

ESTUDOS CULTURAIS E LABIRINTOS EPISTEMOLÓGICOS: CONSEQUÊNCIAS PARA CONCEPÇÕES DE EDUCAÇÃO

Pablo Sérgio

pservio@gmail.com

Raimundo Martins

raimundomartins2005@yahoo.es

Resumo: Com este artigo, busca-se refletir sobre os pressupostos epistemológicos que influenciam os Estudos Culturais. Sendo um campo que desde sua gênese prezou por se definir como transdisciplinar as pesquisas que se identificam com os Estudos Culturais puderam flertar com diferentes metodologias e posicionamentos teóricos e, assim, criar relações e vínculos com distintos pressupostos epistemológicos. Espera-se tratar aqui sobre as profundas consequências do trânsito ousado/arriscado que este campo faz entre marxismo, estruturalismo e pós-estruturalismo. Após esta discussão, identificamos e debatemos o fato de que autores ligados à pesquisa em educação que partem dos Estudos Culturais encontram o desafio de localizar-se, devido a tais heranças teóricas, entre abordagens críticas e pós-críticas.

Palavras-chave: Estudos Culturais. Marxismo. Estruturalismo. Pós-estruturalismo. Educação.

Abstract: With this article we try to discuss the epistemological suppositions that influence Cultural Studies authors. Being a field of studies that define itself as transdisciplinary since its genesis, cultural studies could flirt with different methodologies and theoretical positions and thus create relationships and bonds with different epistemological assumptions. Here we expect to debate the profound consequences of the risky/audacious movement through Marxism, structuralism and post-structuralism. After this discussion, we identify and debate the fact that authors linked to educational research from Cultural Studies meet the challenge of locating itself, due to such theoretical legacies, at critical or post-critical approaches.

Keywords: Cultural Studies. Marxism. Structuralism. Post-structuralism. Education.

É instigante a constatação de Ruth Catarina Cerqueira de Souza e Solange M. O. Magalhães (2012) de que a maioria das pesquisas em educação produzida no Centro-Oeste não traz uma reflexão contundente sobre seu posicionamento epistemológico. Sem essa reflexão, ou tomada de posição, as autoras alertam que esses trabalhos não justificam seus itinerários, suas escolhas teóricas e análises. O poder destrutivo desta crítica é fulminante. Funciona a partir da ausência, do vazio, como uma espécie de buraco negro que atrai e desintegra tudo ao seu redor, transformando o esforço do pesquisador em algo incongruente, sem fundamento.

A inquietação provocada pela leitura do trabalho de Souza e Magalhães é conveniente. Aceitá-la é importante para o aprimoramento das discussões epistemológicas no campo. Realizando pesquisa associada ao campo dos Estudos Culturais, consideramos importante discutir o(s) paradigma(s) a partir

do(s) qual(is) este campo se desenvolve. Antes de dar início a este trajeto, destacamos que este enfrentamento justifica-se não apenas pelo interesse no desenvolvimento de pesquisas mais conscientes de seus pressupostos. Compartilhamos com Maria Isabel da Cunha (1998, p.17) o entendimento de que “a concepção de conhecimento preside a definição da prática pedagógica”, enfatizando que “o ensinar e o aprender estão alicerçados numa concepção de mundo e de ciência”. Considerar esta afirmação leva a problematizar concepções de educação e de professor que decorrem da(s) filiação(ões) paradigmática(s). Ou seja, leva à questão: que concepções de educação e de professor são condizentes com a perspectiva dos Estudos Culturais?

Os Estudos Culturais têm sua origem nas pesquisas de autores envolvidos com a educação de adultos da classe operária, na Inglaterra do pós-guerra (HALL, 2003). Interessados inicialmente em compreender as alterações que ocorriam nos valores tradicionais da classe operária, o foco que por fim se consolidou no campo foi o da discussão sobre “as relações entre cultura contemporânea e sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais” (ESCOSTEGUY, 2001, p.152).

Há uma característica muito própria dos Estudos Culturais que precisa ser prontamente expressa, pois, para alguns, pode pesar negativamente contra o valor que certas áreas dão ao esforço pelo “rigor” e pela demarcação clara de fronteiras teóricas. Chamamos atenção para o fato de que este é um campo que, desde sua gênese, prezou por se definir como “antidisciplinar”, por temer um possível engessamento teórico e a conseqüente perda de flexibilidade diante das transformações sociais. Em outras palavras, isso significou o incentivo aos trânsitos interdisciplinares. O próprio Stuart Hall (2003, p.189), um de seus principais líderes, afirmou que “o trabalho teórico do Centre for Contemporary Cultural Studies era mais apropriadamente chamado de ‘ruído teórico’, sendo este acompanhado por uma quantidade razoável de sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis e silêncios irados”. Em decorrência desta postura, as pesquisas que se identificam com os Estudos Culturais puderam flertar com “um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes” (*idem*) e, assim, criar relações e vínculos com distintos pressupostos epistemológicos.

A base teórica da análise desses autores era o marxismo, contudo, desde o início com graves ressalvas ao pensamento de Marx. Após uma primeira fase em que os Estudos Culturais se guiaram por um marco paradigmático denominado culturalista, Stuart Hall descreve a importância da apropriação do marco estruturalista e, em especial, a difusão da releitura do marxismo feita por Louis Althusser. Após a

euforia estruturalista que marcou presença em vários campos das ciências sociais e também deixou seus rastros nos Estudos Culturais, os pós-estruturalistas também tiveram impacto sobre seu corpo teórico e epistemológico. Este artigo discute as profundas mudanças epistemológicas que estão implícitas neste movimento ousado/arriscado, que vai do materialismo histórico dialético ao estruturalismo, e dele ao pós-estruturalismo (termo que autores como Jean-François Lyotard preteriram em favor da expressão pós-modernismo).

1 A VIRADA CULTURALISTA E A AUTONOMIA DA CULTURA

Os Estudos Culturais, em termos teóricos, nunca se encaixaram totalmente aos conceitos do marxismo. A insatisfação com a proposta de Marx, como explica Stuart Hall (2003, p. 191), já se fazia presente desde os primórdios do campo de estudo.

Desde o início (permitam-me que me expresse assim por agora), já pairava no ar a sempre pertinente questão das grandes insuficiências, teóricas e políticas, dos silêncios retumbantes, das grandes evasões do marxismo - as coisas de que Marx não falava nem parecia compreender -, que era o nosso objeto privilegiado de estudo: cultura, ideologia, linguagem, o simbólico. Pelo contrário, os elementos que aprisionavam o marxismo, como forma de pensamento, como atividade de prática crítica, encontravam-se, já, desde sempre, presentes - a ortodoxia, o caráter doutrinário, o determinismo, o reducionismo, a imutável lei da história, o seu estatuto como metanarrativa. Isto é, o encontro entre os estudos culturais britânicos e o marxismo tem primeiro que ser compreendido como o envolvimento com um problema - não com uma teoria, nem mesmo com uma problemática.

Dentre as várias incompatibilidades, tem destaque a crítica contra o que Stuart Hall (2003, p.129) define como “um materialismo vulgar e um determinismo econômico” insistente na análise marxista^{1 2}. A crítica à imagem proposta na metáfora base/superestrutura para a relação entre a dimensão econômica e cultural de uma sociedade marcou, a despeito das intensas diferenças internas, o esboço do paradigma inicial desse campo de estudo. Hall (2003) explica da seguinte forma a posição de Raymond Williams, um dos fundadores dos Estudos Culturais:

Seu posicionamento se dirige contrariamente à operação literal da metáfora base/superestrutura, que no marxismo clássico conferia o domínio das ideias e significados às “superestruturas”, concebidas como meros reflexos determinados de maneira simples pela base, e sem qualquer efetividade social própria. Quer dizer, o argumento de Williams é dirigido contra um materialismo vulgar e um determinismo econômico. Ele oferece, em seu lugar, um interacionismo radical: a interação mútua de todas as práticas, contornando o problema da determinação (p. 129).

