "real", no caso, com certeza existe antes e independentemente do discurso do escravo se o que se pretende designar como "real" é o conjunto específico de práticas que fornecem a razão para o que diz e que constituem o seu referencial. Que essas práticas serão transformadas interpretativamente quando o escravo chegar a suas visões emancipatórias sem dúvida é verdade; ele será levado a rever teoricamente essas condições sob uma luz inteiramente diferente. Esse é o cerne de verdade do argumento pós-marxista: os "significantes", ou os meios de representação política e ideológica, são sempre ativos no que diz respeito ao que significam. É nesse sentido que os interesses político-ideológicos não são apenas a expressão obediente, espontânea de condições socioeconômicas "dadas". O que é representado nunca é uma realidade "bruta", mas será moldado pela prática da própria representação. Assim, os discursos políticos e ideológicos produzem seus próprios significados, conceptualizam a situação de maneiras específicas.

Daí é apenas um passo – um passo que Hindess e Hirst imprudentemente dão – imaginar que a *situação socioeconômica total* em questão é simplesmente definida por interesses políticos e ideológicos, sem nenhuma realidade para além deles. Semioticamente falando, Hindess e Hirst meramente inverteram o modelo empírico: enquanto no pensamento empírico considera-se que o significante decorre espontaneamente do significado – no sentido de que o mundo nos ensina, por assim dizer, a representá-lo –, agora é o significado que obedientemente decorre do significante. A situação é apenas o que os discursos políticos e ideológicos definem que é. Mas isso é apenas fundir interesses políticos e ideológicos tão drasticamente quanto o mais vulgar marxismo. Pois o fato é que existem interesses econômicos, tais como desejar melhores salários ou condições de trabalho, que podem ainda não ter alcançado articulação política. E tais interesses podem ser infletidos em uma enorme variedade de modos políticos conflitantes. Além de meramente inverter a relação entre significante e significado, Hindess e Hirst também efetuam uma confusão semiótica fatal entre *significado* e *referencial*. Pois o referencial aqui é a situação socioeconômica total, e os interesses que esta contém são significados de maneiras diferentes pela política e pela ideologia, mas não são simplesmente idênticos a elas.

Se a "economia" dá origem à "política", ou vice-versa como sustentaria o pós-marxismo, a relação em ambos os casos é essencialmente causal. Esgueirando-se por trás da visão pós-marxista está a idéia saussureana do significante como "produtor" do significado. Mas o modelo semiótico é na verdade inteiramente inadequado a uma

compreensão da relação entre situações materiais e discurso ideológico. A ideologia não governa o nascimento de tais situações nem é simplesmente “causada” por elas; a ideologia antes oferece um conjunto de *razões* para tais condições materiais. Hindess e Hirst, em resumo, negligenciam as funções *legitimadoras* da ideologia, distraídos que são por um modelo causal que meramente vira o marxismo vulgar de ponta-cabeça. A relação entre um objeto e seus meios de representação não é crucialmente a mesma que entre uma prática material e sua legitimação ou mistificação ideológica. Hindess e Hirst deixam de perceber isso por causa da natureza indiferenciada, totalizante de seu conceito de discurso. Para eles o discurso “produz” objetos reais, e a linguagem ideológica, portanto, é apenas uma maneira de constituição desses objetos. Mas isso simplesmente deixa de identificar a especificidade de tal linguagem, que não é simplesmente uma maneira qualquer de constituir a realidade, mas uma que tem as funções mais particulares de explicar, racionalizar, ocultar, legitimar etc. Dois significados do discurso são falsamente fundidos: aqueles que dizem constituir nossas práticas e aqueles em que falamos a respeito deles. A ideologia, em resumo, *trabalha* sobre a situação “real” de maneiras transformadoras, e, em certo sentido, é irônico que um par de teóricos tão ansiosos por enfatizar a atividade do significante ignorem isso. Em outro, não é nem um pouco irônico, pois, se nossos discursos são constituintes de nossas práticas, então parece não haver nenhuma distância capacitadora entre os dois em que pudesse ocorrer esse trabalho transformador. E nesse caso falar de um trabalho transformador implica que algo preexiste a esse processo, algum referencial, algo *trabalhado*, o que não pode ser o caso se o significante simplesmente conjura à existência a situação “real”.

