

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de julho de 2017

Brasília-DF

Que sociologias fazemos?

Interfaces com contextos local, nacional e global

Grupo de Trabalho 25

Cultura, crítica e democratização

RAYMOND WILLIAMS E STUART HALL:
PERSPECTIVAS, OBJETOS E ENGAJAMENTO

Adelia Miglievich-Ribeiro
(Ufes/ PQ-CNPq-nível 2/ Fapes)

Brasília (DF)

2017

Raymond Williams e Stuart Hall: perspectivas, objetos e engajamento

Adelia Miglievich Ribeiro¹

Resumo: Pertencente a *New Left Review*, Raymond Williams (1921-1988) produz uma nova teoria da cultura chamada materialismo cultural que desafia o estruturalismo marxista e abre novas possibilidades para a mudança. De acordo com Williams, trata-se de superar a apartação entre cultura e sociedade e, por conseguinte, o binômio infraestrutura e superestrutura, enxergando a cultura como práticas, sentimentos e pensamentos articulados. Hegemonia é seu conceito mais importante e Williams indissocia sua produção teórica, crítica cultural e intervenção no mundo real com vistas à gradual construção do projeto de um socialismo democrático firmemente humanista. Por sua vez, Stuart Hall (1932-2014), que acabou por levar a cabo a institucionalização dos Estudos Culturais, revê os pontos fortes e fracos de seu antecessor, recuperando para o debate quem Williams refutara, Althusser e seu estruturalismo. O propósito, porém, de ambos convergiam na crítica à ortodoxia marxista do reducionismo e da imutável lei histórica. Também, como “intelectual orgânico”, Hall se apresentava ao mundo compreendendo nesta postura um distintivo dos Estudos Culturais. A comunicação busca apresentar as reflexões centrais de ambos protagonistas e ainda, a partir de Hall, expor o momento da “virada linguística”, concomitante à emergência de uma agenda de pesquisa nova que incorporava temas como “raça”, gênero e pós-colonial. Postula, ao fim, constatar se, nas diversificadas abordagens, os Estudos Culturais, conseguiram manter, ao longo das décadas, a pretensão de seus pioneiros, a tensão criativa e insolúvel entre questões políticas e teóricas.

Palavras-Chaves: Estudos Culturais; *New Left Review*; Raymond Williams; Stuart Hall; intelectuais.

Apresentação

Os Estudos Culturais não começaram sozinhos. Surgiram relacionados a outros movimentos da época como as políticas de cultura, o feminismo, os estudos multiculturais, sobretudo aos estudos pós-coloniais, enfim, a uma enorme gama de novos trabalhos críticos nas ciências humanas. Vejo os Estudos Culturais como um poderoso fio nessa trama
(Entrevista com JB Stuart Hall, por Heloisa Buarque de Holanda e Liv Sovik
15 de setembro de 2010).

Devemos imaginar Karl Marx, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward Thompson, Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Stuart Hall reunidos em um

¹ Professora do Departamento de Ciências Sociais e dos PPGs em Ciências Sociais e em Letras (PGCS e PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Bolsa PQ-Produtividade CNPq – nível 2; Taxa de Pesquisa Fapes.

único campo de estudo. Hoje, também, Tony Bennet, Homi Bhabha, James Clifford, Donna Haraway, bell hooks, Angela McRobbie, Meaghan, Morris Janice Radway, Andrew Ross, Peter Stallybrass, Carolyn Steedman, Cornel West, Martin-Barbero e Néstor Canclini. Um elenco que nos faz duvidar de qualquer ponto de convergência, exceto o fato de nos ajudaram, cada um de modo singular, a se democratizar a noção de cultura para torná-la lócus da luta pela significação do mundo e de nós no mundo. Aliás, se o campo da cultura é local de disputa por hegemonia segundo tais estudiosos, não menos é o campo dos Estudos Culturais (EC).

Jamais os Estudos Culturais configuraram uma "disciplina". Seria grave equívoco tomá-lo como uma vertente da sociologia ou de quaisquer das ciências sociais. Contudo, os EC vieram substituir, desta vez numa perspectiva política engajada e progressista, o que antes esteve compreendido sob a rubrica das humanidades. É mais correto entendê-los, porém, como o entrelaçamento entre diferentes áreas (ou arenas) disciplinares como a Literatura Inglesa, a Sociologia, propriamente, e a História, num primeiro momento, deslocando questões e método a fim de dar novas respostas à *esquerda* para os desafios teórico-práticos a partir da segunda metade do século 20².

Entre demandas acadêmicas e políticas, os EC souberam expressar o *sopro*, na Inglaterra, dos novos ares do pós-guerra com sua irrefreável força democratizante, visível na formação de uma esfera pública com forte presença de professores universitários na mídia, publicações e associações, alcançando as artes dramáticas e a contracultura metropolitana. Perry Anderson (2004) definiu o perfil desta inédita *intelligentsia* pelo abandono do consenso político

² É curioso que seus pais fundadores, Raymond Williams (1921-1988), Richard Hoggart (1918-2014) e Edward Thompson (1924-1993) tenham formulado os Estudos Culturais enquanto lecionavam na *Worker's Educational Association* (WEA), uma organização de esquerda da Grã-Bretanha que visava à educação de trabalhadores que regressavam da Segunda Guerra Mundial e por esta ou por outra razão haviam sido privados da formação necessária à sua (re)integração social. O trabalho pedagógico da WEA era considerado mais político do que profissional encampando a "bandeira" em defesa de uma educação pública e igualitária em contraposição aos adeptos da "cultura de minoria". Nas aulas noturnas, havia uma grande troca de experiências teórica e prática entre trabalhadores comuns e professores, que tratavam de assuntos que expressavam suas realidades na vida ordinária. Os valores tais como uma nova consciência social marcadamente solidária eram elaborados a partir das vivências das classes subalternas na "Educação para Adultos" vindo a se tornar decisivos para o nascimento dos Estudos Culturais que explicitavam, sem meias palavras, o engajamento daqueles pioneiros. Cf. CEVASCO, 2003.

estabelecido a constituir uma “Nova Esquerda”, mudando os termos do debate intelectual britânico que vencia seu próprio provincianismo e paroquialismo.

