

## OS ESTUDOS CULTURAIS: UMA ESCRITA DA HISTÓRIA “DEPOIS DA TEORIA”?

---

Diogo da Silva Roiz



Desde os anos de 1960, os Estudos Culturais têm despertado, cada vez mais, a atenção de estudiosos no mundo todo. Por suas características próprias, eles têm fornecido uma explicação sobre os homens e as sociedades, a partir de suas relações culturais, que para muitos é bastante convincente, principalmente, quando referidos para a análise das sociedades contemporâneas. Após as severas críticas dos céticos, ditos ‘pós-modernos’, ao conhecimento e as teorias herdadas do século XIX, perguntas como: a) verdade e objetividade são possíveis de serem almeçadas numa pesquisa?; b) com a evidência posta de que toda moral oprime e é opressora do ‘outro’, poder-se-ia chegar à constatação de que viveríamos em um momento de fim da moralidade?; c) toda ação revolucionária teria um caráter fundamentalista no seu interior? Podem parecer estar ‘fora de moda’ e aquém das

expectativas e questionamentos sociais, já que em seu lugar parece mais importante se questionar: o que é o corpo? Como se define a sexualidade (de alguém)? O que é a morte e qual a sua função nas sociedades?

Para o crítico literário (e marxista) inglês Terry Eagleton isso seria o resultado provisório de se acreditar que estamos ‘depois da teoria’, ou mais precisamente, num período sob o qual todas as heranças intelectuais são questionadas, e ao mesmo tempo nenhuma outra teoria é produzida, ou colocada em seu lugar. E o impacto que isso produziria seria justamente o de nos colocar num estado de total estranhamento sobre todas as teorias do passado, ao mesmo tempo em que parece pairar uma dúvida abissal de que se o lugar que chegamos ‘é o melhor caminho’. De modo que sua preocupação fundamental com este livro foi avaliar as contribuições trazidas pelos Estudos Culturais, mas sem com isso deixar de descartar o que de profícuo foi produzido e

apreendido pelas heranças intelectuais do passado – e aqui, evidentemente, irá se deter particularmente no marxismo.

Cabe destacar, desde já, que o autor, a partir dos anos de 1970, preocupa-se em estudar o impacto e os resultados da ‘virada lingüística’, das teorias feministas e pós-coloniais, do estruturalismo e do pós-estruturalismo, e do pós-modernismo, sobre as interpretações da sociedade efetuadas pelo iluminismo, pelo positivismo e pelo marxismo. Esse livro, portanto, dá continuidade, mesmo que em proporções variadas, as reflexões iniciadas em *Teoria da literatura*, em *Ideologia*, em *As ilusões do pós-modernismo* e, mais recentemente, em seu livro *A idéia de cultura* (publicado originalmente na Inglaterra, em 2000). Assim, o objetivo agora almejado foi avaliar o estado atual da teoria cultural, considerando as características de uma ortodoxia corrente, que tem dispensado pouca atenção para questões “suficientemente inquiridoras e penetrantes que atendam as demandas de nossa situação política” e deixando “claro [de] porque é assim e como isso pode ser corrigido”. Esta constatação implica, segundo ele, numa completa reavaliação dos Estudos Culturais até aqui praticados, dando ênfase aos seus méritos, mas também não deixando de lado a análise de suas deficiências. Para articular tal exposição dividiu o livro em oito capítulos, de modo a servir tanto para o iniciante pouco habituado com estas questões, quanto para o especialista já experimentado.

De imediato, observa que a ‘idade de ouro’ da teoria cultural já passou, cabendo, portanto, rastrear suas principais características. O mérito principal da teoria cultural foi “estabelecer gênero e sexualidade como legítimos objetos de estudo, como questões de persistente importância política”, “estabelecer que a cultura popular também merece ser estudada”, e com isso, “o advento da sexualidade e da cultura popular como temas apropriados de estudo pôs fim a um mito poderoso (...) de que seriedade é uma coisa e prazer é outra” (EAGLETON, 2005, p. 18).

Muito da teoria pós-colonial mudou o foco da classe e nação para etnicidade. (...) Dado que a etnicidade é, em grande parte, uma questão cultural, essa mudança de foco representou também uma passagem da política para a cultura. De alguma forma, isso refletiu mudanças reais no mundo (p. 26).