A leitura interacionista de Marx pressupunha que o conhecimento seria fruto das relações históricas entre homem e natureza. Contudo, em seu trabalho, defendeu primordialmente que eram as bases materiais que determinariam aquilo que chamou de superestrutura, as instituições jurídicas, políticas e ideológicas (as artes, a religião, a moral). Dessa mesma maneira, ele defendia que as contradições que permitiam as transformações históricas deveriam existir primordialmente já na base da sociedade, nas forças produtivas e nas relações de produção. Para os Estudos Culturais, todavia, Marx caiu em um determinismo econômico, na medida em que a cultura era definida apenas como um reflexo da situação econômica. À cultura, alertavam, não se resguardava nenhuma real efetividade social própria. Assim, de modo reducionista, existia no marxismo clássico uma tendência de concluir que se pode dizer tudo sobre a dimensão cultural de um povo apenas identificando sua posição na estrutura de classe no modo de produção vigente; todos os “acontecimentos políticos e culturais são “explicados” em termos das afiliações de classe dos seus atores” (HALL, 2003, p.132).

Ao propor um interacionismo radical, Williams argumentava em favor de uma dialética complexa entre “cultura” e “não-cultura”, contra uma simples determinação econômica. Defendia que se pensasse a cultura como uma atividade por meio da qual, não apenas se reproduz, mas também se faz história. No fundo, havia, também, a concepção de que existiriam ao mesmo tempo distintas contradições sociais que, de várias origens – não apenas econômicas -, podem impulsionar os processos históricos com distintos efeitos. Ou seja, pretendia-se outorgar à cultura não uma autonomia total, mas uma “relativa autonomia” diante de fatores econômicos.

O paradigma inicial que guiou os fundadores do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea - Raymond Williams, E. P. Thompson e Richard Hoggard - Stuart Hall denomina de “culturalista”, em virtude do foco dirigido para o nível experiencial, ou seja, para a interpretação do modo como as estruturas são vividas, e a concepção de que nenhum modo de produção ou cultura dominante pode impedir a criatividade na vida.

Uma importante apropriação, iniciada por esta linha de pensamento dos Estudos Culturais, foi a utilização do conceito de hegemonia, de Gramsci, para pensar a cultura não como imposição das classes dominantes, mas como um campo de negociação. De acordo com Martin-Barbero (2006, p. 112), o conceito de hegemonia possibilita

Pensar o processo de dominação social já não como imposição a partir de uma exterior e sem sujeitos, mas como um processo no qual uma classe hegemoniza, na medida

em que representa interesses que também reconhecem de alguma maneira como seus as classes subalternas. E “na medida” significa aqui que não há hegemonia, mas sim que ela se faz e se desfaz, se refaz permanentemente num “processo vivido”, feito não só de força mas também de sentido, de apropriação do sentido pelo poder, de sedução e de cumplicidade.

Desta forma, o autor aponta para uma prática de significação que depende de relações de poder, mas, sem resvalar numa compreensão de dominação onipotente exercida pelas classes ricas sobre as pobres. Desse modo, “a noção de hegemonia rompe com a ideia de um poder vertical, um poder não negociado e, sobretudo, não negociável” (MATTELART & MATTELART, 2004, p.98). Esta virada no modo de compreender a noção de hegemonia, dando ênfase ao papel do poder na prática cultural, salienta a cooptação dos interesses das diferentes classes ou segmentos delas por meio da negociação, da sedução, em vez de por meio de pura imposição e coerção. Também ressalta uma visão da superestrutura que já não é, de modo algum, reflexo imediato das bases econômicas.

2 A VIRADA LINGÜÍSTICA: UMA ESTRUTURA INCONSCIENTE FALA ATRAVÉS DE NÓS

Outras influências teóricas marcaram o campo, a identificação com o desejo de uma teoria mais complexa da cultura, que superasse a proposta da metáfora base/superestrutura, que provocou aproximação com o paradigma estruturalista. Segundo Hall (2003, p. 136-137),

Esse estruturalismo compartilhou com o culturalismo a ruptura radical com os termos da metáfora base/superestrutura, derivada de A Ideologia Alemã. E embora fosse “a esta teoria das superestruturas, quase intocada por Marx”, que Lévi-Strauss aspirava a contribuir; sua contribuição significou uma ruptura radical em todo o seu termo de referência, assim como fizeram definitivamente e irrevogavelmente os culturalistas. Aqui – e devemos incluir Althusser nessa caracterização – tanto os culturalistas quanto os estruturalistas atribuíram aos domínios até então definidos como “superestruturais” tal especificidade e eficácia, tal primazia constitutiva, que os empurrou para além dos termos de referência da “base” e “super-estrutura”. Lévi-Strauss e Althusser eram também anti-reducionistas e antieconomicistas em suas formas de raciocínio, e atacaram criticamente aquela causalidade transitiva que, por tanto tempo, havia se passado como “marxismo clássico”.

Para Hall (2003, p.143), o estruturalismo viria a colaborar com a proposta culturalista, no sentido de pensar “as especificidades de práticas diferentes - a ‘cultura’ não deve ser absorvida pelo ‘econômico’”, somando a este paradigma a capacidade que lhe falta para compreender o conjunto constituído. Porém, ao recorrer aos aportes teóricos em desenvolvimento sob a lógica estruturalista para superar este déficit, consequências outras surgem que precisaram ser pensadas. Implicações que logo

provocaram choques com o paradigma inicial culturalista. Para analisarmos estes choques é necessário compreender os aspectos centrais desta perspectiva. Afinal, qual foi a proposta estruturalista?

Esta perspectiva tem origem nos estudos de Ferdinand de Saussure e está fundamentada na premissa de que “os signos linguísticos operam de forma reflexiva e não referencial: eles dependem da operação auto-reflexiva da diferença” (PETERS, 2000, p.36). Aponta para o fato de que as palavras significam algo não por representarem o real, mas, pela posição que ocupam em um sistema de diferenças. Por exemplo, a palavra vermelho (significante) representa o conceito “vermelho” (significado) não por ter qualquer ligação natural com uma cor vermelha, mas como resultado de convenções sociais. A identidade deste signo (junção de significante e significado) opera em decorrência de sua posição no interior do sistema simbólico – vermelho só é vermelho, porque não é amarelo, não é azul e não é verde – em decorrência da marcação de diferenças. Ou seja, toda identidade só existe em decorrência das diferenças arbitrariamente estabelecidas por sistemas de classificação. A pressuposição de que a identidade “cor vermelha” é natural é, portanto, abandonada. Ela só existe a partir do momento em que, em sociedade, os seres humanos a concebem dentro de um sistema maior. É a estrutura que permite o significado, nunca o elemento isolado.

Saussure estruturava a linguagem em duas partes, a língua (*langue*) e a fala (*parole*). Com a primeira identificava uma estrutura subjacente à linguagem. Com a segunda identificava atos particulares de fala que eram executados por indivíduos específicos. Para Saussure, todo ato de fala só é possível porque se baseia em uma estrutura. Para a estrutura, ou seja, ao nível da língua, Saussure dirige sua atenção, pois esta dimensão poderia ser estudada buscando suas leis. Isso era possível porque Saussure acreditava que esta estrutura era governada por certas regras, detinha uma natureza limitada e fechada. Como explica Stuart Hall (1997, p.33), “foi sua preferência por estudar a linguagem no nível de sua ‘estrutura profunda’ que fez as pessoas chamarem Saussure e seu modelo de linguagem de estruturalista”.

É possível perceber, portanto, que Saussure prometia às ciências sociais um método “científico” por meio do qual seria possível, então, revelar as leis internas desse sistema. A abordagem era, portanto, como o próprio Saussure definia, sincrônica, não diacrônica, era a-histórica, pois almejava as permanências, não o devir. Em decorrência desse tipo de ênfase, do ponto de vista epistemológico o estruturalismo compartilha semelhanças com o positivismo.

Essa proposta se disseminou com intensidade por várias disciplinas das humanidades, ficando conhecida como “virada linguística”.

Por meio de Claude Lévi-Strauss, A. J. Greimas, Roland Barthes, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault e muitos outros, o estruturalismo penetrou na antropologia, na crítica literária, na psicanálise, no marxismo, na história, na teoria estética e nos estudos da cultura popular, transformando-se em um poderoso e globalizante referencial teórico para a análise semiótica e linguística da sociedade, da economia e da cultura, vistas agora como sistemas de significação (PETERS, 2000, p.10).