Sabia-se que a *New Left*³ nascia dos escombros da crise do Partido Comunista, logo após as denúncias dos crimes stalinistas por Nikita Kruchev, também em meio aos conflitos militares em torno do Canal de Suez e das revoltas na Hungria com o desfecho no Massacre de Praga. Embora surgidos no “momento de desintegração de um certo tipo de marxismo” (HALL, 2009, p. 190), aqueles intelectuais mantinham-se firmemente influenciados pela crítica marxista acerca da classe social e da realização histórica do capital em sua extensão global. Em que pese recusar categorias como “determinismo”, “reducionismo”, “lei imutável da história”, “metanarrativa”, os Estudos Culturais trabalhavam “sobre o marxismo, contra o marxismo, com ele e para tentar desenvolvê-lo” (HALL, 2009, p. 191).

Suas obras fundantes são as da tríade, Hoggart, Williams e Thompson, respectivamente, *The Uses of Literacy*, em 1957 – cuja tradução para o português como *Usos da Cultura* deixa a desejar - *Cultura e Sociedade*, no ano seguinte, e *A formação da classe operária inglesa 1780-1930*, publicada em 1963. Privilegiando as categorias de “vivência”, “experiência”, “estrutura de sentimentos (ou de sentidos), no caso mais peculiar de Raymond Williams, os três investigadores percebiam a cultura imiscuída em qualquer prática social e atividade humana. Assim, os conflitos entre classes realizavam-se, também, nas disputas entre valores, visões de mundo, ideologias, que não se referiam a um mero reflexo das condições materiais de existência nem se apresentavam como “falsa consciência”, mas conformavam um sistema de crenças e categorias ou imagens do pensamento que interagiam nas experiências cotidianas por meio de constantes “negociações” entre seus agentes.

³ *New Left Review* é, também, o nome da revista fundada em 1959, reunindo nomes tais como Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Perry Anderson, E. P. Thompson, Richard Hoggart e Stuart Hall, o mais jovem. Vinha da junção de duas publicações anteriores, de 1957: *Socialist humanism* e *Universities and Left Review*, por sua vez, herdeiras da tradição marxista inglesa, iniciada em 1910 e reforçada em 1946, com o *Comunist party historians group* onde estavam, além dos nomes acima mencionados, Christopher Hill e Rodney Hilton. Falamos de intelectuais ativistas, ligados a movimentos tais como o anticolonialismo ou a Campanha pelo Desarmamento Nuclear (CND), que debatiam fervorosamente a questão da revolução e da transição para o socialismo na Grã-Bretanha. Em março de 1963, Perry Anderson assumiu a direção da revista, alterando a orientação editorial dada pelos marxistas humanistas, Williams, Thompson e Hoggart, e voltando a privilegiar o estruturalismo de Althusser, Balibar e Mandel. Cf. DALAQUA, 2009; SÁ, 2011.

Desse modo, alimentava-se, a aposta na capacidade criativa dos homens e das mulheres atuarem sobre a cultura, na especial ênfase ao conceito de “experiência” que marca os pioneiros da *New Left Review*. Nessa perspectiva, destacava-se a relação “cultura-classe” e não “modo de produção-cultura” com vistas à problematização do determinismo econômico, optando-se por pensar uma “teoria da história” - não “leis da história” - segundo a qual as pessoas não vivem padrões de desenvolvimento pré-determinados. Não se negava que as relações de produção “determinam” as experiências, contudo, somente estas promovem a consciência de classe. Convergindo na aposta nas ideias de intencionalidade, criatividade e autoria, não por acaso, para os denominados marxistas humanistas não há forças extra-humanas a agir na história.

Raymond Williams defende a noção de “especificidade empírica histórica”, que remonta à fenomenologia de Schutz (1962), isto é, à consciência intersubjetiva e aos processos interativos por meio dos quais se formam (e se transformam) as estruturas sociais e culturais nascentes, noutros termos, e aquela que o crítico galês veio a chamar de “estrutura de sentimentos”, um sentido peculiar de vida, uma comunhão de experiências, firme como uma estrutura, mas que se realiza nos mais sutis movimentos de nossa vida cotidiana. O foco na práxis, na prática e em seus sentidos, levavam à primeira geração dos EC a se concentrar em explicar:

[...] de onde e como as pessoas experimentam suas condições de vida, como as definem e a elas respondem, o que, para Thompson, vai definir a razão de cada modo de produção ser também uma cultura, e cada luta entre as classes ser sempre uma luta entre modalidades culturais; e isto, para Williams, constitui aquilo que, em última instância, a análise cultural deve oferecer (HALL, 2009, p.134).

Nas palavras de Filmer (2009), as estruturas ordenadoras emergentes da prática social eram assimiladas no processo de atuação humana de maneira que as “totalidades nascentes” poderiam vir a ser concebidas como uma sequência causal ou uma prioridade constitutiva na consumação da transformação histórica como uma totalidade. Não se poderia, porém, definir isto *a priori*.