Demonstra como Jacques Derrida e Michel Foucault se apropriaram de F. Nietzsche, ao pensarem que o mundo é inteiramente feito de diferenças, “mas que temos que forjar identidades se quisermos sobreviver” (p. 29).

Para compreender adequadamente as contribuições da teoria cultural é preciso identificar como houve o seu desenvolvimento e a sua retração. De acordo com sua interpretação, na forma em que a teoria cultural nos é familiar “é realmente um produto de uma década e meia extraordinária, por volta de 1965 a 1980” (p. 44). Não sendo, portanto, exagerada a sua constatação de que as interpretações sobre *a cultura* formaram a herança mais rica desse pensamento no século XX: “A teoria cultural estava lá para lembrar à esquerda tradicional o que havia menosprezado: arte, prazer, gênero, poder, sexualidade, linguagem, loucura, desejo, espiritualidade, a família, o corpo, o ecossistema, o inconsciente, etnicidade, estilo de vida, hegemonia” (p. 52). Por outro lado, a acusação “de que o marxismo não tem tido nada a dizer sobre raça, nação, colonialismo ou etnicidade é igualmente falsa. Na verdade, o movimento comunista foi o único lugar, no início do século XX, onde as questões de nacionalismo e colonialismo – junto com a questão de gênero – foram sistematicamente levantadas e debatidas” (p. 54). No entanto:

Muito da teoria cultural que surgiu nos anos 60 e 70 pode ser visto como uma crítica ao marxismo clássico. No todo, foi uma resposta mais camarada que hostil – situação que, mais tarde, mudaria. O marxismo, por exemplo, havia sido a luz teórica que orientou os novos

movimentos nacionalistas revolucionários na Ásia e na África; mas isso, inevitavelmente, significou uma reelaboração da teoria para responder as condições claramente novas, em vez de ser a aplicação obediente de um dado corpo de conhecimento (p. 56).

Mas muitos dos pensadores ligados aos Estudos Culturais partilhavam de visões radicais que creditavam ao marxismo. Com base nesses apontamentos observa que:

Assim como o populismo cultural radical da década de 1960 prepararia o caminho, a despeito de si mesmo, para o cínico consumismo dos anos 80, assim também uma parte da teoria dos Estudos Culturais da época fez uma tentativa de radicalizar o marxismo e terminou, com bastante freqüência, saindo totalmente do político. Começou aprofundando o marxismo e terminou substituindo-o. (...) Desse modo, a crise do marxismo não começou com a queda do muro de Berlim. Ela já podia ser sentida bem no cerne do radicalismo político do final dos anos 60 e início dos 70 (p. 60-1).

De modo que a passagem dos anos de 1960 e 70, para os de 1980 e 90, foi, fundamentalmente, uma passagem dos Estudos Culturais politizados, para o despolitizado pensamento pós-moderno. “Quando as décadas da contracultura – os anos 60 e 70 – transformaram-se nos pós-modernos anos 80 e 90, a total irrelevância do marxismo pareceu ainda mais chocante” (p. 69). Essa reviravolta fez com que a cultura, e não Deus ou a natureza, fosse o fundamento do mundo. “Em vez de fazermos o que vem naturalmente, fazemos o que vem culturalmente. Em vez de seguirmos a natureza, seguimos a cultura. Cultura é um conjunto de hábitos espontâneos tão profundos que não podemos nem ao menos examiná-los. E isso, entre outras coisas, convenientemente os protege de críticas” (91). No entanto:

O período de 1965 a 1980 não foi, de forma alguma, a primeira eclosão de

idéias culturais revolucionárias na Europa do século XX. Com toda sua agitação, não passa de uma sombra comparado com a grande corrente de modernismo que varreu o continente no início do século. Se quisermos selecionar outra década e meia notável que tenha transformado a cultura européia, o melhor seria escolher de 1910 a 1925. Foi a época de Proust, Joyce, Pound, Kafka, Rilke, Mann, Eliot, Futurismo, Surrealismo e uma boa quantidade mais. Como a década de 1960, era também um tempo de mudança social tumultuada – embora nada no último período se compare, em escala, às guerras, revoluções e levantes sociais do primeiro. Se os anos 60 e 70 testemunharam fases de insurgência esquerdista, o período anterior viu o nascimento do primeiro Estado operário da história. Se os anos 60 e 70 foram uma idade de revoluções coloniais, o período de 1910 a 1925 teve em seu centro a maior conflagração imperialista jamais testemunhada pela história (...) De todas essas maneiras, o modernismo antecipou a última eclosão da teoria cultural. De fato, a teoria cultural era, entre outras coisas, a continuação do modernismo por outros meios (96-7).