O que está sendo implicitamente desafiado por Hindess e Hirst nada mais é que todo o conceito de representação. Pois a idéia de representação sugeriria que o significado existe anteriormente ao significante e é então obediientemente refletido por ele, e isso, mais uma vez, choca-se com a índole da semiótica saussureana. Mas ao rejeitar corretamente uma ideologia *empirista* da representação, acreditam erroneamente ter dado fim à noção como tal. Hoje ninguém morre de amores por uma idéia de representação em que o significante propõe seu próprio significado, em que se imagina a existência de algum vínculo orgânico entre os dois, de modo que o significado possa ser representado *apenas* dessa maneira, e na qual o significante não altere em nenhum sentido o significado, mas permaneça um meio de expressão neutro e transparente. Conseqüentemente, muitos pós-marxistas abandonam totalmente o termo “representação” enquanto à sua volta as massas ignorantes continuam a falar que a fotografia de um esquilo “representa” um esquilo ou que um conjunto de círculos interligados “representa” os jogos olímpicos. Não há nenhuma razão para imaginar que as complexas convenções envolvidas na associação de uma imagem com o seu referencial seja adequadamente explicada pela versão empírica do processo e nenhuma necessidade de desistir de descrever aquela simplesmente porque o segundo modelo foi desacreditado. O termo “representação” tem usos perfeitamente válidos, como sabe muito bem o populacho, ainda que não alguns pós-marxistas; é apenas uma prática cultural mais complexa do que os empiristas pensavam.

O motivo por que Hindess e Hirst querem eliminar toda noção de representação não é, de maneira nenhuma, ideologicamente inocente. Eles querem fazê-lo porque querem negar a alegação marxista clássica de que existe alguma relação interna entre condições

socioeconômicas particulares e tipos específicos de posições políticas ou ideológicas. Portanto, argumentam que os interesses socioeconômicos são apenas o produto de interesses políticos e ideológicos ou que os dois se encontram em níveis inteiramente diversos, sem nenhum vínculo necessário entre eles. A semiótica, mais uma vez, é uma espécie de política – já que, se for assim, então muitas teses marxistas tradicionais a respeito da transformação socialista da sociedade, sendo necessariamente a favor dos interesses da classe operária, teriam de ser eliminadas. A lingüística saussureana, mais uma vez, é engenhosamente atrelada à causa do reformismo social – uma causa tornada mais respeitável do que poderia aparentar graças a sua associação glamurosa com a “teoria do discurso”.

O lado construtivo do argumento de Hindess e Hirst é que existem muitos interesses políticos que não estão necessariamente ligados a situações de *classe*, e que o marxismo clássico, lamentavelmente, ignorou essa verdade com muita frequência. Tais movimentos políticos não classistas estavam reunindo suas forças na década de 1970, e os escritos dos pós-marxistas são, entre outras coisas, uma resposta teórica criativa a esse fato. Mesmo assim, a manobra de suprimir todo vínculo necessário entre situações sociais e interesses políticos, pretendida como uma generosa abertura a esses novos desenvolvimentos, na verdade, presta-lhes um desserviço. Considere-se, por exemplo, o caso dos movimentos das mulheres. Certamente é verdade que não há nenhuma relação orgânica entre política feminista e classe social, *pace* os marxistas reducionistas que lutam em vão para enfiá-la nesta. Mas há um bom argumento para argumentar que realmente existe uma relação interna entre ser uma mulher (uma situação social) e ser uma feminista (uma posição política). Isso não significa, é desnecessário dizer, afirmar que todas as mulheres irão tornar-se espontaneamente feministas; mas é afirmar que *devem* fazê-lo e que uma compreensão desmistificada de sua condição social oprimida logicamente as levaria nessa direção. Exatamente a mesma coisa é verdade no caso de outras correntes políticas não classistas em fermentação na década de 1970: parece estranho afirmar, por exemplo, que existe uma ligação puramente contingente entre ser parte de uma minoria étnica oprimida e tornar-se ativo na política anti-racista. A relação entre as duas não é “necessária” no sentido de natural, automática ou inelutável, mas, mesmo assim, nos termos de Saussure, é mais uma relação “motivada” que puramente arbitrária.