Acreditou-se que a sociedade e os sujeitos poderiam ser compreendidos como estruturados ao mesmo modo que a linguagem. O conceito de cultura, a partir desses pressupostos, passa a ser associado a este sistema simbólico no qual “as inter-relações entre elementos que os constituem são vistas como mais importantes do que os elementos considerados isoladamente” (PETERS, 2000, p.36). Sendo assim, a principal esperança gerada pelas propostas estruturalistas era a da possibilidade de identificar e descrever as leis desta estrutura universal que seriam comuns a todas as culturas e à mente humana em geral. Stuart Hall (1997) explica a abordagem estruturalista discutindo o trabalho de Claude Levi-Strauss:

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, estudou os costumes, rituais, objetos, desenhos totêmicos, mitos e contos folclóricos de pessoas no Brasil chamadas “primitivas”, não analisando como essas coisas foram produzidas e utilizadas no contexto da vida diária entre os povos da Amazônia, mas em termos do que tentam dizer, que mensagens sobre a cultura comunicavam. Ele analisou o seu significado, não pela interpretação de seu conteúdo, mas, olhando para as regras e códigos subjacentes através dos quais tais objetos ou práticas produziam significado e, ao fazê-lo, ele estava fazendo um clássico “movimento” Saussureano ou estruturalista, da fala de uma cultura, para a estrutura subjacente, a língua (p.37).

Como disse acima, a preocupação estruturalista com a busca por leis remete às preocupações positivistas. No entanto, há um aspecto desta proposta ou paradigma, que se opõe radicalmente à concepção de um ser-humano subjacente ao positivismo e à fenomenologia. Com o pensamento marxista, apropriado por Althusser, e também com o freudismo, apropriado por Lacan, o estruturalismo alimenta um receio em relação à concepção de sujeito racional, autônomo e autotransparente. Pode-se dizer que esta noção pauta-se por “um ceticismo para com a concepção que vê a consciência humana como autônoma, como diretamente acessível e como a única base da compreensão e da ação” (PETERS, 2000, p.35). No lugar disso, destaca “uma ênfase comum no inconsciente, nas estruturas ou forças sócio-históricas subjacentes que constroem e governam nosso comportamento”(idem,

p.37). Como afirma Hall (2003, p.139), privilegia-se “a concepção dos ‘homens’ como portadores das estruturas que os falam ou situam, em vez de agentes ativos na construção de sua própria história”.

Mas neste viés estruturalista de compreensão do homem e de sua capacidade de ação, podemos também observar distinções tanto em relação ao marxismo quanto em relação ao culturalismo. Enquanto Marx falava da importância do ato revolucionário, da revelação das contradições, o estruturalismo insiste na definição da história como uma verdadeira marcha de estruturas. O foco estruturalista estava no estudo de uma infraestrutura inconsciente que governaria nossa percepção e, portanto, nossa ação no mundo. Neste paradigma qualquer ação estaria necessariamente conectada e regida pelo sistema que o precedia e lhe permitia ser significativo. Desta forma, esta proposta “abalava os pressupostos humanistas e românticos que se baseavam nas ideias de intencionalidade, de criatividade e de autoria” (PETERS, 2000, p.15).

Esta ênfase trouxe a certeza de um choque em relação ao culturalismo. O foco do culturalismo estava em compreender “onde e como as pessoas experimentam suas condições de vida, como as definem e a elas respondem” (HALL, 2003, p.134). Desse modo, alimentava-se, portanto, a crença na capacidade criativa do popular de compreender e atuar sobre a cultura. Segundo Hall (*idem*), “a tração da experiência nesse paradigma e a ênfase dada ao criativo e ao agenciamento histórico constituem os dois elementos-chave no humanismo desta opção”. Por sua vez, quando comparado ao estruturalismo, o culturalismo pode ser acusado de pecar no sentido inverso.

Enquanto no “culturalismo” a experiência era solo - o terreno do vivido -, em que interagiam a condição e a consciência, o estruturalismo insistia que a “experiência”, por definição, não poderia ser o fundamento de coisa alguma, pois só se podia “viver” e experimentar as próprias condições dentro e através de categorias, classificações e quadros de referência da cultura. Essas categorias, contudo, não surgiam a partir das experiências ou nelas: antes, a experiência era um “efeito” dessas categorias. Os culturalistas haviam definido como coletivas as formas de consciência e cultura. Mas ficaram longe da proposição radical segundo a qual, em cultura e linguagem, o sujeito era “falado” pelas categorias da cultura em que pensava, em vez de “falá-las”. Tais categorias não eram, entretanto, somente coletivas, ao invés de individuais: eram, para os estruturalistas, estruturas inconscientes (HALL, 2003, p.138).

Contudo, estava clara a necessidade teórica de contestar a concepção filosófica empirista, positivista, do sujeito autônomo, racional e autotransparente, e nesse sentido o estruturalismo trazia contribuições, como ressalta Stuart Hall, sob tal argumento o estruturalismo “deixa sem solução o problema da subjetivação e da incorporação subjetiva da ideologia”. Esta é uma das principais críticas ao estruturalismo, tamanho é o foco na estrutura que trata as relações sociais como processos sem sujeito.

Por isso, Hall se pergunta: “Como é que os indivíduos concretos tomam seus lugares dentro de ideologias específicas se não temos noção do que é o sujeito ou a subjetividade?” Esta é a problemática que levará alguns do estruturalismo ao pós-estruturalismo.

3 VIRADA NARRATIVA: A ESTRUTURA DESCENTRADA E O JOGO DA DIFERENÇA

Todas as considerações sobre o estruturalismo e, conseqüentemente, sobre como afetou o caminho dos Estudos Culturais precisariam ser revisadas à luz de reviravoltas a partir de dentro do próprio estruturalismo, mutações essas que levaram muitos a se desfilarem do movimento estruturalista em favor do desenvolvimento de uma nova legenda: o pós-estruturalismo. Compreender o que este movimento reivindicou com o prefixo “pós” passa fundamentalmente pela recepção e estudo de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze e Félix Guattari, da obra do alemão Friedrich Nietzsche. A leitura que Martin Heidegger fez de Nietzsche também influenciou esses autores.

Em princípio, isso não significará uma mudança completa de posicionamento. Além da chegada de Nietzsche e Heidegger, a leitura estruturalista de Marx, feita por Althusser, e de Freud, feita por Lacan, permanecem como influências centrais para o pós-estruturalismo. Por esta razão, a crítica ao sujeito humanista se mantém. “O pós-estruturalismo partilha com o estruturalismo uma ênfase comum no inconsciente, nas estruturas ou forças sócio-históricas subjacentes que constroem e governam nosso comportamento” (PETERS, 2000, p.37). Opõe-se, conseqüentemente, àquela visão liberal e humanista de sujeito que seria autônomo, a origem do pensamento e da ação, compreendendo-o, ao contrário, em termos relacionais. Essa crítica ganha novos contornos baseando-se nas revelações de Freud sobre o inconsciente, desmantelando a suposição presente, tanto na fenomenologia quanto no existencialismo, da possibilidade de um sujeito autoconsciente, capaz de total entendimento sobre si e do controle sobre seus atos. Todavia, se mantém em sintonia com as concepções de linguagem e de cultura.

Podemos destacar, além disso, no estruturalismo e no pós-estruturalismo, uma mesma compreensão teórica geral da linguagem e da cultura, que são concebidas em termos de sistemas linguísticos e simbólicos nos quais as inter-relações entre elementos que os constituem são vistas como mais importantes do que os elementos considerados isoladamente. Tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo sustentam a concepção saussureana de que os signos linguísticos operam de forma reflexiva e não de forma referencial: eles dependem da operação auto-reflexiva da diferença (PETERS, 2000, p.36).

Partindo dessas bases comuns, podemos perceber um aprofundamento, ou mesmo uma radicalização, provocada diretamente pela filiação a Nietzsche. De acordo com Peters (2000), o argumento para tal aproximação estava na conclusão de que “enquanto Marx havia privilegiado a questão do poder e Freud havia dado prioridade à ideia de desejo”, Nietzsche ofereceria “uma saída que combinava poder e desejo” (p. 30). Peters (2000) destaca vários pontos da filosofia nietzschiana que exerceram forte influência nos textos pós-estruturalistas: a crítica à noção de progresso; a crítica ao pensamento fundado em binarismos; a substituição da ontologia pelas narrativas e genealogia; a proposta da relação entre poder e conhecimento; a descrença tanto em métodos neutros e universais quanto em uma verdade última a ser encontrada; e a opção por um perspectivismo moral/cultural.