Pelos quais houve uma total negação quanto a possibilidade de existir um progresso material contínuo, de haver um sentido na história, de ser possível se escrever, quando muito, histórias, mas nunca a História, de que as chamadas ‘grandes narrativas’ não passavam de uma ‘Filosofia da História’, com desdobramentos políticos, e a maioria das quais de cunho totalitário, e não igualitário, de que não existem agentes históricos como ‘classe’, ‘espírito’, mas sim interesses particulares, muitas vezes agrupados, sob uma falsa roupagem, a celebrar a idéia de objetivos em comum, e, enfim, de que a idéia de transformação social, para a qual caminha qualquer tipo de revolução, não passaria de um engodo para ludibriar as massas. Para ele:

Os pós-modernistas rejeitam a idéia de progresso porque estão distraídos pelas ‘grandes narrativas’. Supõem que uma crença no progresso tem necessariamente que implicar que a História como um todo foi a constante evolução desde o começo, visão que, naturalmente, descartam como um equívoco. Se fossem menos apegados a grandes narrativas, poderiam seguir as próprias luzes, assumir uma atitude mais pragmática em relação ao progresso e chegar à correta, porém tediosa, conclusão de que a história humana tem melhorado em alguns aspectos, enquanto deteriora em outros (p. 243).

E tais constatações, levadas a cabo pela crítica pós-moderna, só foram possíveis em função do contexto do início do século XX, porque “o caráter totalmente escandaloso dessas idéias só aparece quando contrastado com o cenário de uma cultura tradicional, relativamente estável. Esse era o pano de fundo ainda perceptível em 1920, mas desaparecendo rapidamente em 1970. Quando o pós-modernismo assomou o horizonte, praticamente não havia memória de tal contexto” (p. 99). Para o autor o que aproximava o modernismo da teoria cultural era que ambos foram movimentos internacionais, ambos foram momentos de extremismo espiritual, e, finalmente, “o que o modernismo e a ‘alta’ teoria cultural tinham em comum era sua multifacetada ambição. Ambos estavam preparados para se aventurar por territórios perigosos, arriscar alguma coisa e trazer à baila questões de suprema importância” (p. 106).

No entanto, é preciso avaliar as perdas e os ganhos vindos com a teoria cultural. Para o autor a “teoria é geral, a cultura é específica. Mesmo que tomemos a cultura num sentido mais amplo, para identificar de que maneiras um grupo de pessoas extrai sentido simbólico de sua situação, ainda estamos falando de sua experiência vivida. E é muito difícil ver como pode haver teoria disso” (p. 111). O que faz com que a pergunta sobre quais as conquistas

da teoria cultural não seja nenhum pouco efêmera. Para o autor: a) “ela nos libertou da idéia de que haja uma única maneira correta de interpretar uma obra de arte”; b) “ela nos convenceu de que há muitas outras coisas implicadas na leitura de uma obra de arte além do autor. As obras de arte têm uma espécie de ‘inconsciente’ que não está sob o controle de seus produtores”; c) “foram os radicais, e não os conservadores, que enfatizaram as dimensões afirmativas e utópicas da cultura”; d) “de todos esses ganhos, um dos mais controversos tem sido a ligação entre cultura e poder. A questão da cultura para o liberal ou conservador é que ela é o próprio oposto de poder. Sem dúvida, ela é um desses lugares abençoados, protegidos, onde ainda podemos escapar à desagradável influência do poder. Enquanto a vida social cada vez mais caía sob o domínio da utilidade, a cultura estava perto para nos lembrar que havia coisas que tinham valor, mas não preço” (p. 138-9). Quanto às perdas:

A maioria das objeções à teoria é ou falsa ou bastante trivial. Pode-se partir para uma crítica muito mais devastadora do que isso. A teoria cultural, tal como a vemos, promete atacar alguns problemas fundamentais mas, no todo, falha. Tem sido acanhada com respeito à moralidade e à metafísica, embaraçada quando se trata de amor, biologia, religião e revolução, grandemente silenciosa sobre o mal, reticente a respeito da morte e do sofrimento, dogmática sobre essenciais, universais e fundamentos, e superficial a respeito de verdade, objetividade e ação desinteressada (p. 144).