Sugerir que alguém *deve* adotar uma posição política particular pode parecer peculiarmente condescendente, ditatorial e elitista. Quem sou eu para presumir que sei o que é do interesse de alguém? Não é esse justamente o estilo em que grupos e classes dominantes falaram durante séculos? O fato é que estou em plena posse de meus próprios interesses e ninguém pode dizer-me o que fazer. Sou inteiramente transparente para mim, tenho uma visão inteiramente desmistificada de minhas condições sociais e não pretendo aceitar nenhum tipo de sugestão de ninguém, por mais camarada e simpático que seja seu tom. Não preciso que nenhum elitista paternal me diga o que é meu interesse “objetivo” porque, na verdade, nunca me comporto de modo a violá-los. Embora coma doze libras de lingüça por dia, fume sessenta cigarros antes do almoço e tenha me declarado disposto a um corte de cinquenta por cento em meu salário, ofende-me a idéia de que alguém tenha alguma coisa para me ensinar. Os que me dizem que sou “alienado” porque passo os fins de semana cuidando gratuitamente do jardim do fidalgo local estão simplesmente querendo me rebaixar com seu jargão pretensioso.

No que diz respeito à relação entre interesses sociais e crenças ideológicas, vimos no capítulo 2 que, na verdade, são extremamente variáveis. No caso, não há nenhuma homologia simples, única em questão: as crenças ideológicas podem significar interesses materiais, negá-los, racionalizá-los ou disfarçá-los, chocar-se com eles etc. Para o pensamento monístico de Hindess e Hirst, porém, só pode haver uma relação fixa, invariável entre eles: absolutamente nenhuma relação. É verdade que em seus textos espantosamente repetitivos, o uso da inepta palavra “necessário” às vezes descamba para esta formulação: em uma série de escorregões, eles deixam de argumentar que formas políticas e ideológicas não podem ser concebidas como a representação *direta* de interesses de classe e passam a afirmar que não existe nenhuma relação *necessária* entre as duas, a sugerir que não existe absolutamente nenhuma relação entre elas. “Não pode haver nenhuma justificativa”, escrevem, “para uma ‘leitura’ da política e da ideologia para os interesses de classe que alegadamente representam ... as lutas políticas e ideológicas não podem ser concebidas como as lutas de classes econômicas”.¹¹ O estratagema teórico é bastante claro: as políticas feminista, étnica ou ecológica obviamente não estão internamente relacionadas com interesses de classe e, sendo assim, não são socialismo nem conservadorismo.

Aqui, como em quase todos os seus argumentos, Hindess e Hirst reagem teatralmente a formas reducionistas de marxismo. Seu discurso inteiro é uma prolongada distorção, exagerando o que, de outra forma, é um valioso argumento corretivo. Se as relações entre formas ideológicas e interesses sociais não são eternamente fixas e dadas, por que se deveria excluir dogmaticamente a possibilidade de que alguns tipos de discurso ideológico possam estar mais intimamente ligados a tais interesses que outros? Por que limitar o pluralismo dessa maneira autonegativa? Que prática auto-imposta, restritiva, apriorística está em funcionamento no caso? Se é verdade que não existe nenhuma relação “motivada” entre, digamos, ser um intelectual pequeno burguês e opor-se ao fascismo, segue-se que não existe tal relação entre a ideologia puritana e a burguesia primitiva, entre as crenças antiimperialistas e a experiência do colonialismo, ou entre o socialismo e o desemprego de uma vida? Todas essas relações são tão arbitrárias quanto ser um anti-semita e um expressionista abstrato simultaneamente? “A prática política”, comentam eles, “não reconhece os interesses de classe e depois os representa: ela constitui os interesses que representa”.¹² Se isso quer dizer que o “significante” da prática política é ativo no que diz respeito ao “significado” dos interesses sociais, modificando-os e transformando-os por meio de suas intervenções, então é difícil perceber por que alguém desejaria negar tal argumento. Se significa – voltando ao nosso exemplo do escravo das galés – que esse homem não tinha interesses relevantes para sua classe social antes que os discursos políticos o levassem a articulá-los, então é claramente falso. O escravo realmente tinha todo um aglomerado de interesses associados a sua situação material – interesses em conseguir um pouco de descanso de vez em quando, em não antagonizar gratuitamente os superiores, em sentar-se atrás de um homem mais corpulento para conseguir proteção contra o sol, e