Como descrito acima, identificar as leis da estrutura inconsciente universal era o objetivo primordial do estruturalismo. Porém, ao associar Nietzsche a tais concepções de sujeito estruturado entre forças libidinais e práticas socioculturais (não autônomo ou autoconsciente) e o conceito de cultura como um sistema autorreferente/autorreflexivo (não referencial), o pós-estruturalismo levou os argumentos do próprio estruturalismo a uma guinada radical. Essa guinada possibilitou a negação de qualquer discurso que se defina como universal e levou ao abandono da pretensão “cientificista” de revelar o real e suas leis.

Passo decisivo para o pós-estruturalismo foi o questionamento feito sobre a noção fundamental de estrutura. Segundo Peters (idem, p.30), Derrida descartou “a ‘estruturalidade da estrutura’ ou a ideia de ‘centro’” sobre a qual o modelo estruturalista se guiava. Contra o conceito de estrutura centrada que identificou em Lévi-Strauss, e que já traçava desde o pensamento hegeliano – conceito que revelava um sonho de identificar uma origem que escapasse à história –, Derrida propõe uma concepção de estrutura descentrada, que aceita a inexistência de uma origem e assume o jogo eterno do signo. Assim, segundo Tomaz Tadeu da Silva (2000b, p.93), o pós-estruturalismo manterá a ênfase nos processos linguísticos e discursivos, porém, “desloca a preocupação estruturalista com estruturas e processos fixos e rígidos de significação”, em favor de uma teoria em que “o processo de significação é incerto, indeterminado e instável”. Assim, segundo Stuart Hall (1997, p.35), o pós-estruturalismo demonstrou que

a linguagem não é um objeto que possa ser estudado com a precisão da lei como de uma ciência. Teóricos de cultura que se seguiram tiraram lições do estruturalismo de Saussure, mas abandonaram sua premissa científicista. A linguagem permanece governada por regras. Mas não é um sistema fechado que possa ser reduzido a seus elementos formais. Desde que está constantemente se transformando, está por definição em aberto.

Questionando este centro que escaparia ao jogo, a própria estrutura torna-se historicizada. Perde-se a ideia de algo eternamente no centro governando a sociedade e o comportamento humano. Rejeitada a concepção de uma estrutura universal, conclui-se pela impossibilidade de revelar aquelas que seriam suas leis universais. Contra a sincronia estruturalista, a diacronia retorna em uma revalorização da história.

Enquanto o estruturalismo buscava apagar a história por meio da análise sincrônica das estruturas, o pós-estruturalismo mostra um renovado interesse por uma história cultural crítica, ao se concentrar na análise diacrônica, na mutação, na transformação e na descontinuidade das estruturas; na serialização; na repetição; na arqueologia; e, talvez, de forma mais importante, naquilo que Foucault, seguindo Nietzsche, chama de “genealogia”. As narrativas genealógicas substituem a ontologia ou, para expressar a mesma ideia de uma forma diferente, as questões de ontologia tornam-se historicizadas (PETERS, 2000, p. 38).

Seguindo este argumento, para o pós-estruturalismo todo conhecimento é histórico. Porém, é importante compreendermos que esta concepção de história não é nem de longe aquela sob a qual se baseava o pensamento hegeliano (importante influência para o marxismo, embora Marx tenha questionado seu idealismo em favor do materialismo). Foi com essa intenção que a crítica nietzschiana à noção de progresso faz-se aqui presente. De acordo com Peters (2000, p.66-67), Nietzsche rechaçou a história como “uma trajetória de um progresso inexorável, em direção à perfeição final”, insistindo no preceito de que “nem uma origem singular nem um final unitário podem fornecer um sentido aos eventos que nos rodeiam”. Muitas histórias marcariam a humanidade, não apenas uma³. Por tudo isso, para Nietzsche as mudanças históricas não poderiam indicar, como em Hegel, o próprio movimento da razão.

Contra esta concepção teleológica da história, afirmando que ela possui um objetivo pré-programado, Stuart Hall (2003, p.191-192) se ressentido e aponta o eurocentrismo de Marx ao tratar o capitalismo como uma evolução orgânica.

[a crítica ao marxismo] Exigia, no meu caso, uma ainda incompleta contestação do profundo eurocentrismo da teoria marxista. Quero precisar este último aspecto. Não se trata apenas do local de nascimento de Marx, nem dos temas de que falava, mas antes do modelo situado no âmago das partes mais desenvolvidas da teoria marxista, que sugeriam a evolução orgânica do capitalismo a partir das suas próprias transformações. Mas eu era oriundo de uma sociedade onde o profundo tegumento da sociedade, economia e cultura capitalista tinham sido impostos pela conquista e pela colonização. Esta não é uma crítica vulgar, mas sim teórica. Não responsabilizo Marx por ter nascido onde nasceu; apenas questiono a teoria destinada a apoiar o modelo em torno do qual se encontra articulada: o seu Eurocentrismo.

Esta reflexão é uma tomada de posição contra a noção dialética de história de Marx e Hegel. Não apenas porque se baseava nas ideias de sínteses evolutivas, mas também porque representavam este caminho como uma luta entre binários. Para Deleuze, a deficiência da dialética hegeliana está na imagem da diferença que implica.

A dialética hegeliana consiste, na verdade, em uma reflexão sobre a diferença, mas de imagem invertida. No lugar da afirmação da diferença como tal, ela coloca a negação daquilo em relação ao qual ela difere; no lugar da afirmação do eu, ela coloca a negação do outro; e no lugar da afirmação da afirmação, ela coloca a famosa negação da negação (DELEUZE, 1983, p.196, *apud* PETERS, 2000, p.34).

Assim, a história seria feita de uma corrente linear de sucessões de negações da identidade do outro. Acusa-se uma disposição reativa da dialética hegeliana, pois para afirmar o eu, é necessário negar o outro. Hegel representa a sociedade como luta de binários, ou seja, de identidades opostas, em que a diferença é entendida como simples alteridade, como aquilo que o 'eu' não é, mas que o 'outro' é. A dialética seria uma teoria não da diferença, mas da identidade, pois ao resolver a contradição por meio da negação da negação acaba-se, novamente, por reafirmar o estado de identidade, de unidade. Opondo-se a esta filosofia da identidade, Deleuze se baseará em uma noção bastante própria de diferença.

Pautando-se em suas leituras sobre Deleuze, Tomaz Tadeu da Silva (2002) nos alerta que pensar a diferença não é o mesmo que pensar uma variedade de identidades. A diferença, diz ele, "não é uma relação entre o um e o outro", não é uma questão de oposições entre sujeitos fixos. Silva afirma que "a diferença é simplesmente um devir outro", devir que nos arrasta do atual ao virtual, à multiplicidade, a um campo de infinitas possibilidades de sentidos (2002, p.66). Considerando este argumento, Rosi Braidotti (2000), autora que também repercute o trabalho de Deleuze, propõe que o multiculturalismo não traz muitas vantagens se o entendemos apenas como uma diversidade de culturas. Para ela, o multiculturalismo "deve ser entendido mais como diferença dentro da mesma cultura, ou seja, dentro de cada um de nós" (p.43). Mas o que concluir sobre a sugestão da diferença agir dentro de cada um de nós? A consequência deste tipo de argumento é uma concepção de sujeito completamente "descentrado", fraturado, em perpétuo devir. Por isso Stuart Hall conclui:

Se sentimos que temos um identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu". A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (2003, p.13).

Com base nesta concepção de sujeito e de diferença se propõe, então, uma nova concepção de política. Esta proposta passará pela crítica às identidades fixas, suspeitas de serem expressão da violência de estratégias disciplinares, de controle. Braidotti (2000, p.76) afirma que “para ser político, para fazer escolhas deliberadas ou para tomar decisões críticas, alguém não precisa se estabelecer em uma visão substantiva de sujeito”, na medida em que a política é “a capacidade de estabelecer conexões múltiplas. A política é precisamente essa consciência da constituição fraturada do sujeito, intrinsecamente baseada no poder, e a busca ativa de oportunidades para resistir às formações hegemônicas” (idem). Por essa razão, Peters (2000, p. 33) conclui que, ao propor esta noção de diferença, Deleuze buscou a base para “um pensamento radical que não é nem hegeliano nem marxista”.