Na retrospectiva realizada por Stuart Hall em “Estudos Culturais. Dois paradigmas” (2009), uma inflexão nodal no curso dos Estudos Culturais dá-se com a aparição dos estruturalismos. Se, para o “culturalismo” de Hoggart, Williams e E. Thompson – como chamam seus críticos - o terreno do vivido ou a experiência era o solo real em que interagiam a condição e a consciência, para o estruturalismo, a “experiência” não poderia ser o fundamento de nada visto que algo seria experimentado exclusivamente *dentro* e *através* de categorias e quadros de referência que não emanariam das experiências ou nelas; antes, a experiência realizava-se como um “efeito” daquelas categorias. Fortemente inspirado no marxismo althusseriano, apropriando-se ainda do paradigma linguístico de Saussure por Lévi-Strauss, os estruturalistas propunham uma análise semiótica e linguística da sociedade, da economia e da cultura, uma vez que todas eram traduzidas como sistemas de significação. Passava-se a pensar os sujeitos como “estruturados” tal como a linguagem. A cultura seria, então, o sistema simbólico e as interrelações entre seus elementos eram mais importantes do que os elementos considerados isoladamente (PETERS, 2000, p.36). A estrutura constitui-se de relações sociais sem sujeito, processos passíveis de serem universalizados. Tal era o “calcanhar de Aquiles” mesmo do estruturalismo que obriga, de certo modo, uma nova inflexão dos Estudos Culturais, desta vez, para o pós-estruturalismo, mantendo-se, pois, a crítica ao humanismo da primeira geração.

É plausível afirmar que o pós-estruturalismo partilha com o estruturalismo da ênfase no inconsciente, nas estruturas ou forças sócio-históricas latentes que constroem e governam as experiências. Entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo, no entanto, tem-se uma radical revisão da noção fundamental de “estrutura” mesma que passa a ser descentrada, despojada de uma origem, portanto, um processo de significação incerto, indeterminado, instável, em aberto.

Assim, o antifundacionismo epistemológico do pós-estruturalismo e a impossibilidade da síntese servem para o fortalecimento do perspectivismo. Abre-se, mão da ontologia pela genealogia. As formas de conhecimento dão-se, sobretudo, a partir de microrrelatos e micronarrativas. Cabe aqui o registro ainda de sua aproximação ao multiculturalismo e a opção pelas minorias, sejam elas sexuais, de gênero, de “raça”, étnicas, jamais essencializadas,

porém capazes um perpétuo resvalar do significado e de um infinito deslizamento do significante.

Sequer é correto dizer que o pós-estruturalismo equivaleria ao ápice dos Estudos Culturais. Stuart Hall, aliás, desconfiaria da passividade imposta pelas contingências e irregularidades da vida real. Embora sem chances de retorno às propostas estruturalistas que aspiravam identificar e descrever as leis da estrutura universal, comuns a todas as culturas e à mente humana, o crítico vai se ocupar do conceito de “articulação”, a fim de renovar a possibilidade de se pensar uma unidade complexa, a “unidade na diferença”. Isto, em absoluto, não é o paradigma da experiência do qual nos falava Williams; também não é o estruturalismo, nem o pós-estruturalismo.

Por isso, o ingresso da questão pós-colonial nos Estudos Culturais parece ter sido seu evento mais fértil nos últimos anos. Estudar os efeitos indelévels da colonização nas culturas dos colonizados (e vice-versa), como fez Stuart Hall, ampliou gigantescamente sua agenda de pesquisas e ainda pode expandi-la mais. A crítica pós-colonial é a realização da *différance*, no sentido derridiano, ao assumir o caráter irreversível da longa história do “transculturalismo” no planeta Terra. O pós-colonial fala do “ontem” e do “hoje”, “daqui” e “de lá” e impõe novas posições discursivas.

É verdade que o “pós-colonial” sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-Iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo, frequentemente se contornando os antigos centros metropolitanos (HALL, 2009, p. 105).

Tal assertiva, entretanto, não desfaz do que de mais incisivo está contido na crítica pós-colonial que não negligencia os efeitos sobredeterminantes do momento colonial – que se acoplam à força estruturante do capitalismo. O pós-colonial de que nos fala Hall nunca se aliou a “um alegre desconstrucionismo” ou a “uma impotente utopia da diferença” (HALL, 2009, p. 105).

Hall devolve aos Estudos Culturais, na chave do pós-colonial, os sujeitos que o estruturalismo e o pós-estruturalismo haviam dispensado. Mais do que outro qualquer movimento intelectual, o pós-colonial mantém e aprofunda a interrupção crítica na grande narrativa historiográfica (historiografia liberal,

sociologia histórica weberiana, tradições dominantes do marxismo ocidental), dando ao Iluminismo o que lhe cabe: uma posição descentrada. No entanto, o pós-colonial é, como tantos afirmam, também um 'culturalismo', em sua atenção às questões de identidade e subjetividade e, consecutivamente, 'não pode explicar o mundo fora do sujeito' (HALL, 2009, p. 115).

Esta é uma das acusações dos detratores da crítica pós-colonial, tal como Dirlik (apud. HALL, 2009, p. 115) se faz porta-voz ao duvidar da capacidade do pós-colonial lidar com categorias macroestruturais como "capitalismo", "nação" e "Terceiro Mundo", o que é uma crítica, no mínimo, surpreendente, haja vista que se a crítica pós-colonial excede nalguns temas, estes são precisamente: "globalização capitalista", "Estado e Nação", "Terceiro Mundo". Fato é que os críticos pós-coloniais sabem que o local e o global se reorganizam mutuamente, está preocupado com os sujeitos subalternizados e com a inculcação da subalternidade. Isto mantém vários de seus protagonistas no vasto campo dos Estudos Culturais.