assim por diante. É justamente esse tipo de interesses materiais que seu discurso político e ideológico, quando ele o adquire, irá trabalhar, elaborando-os, dando-lhes coerência e transformando-os de várias maneiras, e, nesse sentido, os interesses materiais indubitavelmente existem anterior e independentemente de interesses político-ideológicos. A situação material é o *referencial* do discurso político do escravo, não o *significado* dele – se, com isto, devemos crer que é inteiramente *produzido* por ele. Hindess e Hirst temem que negar que a condição nada invejável do escravo é o produto de uma linguagem político-ideológica seja imaginar que, conseqüentemente, é apenas um fato “bruto”, totalmente independente do discurso. Mas essa apreensão é inteiramente desnecessária. Não há nenhuma maneira não-discursiva em que o escravo possa decidir não antagonizar seus superiores; sua situação “real” está inseparavelmente ligada à interpretação lingüística de um tipo ou outro. É apenas um erro unir *esses* tipos de interpretação, inscritos em tudo o que fazemos, com as formas específicas do discurso que nos permitem criticar, racionalizar, suprimir, explicar ou transformar nossas condições de vida.

Vimos que Hindess e Hirst rejeitam a idéia de que os interesses políticos representam interesses dados previamente ou interesses econômicos. Eles ainda usam o *termo* representação, mas o significante agora constitui inteiramente o que significa. Isso quer dizer, na verdade, que eles propõem não uma teoria da representação, mas uma filosofia da identidade. A representação ou significação depende de uma diferença entre o que apresenta e o que é apresentado: um motivo por que a fotografia de um esquilo representa um esquilo é o fato de que não é o animal real. Se a fotografia, de algum modo, constituísse o esquilo – se, em uma fantasia berkeleyana, a criatura não tivesse existência até ser capturada pela câmera –, não atuaria como uma representação dele. Em boa parte, o mesmo se aplica à conversa de Hindess e Hirst sobre o político/ideológico e o social/econômico. Se aqueles efetivamente moldam estes, então coincidem com eles, e não se pode falar em representação nesse caso. Os dois tornam-se tão indissolúveis quanto uma palavra e seu significado. O modelo semiótico que governa seu pensamento, erroneamente, é, portanto, o modelo saussureano entre significante e significado, ou palavra e conceito, mais do que o modelo entre signo e referencial.

O produto desse desvio drástico do economismo – que sustentaria que o político/ideológico representa passiva e diretamente os interesses de classe – é uma politização excessiva. Agora é a política, não a economia, que reina suprema. E, tomado em algum sentido crassamente literal, esse argumento é simplesmente absurdo. Estão pedindo que acreditemos que algumas pessoas votam no partido conservador não porque têm medo de que os trabalhistas estatizem sua propriedade, mas que sua consideração pela propriedade é *criada* pelo ato de votar nos conservadores? Um proletário tem interesse de assegurar melhores condições de vida apenas porque já é socialista? Por esse argumento, torna-se impossível dizer a que a política diz respeito. Não há nenhuma “matéria-prima” a ser trabalhada pela ideologia e pela política, já que os interesses sociais são o produto delas, não o seu ponto de partida. Assim, a política e a ideologia tornam-se práticas puramente autoconstituíntes, tautológicas. É impossível dizer do que derivam, elas simplesmente caem do céu, como qualquer outro significante transcendental.

Se a classe operária não tem interesses derivados de suas condições socioeconômicas, não há nada com que a classe possa *resistir* a ser política ou ideologicamente

¹¹ A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst e A. Hussain, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, v.1, London, 1977, p.222, 236.

¹² *Ibidem*, p.237.

construída de várias maneiras. Tudo o que resiste a minha construção política pertence a outrem. A classe trabalhadora ou, a propósito, qualquer outro grupo subalterno, torna-se, assim, como argila nas mãos dos que desejam cooptá-la para alguma estratégia política, arrastada de um lado para outro entre socialistas e fascistas. Se o socialismo não é necessariamente do interesse dos trabalhadores, já que, na verdade, os trabalhadores não têm nenhum interesse além dos que foram “construídos” para eles, por que iriam se dar o trabalho de tornar-se socialistas? Não é do seu interesse tornarem-se socialistas *agora*, já que nada em suas condições concretas sugeriria isso; eles se tornarão socialistas apenas quando suas presentes identidades tiverem sido transformadas pelo processo de tornarem-se socialistas. Mas como poderiam embarcar nesse processo? Não há nada em suas condições que lhes forneça a menor motivação para isso. O futuro eu político que podem atingir não tem nenhuma relação com seu eu socioeconômico. Há meramente uma disjunção vazia entre eles, como nos filósofos humeanos, para quem o que fui aos vinte anos não tem nenhuma relação com o que serei aos sessenta.