Apoiando-se na diferença como devir, como multiplicidade, o pós-estruturalismo pode então fazer uma crítica às oposições binárias (nós/eles, cidadão/não-cidadão, responsável/irresponsável, legítimo/illegítimo) que dão suporte à identidade política nas democracias liberais. Esta maneira de questionar “hierarquias políticas que se baseiam em oposições binárias é vista como central nas discussões sobre multiculturalismo e sobre feminismo” (PETERS, 2000, p.41-42), pois, concebida dessa forma, a identidade política provocaria a exclusão de diversos grupos sociais e culturais. Segundo Peters, Hegel “forneceu a explicação mais inclusiva da lógica dualista ou de oposição que caracterizou a modernidade, mas ela foi um produto de sua época”. Para ele, contudo, na pós-modernidade, a “diferença” de Deleuze é, portanto, muito mais adequada, como categoria de análise, para pensarmos um contexto em que estaria patente a fragmentação do eu e a multiplicidade de versões de mundo. Mais do que isso, é importante destacarmos, é um momento no qual também não há mais a esperança de uma síntese evolutiva entre todas estas versões⁴.

Além de sublinharmos que, para o pós-estruturalismo, a concepção de história é distinta da hegeliana, pois não é única nem se dirige a uma síntese, ressalvas ainda precisam ser feitas para compreendermos outras aproximações e distanciamentos entre estas duas linhas de pensamento. O que me interessa destacar agora é a importância dada pelos pós-estruturalistas à noção de poder. Cabe, antes disso, observar que, como explica Stuart Hall (1997), a temática do poder, que é extremamente importante para o pós-estruturalismo, não surgiu nas preocupações estruturalistas de Saussure. Isso ocorreu porque a atenção de Saussure estava predominantemente voltada para aspectos formais da linguagem e, assim, pouco se preocupou com a linguagem como é usada de fato, o modo como funciona em situações específicas com diferentes falantes de diferentes *status* e posições.

Mas o que a concepção de poder pós-estruturalista inova, por exemplo, em relação à concepção marxista? Foucault, como explica Peters (2000, p.44), propõe uma forma inovadora de entender o poder.

Para Foucault, o poder é produtivo. O poder está disperso por todo o sistema social, estando estreitamente vinculado ao saber. O poder é produtivo porque ele não é apenas repressivo, mas também cria novos saberes - que podem não apenas oprimir, mas também libertar. Ele está disperso porque não está localizado em um único centro, como por exemplo, o Estado. Além disso, o poder faz parte da constelação de “saber-poder”, o que significa que o saber, no sentido das práticas discursivas, é produzido por meio do exercício do poder, a serviço do controle do corpo.

Seria possível observar que, como Marx, o pós-estruturalismo também dá centralidade às relações de poder. Porém, este poder não é compreendido como uma variação direta da base material, nem é entendido como centralizado em um único ponto, como o Estado, a Igreja ou a classe dominante. Antes de Foucault, entendia-se o poder como algo que uns tem e outros não. De modo distinto, sua concepção nos orienta a entender o poder como relação que se opera/exerce na sociedade entre seus indivíduos. O policial que, amparado pelo estado, faz valer sua força obrigando um pedestre a se prostrar; o cidadão que reivindica na mídia punição ao policial; o pastor que questiona a representação da sexualidade dos jovens nas mídias; o jovem que sofre preconceito e pede à coordenação da escola que o ajude; o professor que tenta adequar o conteúdo da sua disciplina, mas tem que considerar o currículo imposto pela secretaria do município – todas essas práticas envolvem relações de poder. Assim, o poder é uma espécie de rede que permite, ao abarcar o cotidiano, a construção, em nós, de atitudes em relação ao mundo que nos rodeia, predisposições que geram comportamentos.

Nesse sentido, o poder não pode ser compreendido apenas como repressivo, mas também como produtivo, já que todo saber é poder. Para Nietzsche e para os autores pós-estruturalistas, verdade e falsidade são produtos do discurso, de um sistema que define o que é certo ou errado. Não há conhecimento universal, eterno. O conhecimento, assim como o significado, é uma construção ativa “radicalmente dependente da pragmática do contexto”. Só pode haver conhecimento em meio a relações de poder.

Como consequência desta visão de conhecimento como algo contextual, nunca universal, fruto do discurso e das relações de poder, os pós-estruturalistas optam por uma crítica mordaz a toda metanarrativa, a todo e qualquer discurso que dê a si caráter a-histórico. A crítica às metanarrativas envolve um “anti-realismo, isto é, uma posição epistemológica que se recusa a ver o conhecimento como uma representação precisa da realidade e se nega a conceber a verdade em termos de correspondência

exata com a realidade” (PETERS, 2000, p.37). Como explica Veiga-Neto (2002), autor que repercute o trabalho de Michel Foucault, isso não significa negar a existência de uma realidade externa a nós. O debate se dá em torno do abandono da crença na capacidade da linguagem de descrever, de reproduzir o real.

O que dizemos sobre as coisas nem são as coisas (como imagina o pensamento mágico), nem são uma representação das coisas (como imagina o pensamento moderno), nós as constituímos. Em outras palavras, os enunciados fazem mais do que uma representação do mundo; eles produzem o mundo. As perguntas do tipo: *então, não existe realidade exterior a nós? ou, o mundo só se constitui quando eu falo/penso sobre ele?*, pode-se responder que essas são questões mal formuladas. Em suma, o que importa não é saber se existe ou não uma realidade real, mas sim saber como se pensa essa realidade. O que se pensa é instituído pelo discurso que, longe de informar uma verdade sobre a realidade ou colocar essa realidade em toda a sua espessura, o máximo que pode fazer é colocá-la como uma re-presença, ou seja, representá-la (p.31).

Ao negar o realismo, o pós-estruturalismo marca seu maior diferencial em relação ao estruturalismo, que se alimentava de uma esperança positivista de que por meio da ciência e de um uso correto da razão seria possível revelar a estrutura universal da cultura e da mente humana. Pesquisadores ou não, para o pós-estruturalismo, nossa percepção do mundo está mergulhada no mundo da cultura, da linguagem, do discurso e, por esta razão, não há um lugar, um porto-seguro, uma perspectiva privilegiada a partir da qual possamos observar, analisar e conhecer o real. Como diz Veiga-Neto (2002, p.32), “o que interessa não é investigar uma suposta metafísica da realidade, o que interessa é o sentido que damos ao mundo. E esse sentido só pode ser dado através dos enunciados”. Logo, todos os tipos de pesquisa privilegiados pelo pós-estruturalismo, a genealogia, a arqueologia, ou o desconstrucionismo⁵, “tendem a enfatizar as noções de diferença, de determinação local, de rupturas ou descontinuidades históricas” (PETERS, 2000, p.37).

Sobre os escombros dos grandes relatos, o pós-estruturalismo optará, então, por um antifundacionismo epistemológico. Como explica Peters:

Não existe qualquer discurso-mestre, qualquer discurso que possa ser considerado neutro ou que possa representar uma síntese, qualquer discurso que possa expressar qualquer suposta unidade ou universalidade epistemológica ou que permita decidir entre visões, asserções ou discursos em conflito (PETERS, 2000, p.43).

Essa postura nos guiará, portanto, a um perspectivismo, um foco na interpretação. Todo conhecimento é histórico e a história é uma multiplicidade de feitos. Em decorrência, torna-se necessário substituir a ontologia pela genealogia. Entendendo o conhecimento como autobiográfico, opta-se pela

exaltação dos pequenos relatos, os microrrelatos, as micronarrativas. Pode-se dizer que a crescente importância da pesquisa narrativa deve seu desenvolvimento a este caminho pós-estruturalista.

É central para Lyotard a renovação ou a recuperação da ideia de “narrativa”, que ele concebe como uma forma de conhecimento costumeiro, cultural ou étnico, desenvolvido no nível local e popular, como um “saber como”, um “saber como viver” e “um saber como escutar” - contra as tendências totalizantes das antigas narrativas mestras da legitimação que, embora em crise, estão a serviço dos grandes “atores” históricos da nação-estado, do proletariado, do partido e, cada vez mais, deveríamos acrescentar, das agências internacionais (Banco Mundial, OECD etc), do Grupo dos 7 e da “nova ordem mundial” (PETERS, 2000, p.63).

Daí a aproximação com o multiculturalismo, com a pluralidade, com a opção pelas minorias, sejam elas sexuais, de gênero, de raça, étnicas, entre tantas outras.