O mais importante, contudo, a se chamar a atenção neste *paper* é que as diversas perspectivas e os distintos objetos dos Estudos Culturais traduzem um compromisso, uma política da teoria, uma intelectualidade engajada que, ainda quando não anuncia, atua sobre a cultura⁴.

Vale a pena, então, começarmos do começo: por Raymond Williams.

1. Raymond Williams e o "materialismo cultural"

Raymond Williams, "o melhor entre nós", nas palavras de Edward Thompson (CEVASCO, 2007), destaca-se mediante a proposição do chamado "materialismo cultural" que deslegitimava a cisão entre base econômica e superestrutura jurídico-político-ideológica, ao mesmo tempo em que expandia a

⁴ É exemplar da afirmação desta militância original, a transferência de Stuart Hall, fundador e diretor do Centro ... para a *Open University*, em Londres, marcando um deslocamento não apenas na base geográfica, mas também em seu eixo de propostas. No lugar do vínculo a uma estrutura universitária, Hall optou novamente por um movimento de criação, desta vez, de um espaço com maior autonomia. A *Open University* oferece uma quantidade maior de cursos nas áreas de humanas, muitos das quais sem a necessidade de matrícula da parte do aluno, alguns estrangeiros, dentre eles, alguns podendo ser realizados à distância, uma proposta de disseminação do saber bastante coerente com os pressupostos dos Estudos Culturais pelos quais Hall, e aqueles antes dele, haviam lutado.

noção de cultura de um reino relativamente autônomo de valores intangíveis ao movimento de articulação de experiências significativas no mundo social. Tratava-se, agora, de entendê-la como uma trama de práticas, pensamentos e sentimentos entrecruzados, constitutiva das relações sociais em seu dinamismo.

Hoggart, Williams e Thompson – este último com a original ênfase na "história dos de baixo", reivindicando a história oral e a memória popular como fontes legítimas de saber - primavam pela análise histórica e não prescindiam de observar a vida cotidiana dos trabalhadores britânicos, antes de projetar a construção da ordem econômica socialista. A atenção à vida real de homens e mulheres reais permite-lhes atentar para temas desprezados pelos marxistas ortodoxos, a exemplo do peso das tradições culturais em processos revolucionários.

Ao contrário da crítica estruturalista que acusara Raymond Williams de abdicar da percepção da totalidade social, talvez possamos mais fidedignamente afirmar que o pioneiro dos Estudos Culturais distanciara-se da fórmula clássica de base econômica e superestrutura em prol da concepção de um campo forças determinantes mútuas e desiguais e de formas de vida social mais abrangentes, o que o impele a desenvolver os conceitos de cultura, ideologia, linguagem e simbólico mais sofisticadamente - algo bem antes dos movimentos estruturalista e pós-estruturalista - sem desprezar a totalidade em Marx, mas a repensando:

De minha parte, sempre me opus à fórmula da base e superestrutura – não devido às suas deficiências metodológicas, mas por conta de seu caráter rígido, abstrato e estático. Além disso, após a minha pesquisa sobre o século XIX, passei a vê-la como algo essencialmente burguês; uma posição central do pensamento utilitarista. [...] tanto na teoria quanto na prática, cheguei à conclusão que eu teria de desistir, ou pelo menos deixar de lado, o que eu conhecia como tradição marxista para tentar desenvolver um tipo diferente de teoria da totalidade social; para visualizar o estudo cultura como o estudo das relações entre elementos em todo um modo de vida, para encontrar formas de estudar a estrutura em obras e períodos particulares que poderiam manter-se em contato e clarificar obras de arte e formas específicas, mas também as formas e relações de uma vida social mais geral; e para substituir a fórmula da base e da superestrutura com a ideia mais ativa de um campo de forças mutuamente determinante (WILLIAMS, 2011, p. 28).

Não há incompatibilidade entre vida material e vida cultural, ambas constituídas mutuamente. A arte é material e é simbólica uma vez que se desenvolve sobre algo que é concreto e tangível, seguindo formas e convenções que são históricas e sociais. A sociedade é constituída e constituinte da cultura. Em *The Long Revolution*, publicado pela primeira vez em 1961, Raymond Williams remetia-se à ideia de uma “longa revolução” da qual participaram a revolução democrática, a revolução industrial e a revolução cultural (WILLIAMS, 2003) de maneira que, em sua visão, seria impossível diferenciar substantivamente as revoluções econômica da política e ambas das ressignificações do mundo.

O crítico galês apoiou-se em Lukács (2000) e em Goldmann (1973) para dizer que a determinação pelo econômico de todas as formas da atividade humana traduzia um processo de reificação da vida, típico da sociedade capitalista. Por seu lado, defendia uma visão de cultura que enfatizasse seus aspectos reprodutivo e criativo.

De Lucien Goldmann (1973), Raymond Williams tomou emprestado um conceito de estrutura a contemplar as estruturas mentais, nascidas nas relações sociais como “respostas” a situações objetivas e particulares ao longo do processo histórico, capazes de atuar na consciência do grupo e organizá-lo. Assim, Williams aproximou-se da concepção de uma experiência social reflexiva, competente na produção da crítica.