Por que, de qualquer maneira, alguém iria tornar-se socialista, feminista ou antirracista, se esses interesses políticos não fossem, em nenhum sentido, uma reação à maneira como a sociedade é? (Pois a sociedade, relembremos, na visão de Hindess e Hirst, não está definida de maneira nenhuma até que seja, de algum modo, politicamente construída.) É claro que, assim que Hindess e Hirst começam a *decifrar* por que são socialistas, irão referir-se inevitavelmente a algo como “a maneira como a sociedade é”, mas, estritamente falando, essa noção é inadmissível para eles. A política radical, assim, torna-se uma espécie de opção moral, sem fundamento em nenhum estado de coisas concreto, e esses rigorosos pós-althusserianos, conseqüentemente, incorrem na heresia humanista conhecida pelo marxismo como “moralismo”. Algumas pessoas, ao que parece, simplesmente são feministas ou socialistas, assim como outras são malucas por OVNI, e seu objetivo é “construir” outros grupos ou classes de maneiras que promovam seus interesses, a despeito do fato de que não há nenhuma razão “dada” para que esses grupos ou classes devam ter o menor interesse pelo projeto.

Atento a esses e a outros problemas, o pós-marxista Ernesto Laclau e Chantal Mouffe oferecem-nos em seu *Hegemonia e estratégia socialista*¹³ uma versão adequadamente modificada do argumento de Hindess e Hirst. Laclau e Mouffe endossam inteiramente a doutrina de Hindess e Hirst, segundo a qual, nas palavras destes, não existe “absolutamente nenhuma conexão lógica” (p.84) entre a posição de classe e o político/ideológico. Isso significa, presumivelmente, que é inteiramente acidental que todos os capitalistas não sejam também socialistas revolucionários. Laclau e Mouffe também observam que “a hegemonia supõe a construção da própria identidade dos agentes sociais [sendo homogeneizados]” (p.58), uma formulação que deixa pendente a questão *do quê* está sendo “construído”. Essa afirmação significa que não existem agentes sociais até que a hegemonia política os crie, caso em que a hegemonia torna-se algo circular, auto-referente, que, como uma obra literária de ficção, molda secretamente a realidade que afirma estar trabalhando. Ou então significa que existem agentes sociais

mas que o processo de hegemonia lhes empresta uma identidade inteiramente diferente, toda própria – caso em que, como já vimos, é difícil saber por que esses agentes deveriam estar minimamente motivados a saltar por sobre o abismo entre seu eu presente e seu eu putativo.

Enquanto Hindess e Hirst eliminariam abruptamente todos os vínculos “necessários” entre condições sociais e interesses políticos, Laclau e Mouffe, embora endossando essa manobra, pintam um quadro com mais nuances. Pode não haver nenhuma relação *lógica* entre esses dois domínios, mas isso não significa, a Hindess e Hirst, que as formas políticas e ideológicas simplesmente conferem existência a interesses socioeconômicos, pois isso, como Laclau e Mouffe astutamente reconhecem, nada mais é que recair justamente na ideologia da identidade de que procura escapar o pós-marxismo. Se os vários elementos da vida social – os grupos por assim dizer à espera do evento de serem homogeneizados em uma estratégia política radical – não retêm contingência e identidade próprias, então a prática da hegemonia significa simplesmente fundi-los em um novo tipo de totalidade fechada. Nesse caso, o princípio unificador do todo social não é mais “a economia” mas a própria força homogeneizadora, que mantém uma relação quase transcendental com os “elementos sociais” que trabalha. Laclau e Mouffe, conseqüentemente, inserem algumas qualificações cautelosas. Como vimos, sua posição é de que a hegemonia constrói – presume-se que totalmente – a própria identidade dos agentes ou elementos em questão, mas, em outra parte do texto, a representação hegemônica “modifica” (p.58) ou “contribui para” (p.110) os interesses sociais representados, o que implicaria que exercem peso e autonomia próprios. Alhures, em um equívoco notável, sugerem que a identidade dos elementos é, “pelo menos, parcialmente modificada” (p.107) pela sua articulação hegemônica – uma expressão em que tudo depende daquele pequeno e evasivo “pelo menos”. Em outro ponto, os autores afirmam que, assim que os agentes sociais são politicamente hegemonizados, sua identidade deixa de ser “exclusivamente” (p.58) constituída por meio de suas localizações sociais.