Esta proposta provocou imediatamente críticas. O debate entre Lyotard e Habermas é, nesse sentido, emblemático. Para Habermas, seria necessário que ao menos um critério universal sobrevivesse para que ainda existisse a possibilidade do processo de desmascaramento. Ou seja, assim se torna impossível a crítica da ideologia, pois “as distinções entre o nu e o mascarado, ou entre a teoria e a ideologia, perdem sua força.” (PETERS, 2000, p.74). Lyotard, em oposição, afirma que Habermas se baseia em uma esperança desmedida na ação comunicativa e na possibilidade de gerar consensos. Para Lyotard, o consenso nem mesmo é o objetivo, já que “só pode ser estabelecido em atos de exclusão” (idem, 76). Para Lyotard, Habermas deseja impor como universal uma razão que é eurocêntrica e que legitima e protege os valores do ocidente. Ele acusa Habermas de querer ressuscitar o terror da razão.

4 LOCALIZAÇÕES E DESLOCALIZAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

Essas considerações sobre o pós-estruturalismo têm crescente importância nos Estudos Culturais. Angela McRobbie (1995) descreve como crise ou pânico a situação teórica em que se encontram os Estudos Culturais em frente da profundidade das críticas feitas ao pensamento marxista, ou seja, “suas proposições teleológicas, seu status de metanarrativa, seu essencialismo, seu economicismo, seu eurocentrismo e seu lugar no interior do projeto do Iluminismo” (p.39). Nos Estudos Culturais, estaria acontecendo uma verdadeira erosão das narrativas fortes e das relações binárias que caracterizavam o pensamento moderno em favor da noção de diferença.

Para Nestor Garcia Canclini (2006), a busca por uma compreensão da realidade social mais habilitada a contemplar sua complexidade leva os Estudos Culturais a uma concepção de poder pós-

foucautiano, ou seja, nem marxista, nem mesmo neo-gramscianiana, a alternativa adotada pelos culturalistas. Para Canclini, a teoria Neo-gramscianiana reconhece poder de resistência e criatividade do popular e destaca que as classes hegemônicas precisam “tolerar espaços onde os grupos subalternos desenvolvem práticas independentes e nem sempre funcionais para o sistema” (p.273). Contudo, Canclini sublinha que esta teoria continua dividindo a sociedade em opostos muito claros. Ou se é hegemônico ou subalterno, por mais que a teoria avance na constatação das negociações entre os grupos. Para Canclini, Foucault, em oposição à visão de poder como blocos de estruturas institucionais, impostas verticalmente, ou como algo que alguns têm e outros não, propõe entender o poder como uma relação social disseminada.

O incremento dos processos de hibridização torna evidente que captamos muito pouco do poder se só registrarmos os confrontos e as ações verticais. O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletariados, por brancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia sobre os receptores. Porque todas essas relações se entrelaçam umas com as outras, cada um consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria. Mas não se trata simplesmente de que, ao se superpor umas formas de dominação sobre as outras elas se potencializam. O que lhes dá eficácia é a obliquidade que se estabelece na trama. Como discernir onde acaba o poder étnico e onde começa o familiar ou as fronteiras entre o poder político e o econômico? Às vezes é possível, mas o que mais conta é a astúcia com que os fios se mesclam, com que se passam ordens secretas e são respondidas afirmativamente. Hegemônicos e subalternos: palavras pesadas, que nos ajudam a nomear as divisões entre os homens, mas não a incluir os movimentos do afeto, a participação em atividades solidárias ou cúmplices, em que hegemônicos e subalternos precisam um do outro (p.347).

Também fundamental para os Estudos Culturais foi a crítica perpetrada por Lyotard a Habermas. Esta crítica está associada a uma discussão que já se arrasta desde Althusser: a noção de ideologia como falsa consciência. O que se questiona naquela concepção marxista é o modo como ela prescreve não apenas a existência de uma consciência que seria falsa e, conseqüentemente, a existência de uma que seria verdadeira, mas também o modo como prescreve uma consciência certa para um grupo em decorrência de sua posição na divisão de classes.

É dentro dos sistemas de representação da cultura e através deles que nós “experimentamos o mundo”: a experiência é o produto de nossos códigos de inteligibilidade, de nossos esquemas de interpretação. Conseqüentemente, não há experiência fora das categorias de representação ou da ideologia. A noção de que nossas cabeças estão lotadas de ideias falsas que, entretanto, podem ser totalmente dissipadas quando nos abrimos para o “real” como um momento de absoluta autenticação é provavelmente a concepção mais ideológica de todas (HALL, 2003, p.171).

Pelo fato de a linguagem estar imbricada à ideologia desde a raiz, não seria possível, portanto, o desejo de pôr um fim à ideologia e simplesmente viver o real. No entanto, considerando sua presença no pensamento marxista, a noção de falsa consciência parece supor a possibilidade, não fosse um tipo de mascaramento, de um momento futuro de reconhecimento do real - um momento de emancipação das amarras ideológicas.

Além disso, previa a existência de uma única ideologia adequada para cada classe. Qualquer discrepância, e lá estaria a prova da “falsa consciência” que enfeitiça o outro, a presença da negação e do imperativo da negação da negação. Tal incapacidade de pensar a diferença mais complexa, obviamente, vem do modelo binário de alteridade antagônica hegeliana que só previa dois personagens para a história, o amo e o escravo. De modo diverso, para Hall (2003, p.170-171), “o importante sobre os sistemas de representação é que eles não são únicos. Existem diversos deles em qualquer formação social. Eles são plurais. [...] uma variedade de sistemas ideológicos ou lógicas distintas está disponível em qualquer formação social.”

O pós-estruturalismo, como já vimos, opta por um “irrealismo” e, nesse sentido, faz dura crítica à noção de “falsa consciência” bastante próxima à de Althusser. Contudo, Stuart Hall deixa clara a sua preferência por Althusser em detrimento de Foucault. É necessário entender este ponto, visto que põe em perspectiva o fato de que não poderíamos afirmar que existe uma associação plena e harmônica entre o pensamento pós-estruturalista e todos os autores associados aos Estudos Culturais. Nos Estudos Culturais, o pós-estruturalismo, por mais que tenha sido apropriado, também enfrenta críticas. É importante, portanto, observar como cada autor lida com essas referências. Ao destacar este ponto, justifico meu interesse em explicar por que me sinto na fronteira, em trânsito entre vários paradigmas.

Para Hall, Foucault está correto ao afirmar que o Estado não é um simples objeto unificado, a expressão da vontade da classe dominante, assim como o descrevia o Marxismo Clássico. Nesse sentido, com Foucault, Hall prefere entender o Estado como uma formação contraditória. No entanto, Hall (2003, p.154) destaca que “o Estado é a instância de atuação de uma condensação que permite a transformação daquele ponto de interseção das práticas distintas em uma prática sistemática de regulação, de regra e norma, e de normalização dentro da sociedade”. Desse modo, Hall quer lembrar a necessidade de não opor a unidade à diferença de forma simples, como, segundo ele, faria Foucault. Como alternativa, destaca o conceito de articulação de Althusser. Assim, ele explica que:

devemos caracterizar o avanço de Althusser não apenas em termos de sua insistência na “diferença” - este é o grito de guerra da desconstrução derridiana - mas em termos da necessidade de se pensar a unidade com a diferença; a diferença em uma unidade complexa, sem que isso implique o privilégio da diferença em si. Se Derrida (1977) estiver correto ao afirmar que há um contínuo deslizamento do significante, uma contínua “deferência”, é correto também afirmar que sem algumas “fixações” arbitrárias, ou o que estou chamando de “articulação”, não existiria qualquer sentido ou significado. O que é a ideologia, senão precisamente a tarefa de fixar significados através do estabelecimento, por seleção e combinação, de cadeias de equivalência? (2003, p.154-155).

Ainda de acordo com Hall, o pós-estruturalismo correu por vezes o risco de criar uma imagem da sociedade como se esta fosse feita exclusivamente de diferença, de um perpétuo resvalar do significado, do infinito deslizamento do significante. De modo distinto, o conceito de articulação apontaria para a possibilidade de pensarmos considerando as contingências, as irregularidades de uma unidade complexa, a “unidade na diferença”.