O conceito de “experiência” de Williams, em antagonismo à pura abstração, aproximava-se daquele de “práxis da vida cotidiana”, de Lukács (2000). A cultura é ordinária, para Williams, lócus da luta e da disputa por hegemonia. Não se trata de reflexo, mas, conforme dissemos, de *resposta* coletiva e criativa a um novo momento histórico. Reabilita, assim, a crítica cultural como recurso potente para a mudança: “intervenção produtiva” e “movimento de resistência”, uma vez que embora extensiva, a hegemonia não é jamais absoluta. Às metamorfoses de que é capaz para se manter, se renovar, se expandir, também podem ser observadas suas fissuras e brechas direcionadas para novas possibilidades de vida em sociedade:

[...] suas próprias estruturas internas são muito complexas e devem ser renovadas, recriadas e defendidas de forma contínua; pelo mesmo motivo podem ser constantemente desafiadas e, em certos aspectos, modificadas. (WILLIAMS, 2011, p. 52).

Nota, sem dúvidas, a astúcia na maneira como a hegemonia “incorpora” as experiências e significados praticados e vividos como “cultura residual”, passíveis de convívio na cultura dominante se não a contradizem. De modo similar, as heranças do passado são trazidas para o interior da cultura dominante através do que Raymond Williams chama de “tradição seletiva” ou “passado significativo”, que se estendem até o presente sem contradizer o *status quo*.

Explicita ainda como o processo de hegemonia realiza cooptações sutis de culturas alternativas à cultura dominante, tentando assimilar o mais rápido possível o que poderia ser perigosamente emergente oupositor:

Há uma distinção teórica simples entre o alternativo e opositor, isto é, entre alguém que meramente encontra um jeito diferente de viver e quer ser deixado só e alguém que encontra uma maneira de viver e quer mudar a sociedade. Mas à medida que a área necessária de dominação efetiva se estende esse mesmo significado ou prática pode ser visto pela cultura dominante não apenas como desprezando-a ou desrespeitando-a, mas como um modo de contestá-la (WILLIAMS, 2011, p. 58).

Uma vez mais, Williams reconhece a experiência como “a melhor e a mais sábia palavra” (WILLIAMS, 2007) que combina com a ideia de “consciência da prática”. A prática não é antípoda à experiência, contudo, permite que estas sejam percebidas *in status nascens*.

O que me parece especialmente importante nessas estruturas de sentimentos em transformação é que elas costumam preceder as transformações mais reconhecíveis do pensamento e da crença formais que compõem a história habitual de consciência e que, embora correspondam muito de perto a uma verdadeira história social de homens vivendo em relações sociais reais e em transformação, precedem, mais uma vez, as alterações mais reconhecíveis nas instituições formais e nas relações sociais que constituem a história mais acessível e, de fato, mais habitual (WILLIAMS, 2011, p. 35).

Ao contrário das formações sociais já manifestas, dominantes ou residuais, a “estrutura de sentimentos” corresponde a formas emergentes, visíveis como alterações da ordem ou mesmo “perturbações” (WILLIAMS, 1979). Segundo Ridenti, “uma estrutura de sentimentos daria conta de significados e valores tais como são sentidos e vivido ativamente” (RIDENTI, 2006, p. 230). Não têm

que ter uma forma sócio-política ou burocrática, porém são indefinidas e difusas.

[a estrutura de sentimento] é a articulação do emergente, do que se escapa à força acachapante da hegemonia que certamente trabalha sobre o emergente nos processos de incorporação, através dos quais transforma muitas de suas articulações para manter a centralidade de sua dominação (CEVASCO, 2001, p. 158. Os colchetes são nossos).

Sua noção de “estrutura de sentimentos” leva-o a enxergar as manifestações emergentes, até mesmo pré-emergentes, de resistência e oposição à hegemonia, que existem somente como fluxos, ainda que germinais. Sua existência, contudo, é social, material e histórica. A “estrutura de sentimentos” é um tipo de articulação que expressa uma fase incipiente de mudanças na organização social, havendo nela potência desestabilizadora.

O tempo em que Williams viveu era pouco propício a um marxismo capaz de acolher seus *insights* mais caros, que voltam, hoje, com inegável força (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2016). O marxismo althusseriano fazia, também nos Estudos Culturais, seguidores mais fervorosos.

2. Do estruturalismo ao pós-estruturalismo segundo Stuart Hall

Stuart Hall (2009) aproxima-se, primeiramente, do marxismo estrutural de Louis Althusser, que relega a experiência ou o “terreno do vivido” – tão caros à primeira geração dos Estudos Culturais – a uma “relação imaginária”, que camuflava a “marcha das estruturas” de que homens e mulheres eram nada além do que seus “portadores”. Para Hall, o culturalismo deixava a desejar nas formulações conceituais e impedia a percepção da sociedade como uma unidade complexa construída pelas relações de diferenciação (unidade na diferença), para além das interações entre as pessoas.

A “guinada estruturalista” nos Estudos Culturais não teria se dado sem Lévi-Strauss que traz a semiologia para asseverar que as realidades não são somente coletivas – em oposição a individuais – mas, sobretudo, inconscientes, podendo se falar em algo como uma linguagem subjacente que move a vida social como um todo e posiciona os indivíduos e os grupos como agentes em contextos determinados.

O estruturalismo não retira do mundo a história: ele procura ligar à história não somente os conteúdos (isto foi feito mil vezes), mas também as formas, não somente o material, mas também o inteligível, não somente o ideológico, mas também o estético. E precisamente porque todo o pensamento sobre o inteligível histórico é também participação nesse inteligível, o homem estrutural se importa pouco, sem dúvida, com o fato de durar: ele sabe que o estruturalismo é ele mesmo uma certa *forma* de mundo, que mudará com o mundo; e assim como ele, experimenta a sua validade (mas não a sua verdade) na sua capacidade de falar as velhas linguagens do mundo de uma nova maneira, ele sabe também que bastará que surja da história uma nova linguagem, que por sua vez, o fale, para que sua tarefa seja terminada (BARTHES, 1964, p. 219-220).