O dilema certamente é claro. Parece peculiarmente arrogante e expropriador afirmar que, digamos, assim que um grupo de mulheres oprimidas é hegemonizado – tornado parte de alguma estratégia política mais ampla –, suas identidades, tal como existem agora, são inteiramente submergidas nesse processo. O que serão então não tem nenhuma relação com o que são agora. Se é assim, então o processo hegemonizador surge tão imperioso e totalizante quanto “a economia” para o marxismo “vulgar”. Mas se for conferido muito peso aos tipos de interesses que tais mulheres têm agora, em sua condição “pré-hegemonizada”, então – assim teme o pós-marxismo – corre-se o risco de recair em um modelo de representação empirista, em que os discursos políticos/ideológicos simplesmente “refletem” ou “representam” passivamente interesses sociais pré-constituídos. Laclau e Mouffe navegam habilmente por entre Cila e Caribde neste caso, mas o esforço da operação é traído pelas incoerências textuais de seu trabalho. Lutando por um fundamento intermediário, os autores não procuram uma separação total entre as duas esferas em questão nem uma fusão hindess-e-hirstiana destes. Insistem em uma “tensão” entre as duas, na qual o econômico está e não está presente no político e vice-versa. Mas seu texto continua a hesitar sintomaticamente entre a visão “extrema” de que o significante molda o significado inteiramente – a hegemonia política constrói “a própria identidade” dos agentes sociais – e o argumento mais moderado de que os

¹³ Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, 1985. (Todas as referências de páginas aqui citadas serão fornecidas entre parênteses após as citações.)

meios da representação político-ideológica têm um *efeito* sobre os interesses sociais que representam. Em outras palavras: a lógica da *política* de Laclau e Mouffe – sua preocupação adequada com salvaguardar a “autonomia relativa” dos interesses sociais específicos das mulheres, dos grupos étnicos etc. – não coincide inteiramente com a lógica de uma *teoria* puramente pós-estruturalista que não reconheceria nenhuma realidade “dada” para além do domínio onipotente do signifiante.

Hegemonia e estratégia socialista, pelo menos, é inequívoco em sua rejeição abrupta de todo o conceito de “interesses objetivos”, que não tem para ele nenhum sentido. Mas isso apenas porque subscreve implicitamente uma versão completamente insustentável da idéia e, então, compreensivelmente, rejeita-a. Para Laclau e Mouffe, os interesses objetivos significam algo como interesses automaticamente oferecidos a nós pela nossa localização nas relações de produção, e, é claro, estão muito certos em rejeitar a noção como uma forma de reducionismo econômico. Mas já vimos que existem maneiras mais interessantes de elaborar o conceito. Um interesse objetivo significa, entre outras coisas, um curso de ação que, na verdade, é do meu interesse mas que, no momento, não reconheço como tal. Se esta noção é ininteligível, então parece decorrer que sempre estou na perfeita e absoluta posse de meus interesses, o que é claramente uma bobagem. Não há necessidade nenhuma de temer que os interesses objetivos existam inteiramente fora do discurso social; a expressão apenas alude aos interesses válidos, discursivamente estruturados, que não existem para mim neste momento. Uma vez que tenha adquirido tais interesses, porém, posso olhar para minha condição passada e reconhecer que aquilo em que acredito e que desejo agora é aquilo em que acreditaria que desejaria se estivesse em posição de fazê-lo. E estar em posição de fazê-lo significa estar livre da coerção e da mistificação que, na verdade, me impediam de reconhecer o que seria benéfico para mim. Note que há continuidade e descontinuidade, identidade e diferença em funcionamento aqui: o que sou agora não é o que eu era, mas posso perceber que *devia* estar clamando por aquilo pelo que agora luto, se ao menos tivesse compreendido melhor minhas circunstâncias. Esse argumento choca-se com a visão de que sou sempre idêntico a mim mesmo, de que estou sempre na posse secreta de meus melhores interesses, e com o argumento “descontínuo” de que o que sou agora, como ser politicamente autoconsciente, não tem absolutamente nada a ver com o que era quando meus melhores interesses não estavam claros para mim. Ao reagir exageradamente à primeira fantasia, o pós-marxismo corre o grave risco de recair na segunda posição, politicamente infrutífera.