Sua crítica incide, ainda, sobre o modo como a análise pós-estruturalista pensa a metáfora base/superestrutura de Marx. Como já observamos, Marx defendia uma correspondência, uma determinação do cultural pelo econômico. Por outro lado, para Hall, a teoria pós-estruturalista, por vezes, segue o caminho filosófico oposto. Iria da “correspondência necessária” de Marx, ao radicalismo da “necessária não correspondência”. Dessa forma, para Hall (2003, p.147), “Foucault cai num reducionismo vulgar, que desfigura inteiramente as posições sofisticadas que ele avança alhures”. Contra esta posição, Hall desabafa:

Não posso aceitar essa simples inversão. Creio que o que descobrimos é que não há correspondência necessária, o que é algo diferente; e essa formulação representa uma terceira posição. Significa que não há lei que garanta que a ideologia de uma classe esteja gratuita e inequivocamente presente ou corresponda à posição que essa classe ocupa nas relações econômicas de produção capitalista. A alegação da “não garantia” - que rompe com a teleologia - também implica que não existe necessariamente uma não correspondência. Isto é, não existe qualquer garantia de que, sob quaisquer circunstâncias, a ideologia e a classe não possam se articular de forma alguma ou produzir uma força social capaz de efetuar, por um período, uma autoconsciente “unidade na ação” em uma luta de classe. Uma posição teórica fundada na abertura da prática e da luta deve ter, como um de seus possíveis resultados, uma articulação em termos de efeitos que não corresponda necessariamente a suas origens (2003, p.156).

Para Stuart Hall, isso quer dizer que é impossível inferir sobre a ideologia de uma classe a partir de sua posição na estrutura das relações sociais, porém ele não nega a possibilidade de articulações que venham, num determinado período, unir ideologicamente agentes sociais da mesma classe, antes dispersos em uma coletividade capaz de provocar efeitos. Isso significa que “essa determinação é

transferida das origens genéticas da classe ou de quaisquer outras forças sociais de uma estrutura para os efeitos ou resultados de uma prática” (2003, p.157).

John Storey concorda com a preocupação de Stuart Hall sobre o modo como a pesquisa contemporânea pensa o lugar da economia na sociedade. Para Storey (2003, p.57-58), muitas das mais novas pesquisas em Estudos Culturais “não apenas rejeitaram o ‘determinismo econômico’, mas, com medo do reducionismo, afastaram-se inteiramente da explicação econômica”, o que erroneamente soa como se, em última instância, a economia não existisse de modo algum. Uma rota de escape desse excesso é aberta por Veiga-Neto quando explica que, questionar o lugar da economia na determinação dos rumos da história, não é o mesmo que omitir sua existência. Para este autor, o que o pensamento pós-moderno faz é:

[...] ao invés de partir das determinações econômicas para explicar o mundo social, outras variáveis são trazidas para o tabuleiro do jogo: etnia, religião, gênero, idade, cultura, características corporais, desejos, fantasias etc. Isso não é feito para dizer que as determinações econômicas não sejam importantes, ou que sejam menos importantes do que outras determinações, ou que tudo se equivale, mas, sim, para lembrar que as determinações não guardam sempre posição hierarquizada e estável entre si (2002, p.36).

A dificuldade pós-estruturalista, com a possibilidade da “unidade complexa”, expressa-se como consequência da opção política pela celebração da diferença. No entanto, ela não parece ser uma escolha óbvia, natural e sem contradições. O autor pós-marxista Ernesto Laclau (2011), que se pauta pelos princípios do pós-estruturalismo e atualmente tem grande influência sobre os Estudos Culturais, em sua desconstrução dos discursos sobre o particularismo, aponta uma contradição ao afirmar que a celebração da diferença é, em si, uma universalização que inclui exclusões. Do contrário, teríamos de aceitar toda e qualquer sorte de violência que se afirme como expressão da identidade de um grupo. Para Laclau, esse é um dos motivos pelos quais afirma que é impossível falar de particularismo sem falar de universalismos. Para ele, portanto, é preciso se dar conta da inevitabilidade das asserções universais e considerar as questões políticas e éticas que elas envolvem.

Outro ponto importante de ressalva é com relação à desconstrução, principal atividade teórica pós-estruturalista. Questiona-se aquilo que seria a desconstrução pela desconstrução. McRobbie celebra o trabalho de desconstrução empreendido por teóricos pós-coloniais, como Homi Bhabha e Gayatri Spivak, contudo, afirma que “sem ter que prestar contas a uma agenda política, pode-se também produzir, em nome da desconstrução, uma série de incursões exclusivamente lúdicas e estéticas no

campo da cultura” (MCROBBIE, 1995, p.41-42). Stuart Hall, que tem como uma das bases do seu trabalho a proposta de Derrida de que todo significado é infinitamente diferido e que utiliza a desconstrução sempre que questiona a codificação de produtos midiáticos, faz também crítica semelhante. Em uma entrevista a Sut Jhally, James Der Derian e Ian Angus, Hall denunciou que:

A apropriação americana da desconstrução a privou de sua força política, tornou-se um tipo de parque de diversões intelectual. Não importa a droga que você faz com a desconstrução: trata-se de mostrar o quão inteligente você é por saber desmontar as pressuposições de cada texto em questão. Porém, também importa produzir alguns novos textos, ainda que estes não durem para sempre. Você não pode fugir do fato de que dizer algo significa desmontar uma configuração de sentido existente e começar a esboçar uma nova (2003, p. 349).

Para McRobbie, é preciso estar atento e questionar os Estudos Culturais quando a teoria se tornar apenas excursões literárias e passar a não evidenciar consciência sobre sua razão de existir. Contra isso, destaca que é importante ter em mente que os Estudos Culturais tradicionalmente se definiram como “um modo de estudo que é engajado e que busca não a verdade, mas o conhecimento e a compreensão como um meio material e prático de nos comunicar com os grupos e movimentos sociais subordinados e ajudar a fortalecê-los” (1995, p.43).

Canclini (2006) também flerta com a teoria pós-moderna, com a sua capacidade de desconstruir metanarrativas. Contudo, chama-a de neoconservadora porque ignoraria por vezes a existência de conflitos e a necessidade de produzir significado como estratégia para apropriar-se da modernidade. A teoria pós-moderna, ainda segundo Canclini, pode vir a ser, se bem apropriada, vantajosa. Para este autor, a teoria pós-moderna pode ajudar bastante na compreensão das consequências dos processos de descoleção e desterritorialização, especialmente à medida que discute sobre a perda dos grandes relatos que organizavam e hierarquizavam a sociedade (a perda do roteiro) e a perda da noção de subjetividade autônoma (a perda do autor). Contudo, destaca que “alguns entenderam que a queda dos relatos totalizantes não elimina a busca crítica do sentido – melhor, dos sentidos – na articulação das tradições com a modernidade” (p.336). Ou seja, para Canclini, a crítica ao fundamentalismo precisa ir além da defesa da ausência de sentido. Para ele, a crítica deve servir não apenas para um relativismo cínico, mas para nos “incumbirmos ao mesmo tempo do itinerário impuro das tradições e da realização desarticulada, heterodoxa, de nossa modernidade” (p.204). Nesse sentido, para Hall (2003) e McRobbie (1995), da mesma forma que para Canclini, o trabalho do pesquisador não se resume à desconstrução, pois também inclui discussões sobre reconstruções. Por isso, Canclini defende que é preciso nos perguntar, junto aos movimentos sociais, como reconstruir o popular, que é seu principal tema de pesquisa. O que esses

autores defendem, portanto, embora desgarrados do marxismo clássico, é a produção de conhecimento que não se desvincule do engajamento político a certos grupos que em certas situações encontrem-se em de desigualdade.

Para Canclini (2006), é preciso estar atento para algumas apropriações “neoconservadoras” da teoria pós-moderna. Isso é observado quando se trata a globalização e seus processos de descoleção e deslocalização como simples movimentos de ideias, ignorando o fato de que tais ideias representam também novas condições de disputa por poder econômico. Ainda segundo Canclini, embora estes processos de descoleção e desterritorialização sejam positivos, na medida em que questionam certas hierarquias, também trazem o risco de uma “descontinuidade extrema como hábitos perceptivos” (p.307). Ele alerta que, em meio a tudo isso, ainda existem os que dirigem “as grandes redes de objetos e sentidos” (idem), e nem todos, portanto, têm as mesmas possibilidades de aproveitar as inovações e adequá-las aos seus interesses. Ou seja, ao contrário do que alguns analistas pregam, não há somente criatividade, mas também reprodução. Canclini alerta que enquanto alguns concluíram pela celebração das identidades móveis, dos hibridismos, outros perceberam que este contexto móvel não apaga os conflitos entre os povos. Embora possa gerar grupos mais tolerantes, pode, também, promover novos fundamentalismos.