Já pudemos antecipar que tanto estruturalistas como pós-estruturalistas entendem a linguagem como um sistema simbólico. Os primeiros procuram investigar como determinados significados culturais são produzidos nas inter-relações que se estabelecem em uma estrutura, e como produzem as metanarrativas ou os modelos universais. Por sua vez, sem desmerecer a importância da estrutura, os pós-estruturalistas atentam para a dissolução dos lugares antes ocupados pelo “sujeito universal” e põem em cena as diferenças, exclusões e margens, rejeitando qualquer projeto totalizador bem como a ideia de uma razão fundacional. O pós-estruturalismo é exemplificado pelo trabalho de Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Julia Kristeva, Roland Barthes, Hélène Cixous, Jean Baudrillard e tantos. Cada um tem uma especial contribuição para a nova senda teórica. Foucault critica o poder, a ordem dos discursos e advoga em prol dos vários “outros” (da loucura, da sexualidade). Lyotard anuncia o “fim dos grandes relatos”. Derrida propugna os conceitos de logocentrismo e de desconstrução⁵, ao lado do de descentramento. Deleuze enfatiza a diferença em suas proposições anarquistas. Kristeva apresenta o

⁵ Segundo Derrida, a “desconstrução” não deveria ter se tornado a designação de um movimento programático com princípios e métodos fixos. Trata-se de um exercício que se iniciava por uma leitura minuciosa de textos da tradição ocidental (filosóficos e literários) a fim de “desmontar” seus pressupostos idealistas, dualistas, logocêntricos, etnocêntricos. Renunciando às pretensões da metafísica ocidental, remanescência do platonismo, Derrida inventa, em seu intento desconstrucionista, a noção de *différance* (com “a”) que, no jogo de palavras, não mais é sinônimo de *différence* (com “e”), de modo que, ao invés de se prestar a corroborar as identidades fixas e seus dualismos, propõe o gerúndio “diferindo” que recusa a dialética (tese-antítese-síntese) e “empurra” a análise indefinidamente para adiante, num interminável “re-pensamento”, em que signos e significados são perenemente deslocados e deslizantes. Cf. PERRONE-MOISÉS, 2004, p. 221-223.

conceito de “intertextualidade”, enquanto Cixous defende a alteridade na compreensão de uma “escritura feminina”.

Rejeitando, assim, a concepção de estrutura universal e leis universais, o pós-estruturalismo explicita, ainda, um renovado interesse por uma história cultural crítica, ao se concentrar na mutação, na transformação e na descontinuidade das estruturas; também, na serialização e na repetição; e naquilo que Foucault, seguindo as pegadas de Nietzsche, chamou de “genealogia”. As narrativas genealógicas substituem a ontologia ou, podemos também dizer, as questões de ontologia tornam-se historicizadas.

A “virada linguística” dos Estudos Culturais refaz, como não poderia deixar de ser, os esquemas de interpretação das questões identitárias. Desde os anos 1970, a questão do gênero e dos feminismos irromperam a cena⁶, insuflando as discussões acerca da dominação, exclusão, marginalidade e alteridade, e introduzindo, dentre outros, o entendimento de que “o pessoal é político”, expandindo a noção de poder e acolhendo, particularmente, a contribuição da psicanálise lacaniana.

Mais do que tudo, empenhado em que os Estudos Culturais, em perspectiva pós-colonial, pautassem as questões críticas de “raça”, de política “racial” e de resistência ao racismo, evidenciando a construção histórica de um imaginário “racial” que se confundia com a história do imperialismo, Hall (2009) dedicou-se ao exame dos interstícios entre classe, “raça”, gênero, cultura, etnia, meios de expressão e comunicação, alertando para os vários agenciamentos político ideológicos.

Em relação às estratégias metodológicas, a ênfase mantém-se calcada na etnografia e na observação participante embora estas sejam mais diversificadas – (auto)biografias, depoimentos, histórias de vida, oralidades e as “escritas de si” que garantem seu lugar na renovação das teorias da

⁶ Nas palavras de Hall: “A questão do feminismo foi muito difícil de levar por duas razões. Uma é que se eu tivesse me oposto ao feminismo teria sido uma coisa diferente, mas eu estava a favor. Ser alvejado como ‘inimigo’, como a figura patriarcal principal me colocava numa posição contraditória insuportável. É claro que as mulheres tiveram que fazer isso. Elas tinham toda a razão em fazer isso. Tinham que me calar, essa era a agenda política do feminismo. Se eu tivesse [sido] calado pela direita, tudo bem, nós todos teríamos lutado até a morte contra isso. Mas eu não podia lutar contra minhas alunas feministas. Outra forma de pensar essa contradição seria vê-la como uma contradição entre teoria e prática. A gente pode apoiar uma prática, mas é muito diferente de ter uma feminista de verdade na sua frente dizendo: ‘Vamos tirar o Raymond Williams do programa de mestrado e colocar a Julia Kristeva em seu lugar’ (2009, p. 406. Os colchetes são nossos).

linguagem. Walter Benjamin (1985) é revisitado para a leitura textual “a contrapelo”, numa aproximação à “desconstrução” de Derrida. Ganham ainda novo fôlego as investigações sobre o cinema, a virtualidade e a cultura de massa, focalizando-se a recepção dos meios de comunicação social, a fim de pensar a “codificação-decodificação”. Postula-se a hibridez e a insurgência, ao invés da passividade do público diante de obras “encerradas”.