O que faz um radical político tentar hegemonizar um grupo social de preferência a outro? A resposta, com certeza, só pode ser a de que decidiu que a situação “dada” desse grupo, interpretada e transformada adequadamente, é de relevância para o projeto radical. Se os capitalistas monopolistas não têm interesses independentes da maneira como são politicamente articulados, então parece não haver nenhum motivo para que a esquerda política não deva despender enormes recursos de energia procurando conquistá-los para seu programa. O fato de que não o fazemos é porque consideramos que os interesses sociais *dados* dessa classe fazem que seja bem menos provável tornarem-se socialistas do que, digamos, os desempregados. Não é do interesse dado dos homens tornarem-se feministas (embora seja certamente do seu interesse a longo prazo), e esse fato tem nítidas consequências políticas: significa que as feministas não devem gastar muito do seu precioso tempo tentando cooptar os homens, embora não

devam olhar os dentes do ocasional cavalo dado. A questão do peso a ser atribuído a interesses “dados” – ou se eles realmente existem –, assim, é de vital relevância para a política prática. Se não há nenhuma relação necessária entre as mulheres e o feminismo, ou entre a classe operária e o socialismo, então o resultado é uma política desastrosamente eclética, oportunista, que simplesmente inseriu em seu projeto os grupos sociais que pareciam mais abertos a ele. Não há nenhum motivo para que os homens não sejam a ponta de lança na luta contra o patriarcado ou para que a luta contra o capitalismo não seja conduzida por estudantes. Os marxistas não têm nenhuma objeção contra os estudantes, já que eles mesmos estiveram ocasionalmente nessa situação pouco invejável; mas, por mais politicamente importante que a *intelligentsia* possa às vezes ser, ela não pode prover as tropas mais importantes para a luta contra o capitalismo. Não pode fazê-lo porque não está localizada socialmente no processo de produção de modo a conquistá-lo. É nesse sentido que a relação entre certas localizações sociais e certas formas políticas é uma relação “necessária” – o que não é, repetindo, afirmar que é inevitável, espontânea, garantida ou dada por Deus. Caricaturas convenientes do argumento podem ser deixadas às fantasias do pós-marxismo.

Vimos que uma espécie particular de semiótica ou teoria do discurso foi o motor vital pelo qual todo um setor da esquerda política mudou seu fundamento político do revolucionismo para o reformismo. O fato de que isso tenha acontecido justamente quando aquela estratégia confrontava problemas genuínos não é uma coincidência. Não obstante todos os indubitáveis *insights*, a teoria do discurso forneceu a *ideologia* desse recuo político – uma ideologia especialmente sedutora para os intelectuais “culturais” de esquerda. Hindess e Hirst agora abraçam uma política que não pode ser chamada radical, enquanto Laclau e Mouffe, se bem que mais explicitamente anticapitalistas, mantêm quase que total silêncio em *Hegemonia e estratégia socialista* quanto ao próprio conceito de ideologia. Nesse meio teórico rarefeito, toda menção a classe social ou luta de classes foi rapidamente classificada como “vulgar” ou reducionista, em uma reação apavorada a um “economismo” que, de qualquer modo, todo socialista inteligente já tinha deixado para trás havia muito tempo. E depois, tão logo essa posição tornou-se a ortodoxia da moda entre setores da esquerda política, uma parte da classe operária britânica embarcou no maior e mais prolongado período de militância industrial dos anais da história trabalhista britânica...

Com Laclau e Mouffe, o que Perry Anderson denominou a “inflação do discurso” no pensamento pós-estruturalista alcança o seu apogeu. Desviando-se hereticamente de seu mentor, Michel Foucault, Laclau e Mouffe negam toda a validade da distinção entre práticas “discursivas” e “não-discursivas”, apoiando-se no fundamento de que uma prática é estruturada pelas diretrizes de um discurso. A breve resposta a isso é que uma prática pode muito bem ser organizada como um discurso, mas, na verdade, é mais uma prática que um discurso. É desnecessariamente ofuscante e homogeneizador classificar coisas como fazer um sermão e tirar um pedregulho da orelha esquerda como uma mesma categoria. Uma maneira de *compreender* um objeto é simplesmente projetada no próprio objeto, numa manobra idealista conhecida. Em um estilo notavelmente acadêmico, a análise contemplativa de uma prática surge repentinamente como sua própria essência. Por que deveríamos *chamar* “menu” um edifício apenas porque, num estilo estruturalista, podemos examiná-lo por essas diretrizes? O fato de que não há