CONCLUSÕES

Marx, Gramsci, Althusser, Lacan, Foucault, Derrida, Deleuze, unidos em um campo de estudo devotado a compreender a cultura contemporânea! Os Estudos Culturais de Hall, Martin-Barbero, Storey e Canclini não poderiam produzir um amálgama estável e/ou homogêneo com tais ingredientes. Nessa receita, estes ingredientes reagem uns com os outros, uns contra os outros, apenas como em uma panela de pressão. Assim, como pode haver pontos de dissenso entre Gramsci e Marx ou entre Deleuze e Foucault, os teóricos filiados aos estudos culturais também travam entre si e, por vezes, consigo mesmos, batalhas teóricas. Um campo que entende a cultura como uma arena de luta pela significação, não poderia construir teoria como quem flutua tranquilamente sobre nuvens. Quando você se dá conta, já não consegue mais ver seus pés; seu corpo imerge e aquele floco de água em suspensão mostra no seu bojo descargas elétricas e poder de devastação. Aí não há espaço para a padronização, para o rigor e moldes das fábricas. Fica evidente que a pesquisa só se fará em meio às dores de certezas instáveis.

É fundamental para qualquer pesquisa que, antes de tudo, discuta seus pressupostos epistemológicos. Como explica Carvalho (2000), pressupostos dizem respeito a suposições sobre o que é ser-humano, sociedade, natureza e conhecimento, sobre suas possibilidades de produzir conhecimento, sobre como se originam as ideias ou o saber. Como vimos, estruturalismo, pós-estruturalismo e marxismo seguem suposições por vezes bastante distintas, logo, uma pesquisa baseada nos Estudos Culturais precisa estar atenta ao caminho que seguirá neste labirinto.

Nas pesquisas em educação, essa situação se torna ainda mais fundamental em função do fato de que, como adiantamos no início deste texto, as concepções de ciência estão diretamente associadas à concepções de educação e de professor. As pesquisas em educação associadas aos Estudos Culturais puderam, em decorrência da pluralidade de suas heranças, promover concepções diversificadas de educação. Isso fica claramente perceptível ao confrontarmos as propostas de autores como Henry Giroux (1997) e Tomás Tadeu da Silva (2000a). Enquanto Henry Giroux se insere nos Estudos Culturais a partir de uma perspectiva crítica baseada principalmente em um marxismo gramsciano, mas também em Paulo Freire, e ainda na Escola de Frankfurt, por sua vez, Tomás Tadeu da Silva engaja-se nos Estudos Culturais, a começar de uma proposta pós-crítica, fundada no pós-estruturalismo, principalmente a partir de Deleuze. Enquanto Giroux promove uma educação devotada à emancipação do aluno, a partir do esforço de um professor compreendido como um intelectual orgânico, Silva renuncia ao objetivo de formar um sujeito com consciência crítica, na medida em que questiona a noção de um sujeito centrado, autônomo e racional, nega a ideia de consciência, ao mesmo tempo em que destaca as noções de inconsciente e de sujeito como um efeito da linguagem, questionando, por fim, o pressuposto de que existiria uma forma correta, única e universal, de interpretar a existência. Como diz Paraíso (2004), autores pós-críticos como Silva defendem a opção por narrativas parciais, pelo local e pelo particular.

Aos que pesquisam educação a partir dos estudos culturais, resta, portanto, a compreensão de que, em meio a este labirinto epistemológico, os autores traçam vários caminhos. E, se é possível imaginar alguma saída, parece prudente imaginar que essa saída não é única. E tampouco se resume à escolha de um entre dois caminhos puramente opostos, como o debate críticos x pós-críticos pode por vezes indicar. Ernesto Laclau (2011), com seu pós-marxismo, uma revisão do marxismo inspirada em Derrida, é um dos que indicam que as possibilidades são filhas da multiplicidade.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BRAIDOTTI, R. **Sujeitos Nômades**: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EdUSP, 2006.
- CARVALHO, A. *et al.* O que é metodologia científica. In: _____. **Aprendendo Metodologia Científica**. São Paulo: O Nome da Rosa, 2000.
- CUNHA, M. I. da. **O professor universitário na transição de paradigmas**. Araraquara: JM Editora, 1998.
- ESCOSTEGUY, A. C. Os estudos culturais. In: HOHLFELDT, A.; MARTINO, L. C.; FRANÇA, V. V. (Orgs.). **Teoria da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes, 2001. pp.151-170.
- GIROUX, Henry A. **Os professores como intelectuais**: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. The work of representation. In: HALL, Stuart (Org.). **Representation**: cultural representation and signifying practices. London: Sage, 1997. pp. 13-72.
- LACLAU, E. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- MAGALHÃES, S. M. O.; SOUZA, R. C. C. R. de. Veredas metodológicas da pesquisa em educação da Região Centro-Oeste/Brasil. **Rev. Educ. Real**. Porto Alegre, v. 37, n. 1, jan./abr. 2012. pp.1-27.
- MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- MATTELART, A.; MATTELART, M. **Pensar as mídias**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MCROBBIE, A. Pós-marxismo e Estudos Culturais. In: SILVA, T. T. (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- PARAÍSO, M. A Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. In: **Cadernos de pesquisa**. v. 34, n. 122, maio/ago, 2004. pp. 283-303.
- PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SILVA, T. T. Identidade e diferença: impertinências. In: **Educação & sociedade**. Ano XXIII, n. 79, agosto, 2002, pp. 65-66.
- _____. (Org.). **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000a.
- _____. **Teoria cultural e educação**: um vocábulo crítica. Belo Horizonte: Autêntica, 2000b.
- STOREY, J. **Inventing popular culture**: from folklore to globalization. Oxford: BlackweelPublishing, 2003.

VEIGA-NETO, A. Olhares... In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

¹ O que não significa, para este autor, uma crítica a todo o trabalho de Marx. Para McRobbie (1995, p.40), tanto os primeiros trabalhos dos Estudos Culturais, com o paradigma culturalista, quanto os subsequentes, pautados no paradigma estruturalista, assim como desenvolvido por Althusser, tiveram uma clara predileção pelo jovem Marx dos Manuscritos de 1844.

² Além disso, em oposição à visão da modernidade de que o presente representaria um rompimento com a tradição, opta por descrever a tradição como uma fonte de continuidade cultural.

³ É nesse sentido que Zygmunt Bauman (2001) opõe a pós-modernidade à modernidade. Não seria a prática de desconstrução promovida pelos pós-modernos uma completa novidade, já que a modernidade já era caracterizada pelo questionamento sistemático da tradição – lembremos que no Manifesto Comunista Marx caracterizou o seu tempo como o momento em que “tudo o que era sólido se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado”. Na modernidade, contudo, “tudo isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos” (p.9). Na pós-modernidade, por outro lado, a tendência de desmanche atinge seu ápice, voltando-se também contra os fundamentos da modernidade. Como consequência, a maior distinção entre os dois períodos, se quisermos forçá-la, seria a descrença, o ceticismo, em relação ao projeto moderno de produzir uma sociedade perfeita, harmônica, sem conflitos

⁴ Em seu livro “teoria cultural e educação: um vocabulário crítico”, Tomaz Tadeu da Silva (2000b) conceitua assim estes termos: 1) *Desconstrução*: “qualquer análise que questione operações ou processos que tendam a ocultar ou olvidar o trabalho envolvido em sua construção social, tais como a naturalização, o essencialismo, a universalização ou o fundacionalismo. Na concepção de Derrida, a desconstrução envolve ler um texto, buscando suas contradições e ambiguidades internas. Uma operação típica da desconstrução feita por Derrida consiste em focalizar as oposições binárias estabelecidas num texto, nas quais também, tipicamente, se privilegia um dos termos em detrimento do outro, para mostrar que certos elementos contidos no próprio texto, mas reprimidos, minam e desestabilizam tanto aquelas oposições quanto os privilegiamentos que elas estabelecem.” (p.36). 2) *Arqueologia*: “procedimento de investigação desenvolvido por Michael Foucault, no livro *As palavras e as coisas*, e teorizado no livro *A arqueologia da saber*. Com a análise arqueológica, Foucault pretendia inaugurar uma nova forma de fazer a história do pensamento, que se concentrasse na investigação das regras de formação – concebidas como condições de existência – de diferentes campos do conhecimento” (p.16). 3) *Genealogia*: “uma das perspectivas de análise de Michel Foucault, na qual a preocupação com as regras de formação discursiva dos diferentes campos de saber, característica de sua fase arqueológica, é deslocada em favor de uma preocupação com as conexões entre conhecimento e poder” (p.63).