Vale dizer que em contexto latino-americano, os Estudos Culturais produziram um fértil campo de investigação que inclui, dentre outros, as contribuições de Stuart Hall, Néstor Canclini, Silviano Santiago, George Yúdice, Heloísa Buarque de Holanda, Muniz Sodré, Juan Flores, de Renato Ortiz, dentre outros. Assinala-se ainda que uma certa apropriação da questão cultural se deu na América Latina com marcas autóctones uma vez que aqui ganhou especial relevância o debate da cultura nacional, do nacional-popular, do imperialismo e do colonialismo cultural que garantiu a inflexão política às análises latino-americanas.

As contribuições de Jesús Martín-Barbero (2006) podem ser lembradas por doar um relevante aporte teórico para pensar a recepção a partir das mediações. Conforme Martín-Barbero, a comunicação se desenvolve a partir de cadeias de relacionamento, nas quais as ações dos produtores, produtos e receptores geram deslocamentos de significados ou sentidos sociais. As mediações possibilitam a integração da cultura aos processos comunicativos da vida cotidiana, numa permanente reatualização. Por isso, para o autor, cultura é comunicação, uma vez que comunicação. Não há formações culturais que não sejam arranjos comunicacionais e, por isso, em que seus agentes – no caso, os receptores – não possam agir na forma de resistência através de apropriações inusitadas de significados imprevistos. Com isto, Martín-Barbero reavalia o suposto mimetismo das classes populares e enxerga, com mais vigor, as lutas entre os diferentes blocos sociais que na recodificação e na reconfiguração do próprio produto cultural.

Stuart Hall fez o pós-estruturalismo caber em seu engajamento teórico em prol da descolonização mental e do deslocamento de poderes. Para ele, a descoberta da discursividade e da importância crucial da linguagem e da metáfora linguística na construção de uma heterogeneidade de significados combatia o reducionismo marxista e fazia muito mais que este. Assim, foi

capaz de compreender, também, as novas formas de globalização, explicitando os inéditos trânsitos econômicos e políticos desde inícios dos anos 1990, em que o “global” e o “local” apareceram, enfim, como a dupla face de um mesmo movimento que fazia proliferar as identidades, ao mesmo tempo em que as tornava cada vez mais vulneráveis.

Considerações Finais

Se, originalmente os Estudos Culturais podem ser considerados uma invenção britânica, na sua forma contemporânea, sua repercussão é internacional, não se confinam mais à Inglaterra e Europa nem aos Estados Unidos. Alastrou-se para a Austrália, Canadá, Nova Zelândia, bem como para a América Latina, Ásia e África, sendo digno de nota que o eixo anglo-saxão já não exerce uma incontestável liderança desta perspectiva.

Sabemos que a cultura é uma região de sérias disputas e conflitos acerca das classificações do mundo. O processo de estilhaçamento do indivíduo em múltiplas posições e/ou identidades é objeto de estudo ao mesmo tempo em que reflexo do processo vivido atualmente pelo campo dos Estudos Culturais: descentrado geograficamente e múltiplo teoricamente.

Renato Ortiz (2004) alerta para o fato de que, os Estudos Culturais no Brasil e fora dele têm características muito diferentes. Avalia que, na academia brasileira, sua penetração ainda hoje “se faz pelas bordas, ou seja, para utilizar uma expressão de Pierre Bourdieu, na periferia do campo hierarquizado das ciências sociais, particularmente nas escolas de comunicação” (ORTIZ, 2004, p. 121), deixando intacto o estatuto das disciplinas consagradas. Ainda assim, a leitura de seus autores contribui para o alargamento e interseccionalidade das fronteiras disciplinares, evocando salutares “deslocamentos” na sociologia que postulamos como imprescindíveis para rearticular saberes e ampliar - este é o fito da ciência - nossa inteligibilidade acerca do mundo.

Se com a emergência de uma indústria cultural, sobretudo no Brasil, os “Estudos Culturais” pareciam estar se afastando da discussão da cultura “como um lugar de poder [o que] significa dizer que a produção e a reprodução da sociedade passam necessariamente por sua compreensão [da cultura]” (ORTIZ, 2004, p. 126), hoje, não mais é possível se abandonar a percepção da

cultura a fim de se pensar as insurgências e a ação política. Pode-se dizer que a política se “deslocou”, na América Latina, da discussão de uma identidade nacional para a de identidades particulares (étnicas, de gênero, regionais), algo que expressa um movimento global de pessoas, coletividades e consciências.

A noção de que negociamos cotidianamente, em redes assimétricas de saber-poder, nossas identidades, (re)inventando-nos incessantemente, sem que esse processo cesse ou se defina, é uma assertiva dos Estudos Culturais, bastante útil à sociologia. A ininterrupta construção identitária dos sujeitos vincula-se a uma “negociação” com nossos percursos, itinerários/itinerâncias e rotas, contingentes, imprevisíveis. A identidade é ela um conceito “sob rasura”, marcado pela provisoriedade e é, também, um ato político.

Hoje, podemos escolher entre as várias vertentes dos Estudos Culturais. Alguns quererão recuperar sua ênfase humanista, fenomenológica, interacionista e suas análises serão frutíferas a partir da “estrutura de sentimentos” postulada no “materialismo cultural” de Raymond Williams. Outros refutarão o peso da experiência nos textos pioneiros e ainda reivindicarão uma aproximação do estruturalismo. Talvez, a maioria endosse a “virada linguística” do pós-estruturalismo.