necessidade para essa manobra (para os humeanos Laclau e Mouffe não há necessidade para nada) trai o fato de que está longe de ser inocente. A categoria do discurso é inflada a ponto de imperializar o mundo todo, elidindo a distinção entre pensamento e realidade material. O efeito é solapar a crítica da ideologia – pois se as idéias e a realidade material são dadas indissoluvelmente juntas, não pode haver a questão de perguntar de onde vêm as idéias sociais. O novo herói “transcendental” é o próprio discurso, que, aparentemente, é anterior a tudo mais. Certamente é um tanto imodesto de acadêmicos, profissionalmente preocupados com o discurso, projetar suas próprias preocupações sobre o mundo todo, nessa ideologia conhecida como (pós-)estruturalismo. É como se um crítico de teatro, ao lhe perguntarem o caminho, dissesse a você para sair pela esquerda do palco na High Street, contornar o primeiro apartamento que encontrasse e seguir na direção do pano de fundo das colinas. A linguagem neonietzschiana do pós-marxismo, para a qual há pouco ou nada “dado” na realidade, pertence a um período de crise política – uma era em que realmente pode parecer que os interesses sociais tradicionais da classe operária evaporaram da noite para o dia, deixando-nos com nossas formas hegemônicas e pouquíssimo conteúdo material. Os teóricos do discurso pós-marxistas podem banir a questão da origem das idéias, mas, com certeza, podemos devolver-lhes essa questão. Pois a teoria toda está historicamente fundamentada em uma fase particular do capitalismo avançado e, assim, em sua própria existência, é um testemunho vivo da relação “necessária” entre as formas de consciência e a realidade social que negam com tanta veemência. O que é oferecido como uma tese *universal* sobre o discurso, a política e os interesses, como acontece tantas vezes com as ideologias, está alerta a tudo, menos para seus próprios fundamentos históricos de possibilidade.

CONCLUSÃO

Tentei neste livro delinear algo da história do conceito de ideologia e desenredar algo das confusões conceituais que o acompanham. Mas, ao fazê-lo, também preocupei-me em desenvolver minhas visões particulares a respeito da questão, e é para um resumo destas que finalmente nos voltamos.

O termo ideologia tem um amplo espectro de significados históricos, do sentido intratavelmente amplo de determinação social do pensamento até a idéia suspeitosamente limitada de disposição de falsas idéias no interesse direto de uma classe dominante. Com muita frequência, refere-se aos modos como os signos, significados e valores ajudam a reproduzir um poder social dominante, mas também pode denotar qualquer conjuntura significativa entre discurso e interesses políticos. A partir de um ponto de vista radical, o primeiro sentido é pejorativo, enquanto o segundo é mais neutro. Minha própria visão é de que ambos os sentidos do termo têm seus empregos, mas que não os desenredar deu origem a um bocado de confusão.

A visão racionalista de ideologias como sistemas de crença conscientes, bem articulados, é claramente inadequada: deixa escapar as dimensões afetivas, inconscientes, míticas ou simbólicas da ideologia, a maneira como ela constitui as relações vividas, aparentemente espontâneas do sujeito com uma estrutura de poder e provê a cor invisível da própria vida cotidiana. Mas se a ideologia, nesse sentido, é discurso primariamente performativo, retórico, pseudoproposicional, isso não significa que seja desprovida de um importante conteúdo proposicional – ou que as proposições que faz, inclusive as morais e normativas, não possam ser avaliadas quanto a sua verdade ou falsidade. Muito do que as ideologias dizem é verdadeiro e seria ineficaz se não o fosse, mas as ideologias também têm muitas proposições que são evidentemente falsas, e isso não tanto por causa de alguma qualidade inerentemente falsa mas por causa das distorções a que são submetidas nas suas tentativas de ratificar e legitimar sistemas políticos injustos, opressivos. A falsidade em questão, como vimos, pode ser epistêmica, funcional ou genérica, ou alguma combinação das três.

As ideologias dominantes e, ocasionalmente, as de oposição, muitas vezes empregam dispositivos como a unificação, a identificação espúria, a naturalização, a ilusão,