É, contudo, a questão pós-colonial trazida para o primeiro plano dos Estudos Culturais que confirmará sua vocação para uma agenda política sintonizada com as minorias e suas lutas. Em que pese, pois, nos mais diversos departamentos das universidades de todo o mundo, o afastamento dos EC do momento marxiano inicial, não poderemos discordar de Terry Eagleton (2006) se defende da acusação de “despolitização” dos Estudos Culturais e aponta, com algum otimismo, para o fato deste ser hoje o movimento intelectual que melhor traduz o velho conhecido projeto vanguardista de construir pontes entre a arte e a sociedade.

Por fim, não parece ser adequada, pelo contrário, a crítica aos Estudos Culturais *in totum* em “repudiar” a teoria, a menos que emudeçamos seu ícone. Em que pese a consciência dos limites de uma teoria e de seu impacto social, Stuart Hall não perde, até o fim, sua força de indignação:

Sou um intelectual ativista no sentido de que eu sempre quis que meu trabalho intelectual marcasse uma diferença, registrasse e compartilhasse

debates, fizesse contribuições para mudar uma conjuntura, mudasse as disposições dos interesses ou de forças políticas. Sou um ativista nesse sentido. Sou também um crítico de cultura mas isso parece muito distante do campo de batalha. Nunca estive tão envolvido quanto agora, quando penso na atual conjuntura mundial. Estou pessoalmente, emocionalmente, perturbado por isso. Grito na televisão, faço protesto no rádio, diante das câmeras. Não quero que o debate continue como tem sido até agora. Vejo que as desigualdades entre o Primeiro e o Terceiro Mundos, entre Norte e Sul estão sendo suavemente assimiladas e quero gritar. Não sou uma pessoa de partido político, não sou um político, não sou um jornalista, dependo do meu trabalho intelectual para tornar minha crítica ativa politicamente (Entrevista com JB Stuart Hall, por Heloisa Buarque de Holanda e Liv Sovik. 15 de setembro de 2010).

Convém encerrar nosso panorama dos Estudos Culturais, citando um dos autores pós-estruturalistas atualmente de grande influência sobre os Estudos Culturais, Ernesto Laclau, que nos ajuda a nos mantermos alerta neste campo de conhecimento. Laclau (2011) também refuta o relativismo e sabe que a “celebração da diferença” cria uma universalidade a gerar antigas ou novas exclusões. Nesse sentido, a expressão da identidade de um grupo pode convergir, sem danos lógicos, em práticas de violência. O desafio posto aos Estudos Culturais não haveria de ser a negação dos universalismos derivados de nosso reconhecimento dos particularismos. É premente, no entanto, se levar em conta a inevitabilidade das asserções universais a fim de considerar, com seriedade, as questões políticas e éticas pertinentes.

Não exclusivamente sob sua influência, mas também por lhe prestar atenção, os que hoje compõem o campo dos Estudos Culturais se mobilizam por uma agenda política que será certamente provisória. Ainda assim, nos fará dispostos a desconstruir e a construir sentidos para nossa ação intelectual.

Referências

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BARTHES, Roland. *Essais critiques*, Paris: Seuil, 1964.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232. (Obras escolhidas, v. I)

CEVASCO, Maria Elisa. Apresentação. In: WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave*. Um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DALAU, Renata H.. O debate no interior da *New Left* britânica: o significado da controvérsia entre Perry Anderson e E. P. Thompson. *História Social*. Revista do Pós-Graduandos em História da Unicamp. n. 16, p. 216-232, 1. Semestre de 2009.

EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ENTREVISTA com JB Stuart Hall, por Heloisa Buarque de Holanda e Liv Sovik. 15 de setembro de 2010.

FILMER, Paul. A estrutura do sentimento e das formações sócio-culturais: o sentido de literatura e de experiência para a sociologia da cultura de Raymond Williams. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 14, n. 27, 2009, p. p. 371-396 (<file:///C:/Users/Administrador/Downloads/1944-4558-1-PB.pdf>). Acesso em 10 de maio de 2016.

GOLDMANN, Lucien. A sociologia na literatura: status e problemas de métodos. In: *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. Trad. Reginaldo e Clélia di Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973. p. 43.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2009. (Coleção Humanitas).

LACLAU, E. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000. (Coleção Espírito Crítico)

MARTIN-BARBERO, Jésus. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M.. Os “Estudos Culturais” como perspectiva teórica segundo Raymond Williams: os alicerces de um movimento intelectual. 40º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, *paper*, p. 1-23, 2016.

ORTIZ, Renato. Estudos Culturais. *Tempo Social*, USP, junho, 2004, p. 119-127.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Pós-estruturalismo e desconstrução nas Américas. In: _____. *Do positivismo à desconstrução*. Ideias francesas na América. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 213-236.

PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RIDENTI, Marcelo. Artistas e política no Brasil pós-1960: itinerários da brasilidade. In: RIDENTI, Marcelo; BASTOS, Elide Rugai; ROLLAND, Denis (Org.). *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 229-261.

SÁ, Antônio Fernando de Araújo. História e estudos culturais: o materialismo cultural de Raymond Williams. *Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura*, vol. 5, n. 8, 2011, p. 37-44.

SCHUTZ, A.. *Collected Papers*. The Hague: Nijhoff, 1962.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

WILLIAMS, Raymond. *La Larga Revolución*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2003.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave*. Um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.