Como o autor revê essas questões? De que maneira procurou repensar a teoria cultural? Primeiro, observa como foram tratados temas como a verdade, a virtude e a objetividade, já que nenhuma “idéia é tão impopular na teoria cultural contemporânea como a verdade absoluta”, normalmente sob a afirmação de que seria “um erro pensar a verdade absoluta como um tipo especial de verdade”. Para ele a “verdade absoluta nada

tem a ver com o fanatismo. Não significa necessariamente o tipo de verdade com o qual se está fervorosamente comprometido” e “não é a verdade separada do tempo e da mudança. Coisas verdadeiras num dado momento podem deixar de sê-lo noutra, ou novas verdades podem surgir” (p. 153). Da mesma forma que a verdade absoluta se encontra desprotegida e desacreditada, para ele o mesmo tem ocorrido com a idéia de objetividade e de virtude. Segundo, durante muito tempo os teóricos dos Estudos Culturais evitaram a questão da moralidade, com a justificativa de que redundava numa idéia maniqueísta, para a qual só há o bem e o mal, e se faz o bem ou o mal. Surpreendentemente, para o autor, quando a “teoria cultural (...) começou finalmente a emergir em trabalhos de críticos e filósofos como Paul de Man, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard e J. Hillis foi uma misteriosa, incognoscível lei moral, incorporada para nós em algum Outro que nos confronta com uma demanda absoluta e incondicional e produz em nós um sentido igualmente infinito de responsabilidade” (p. 209). Para ele esses teóricos acabaram por reconstruir a idéia “de que a moralidade trata principalmente de imposição ou obrigação”, seu fundamento é biológico, e toda ela está enraizada no corpo.

É por causa do corpo, e não, em primeiro lugar, por causa de uma abstração iluminista que podemos falar da moralidade como sendo universal. O corpo material é o que compartilhamos de forma mais significativa com todo o resto da nossa espécie. (...) Por certo, é verdade que nossas necessidades, desejos e sofrimentos são sempre culturalmente específicos. Mas nossos corpos materiais são tais que, em princípio, são capazes de sentir compaixão por quaisquer outros pertencentes à mesma espécie – e, na verdade, tem de ser assim. É nessa capacidade de ter sentimento para com o semelhante que os valores morais se fundam; e isso se baseia, por sua vez, na nossa dependência material uns dos outros (p. 212).

Terceiro, um questionamento comum aos pós-modernistas é o de que toda revolução traz características fundamentalistas, quando na verdade, conforme indica, são os pragmáticos que tem mantido um fundamentalismo arrefecido, diante da constatação de que uma transformação radical, proveniente de uma revolução, não deixa de ser algo realista na contemporaneidade. Ainda que exista uma diferença entre acreditar em fundamentos e ser fundamentalista, num “certo sentido, todo mundo é fundamentalista, já que todos nós mantemos certos compromissos fundamentais”. O problema, no entanto, quanto ao fundamentalismo, principalmente o expresso num nível religioso, é o de que:

... a situação ideal (...) seria ter significados, mas não linguagem escrita – pois a escrita é perecível, corpórea e facilmente contaminada. É um veículo inferior para verdades sacrossantas. Há uma conexão entre o desprezo do fundamentalismo pelo corpo material da palavra, precioso apenas pela verdade imperecível que encarna, e seus modos brutais para com a vida humana. Está pronto para destruir toda a criação a fim de preservar a pureza de uma idéia. O desejo de pureza é um desejo de não-ser (p. 276-7).

Quarto, não é por acaso que os alvos do fundamentalismo estejam alicerçados sobre uma compreensão da morte, do que é o mal e do não-ser. E, nesse sentido, não “há dúvidas de que é exatamente entre os miseráveis e despossuídos que o fundamentalismo tem sua base de reprodução mais fértil” (p. 296). Daí sua conclusão ser de que:

Não devemos nunca estar ‘depois da teoria’, no sentido em que não pode haver vida humana reflexiva sem ela. Podemos simplesmente ir esgotando estilos de pensamento particulares à medida que muda nossa situação. Com o deslanchar de uma nova narrativa global do capitalismo junto com a chamada guerra ao terror, pode muito

## OS ESTUDOS CULTURAIS: UMA ESCRITA DA HISTÓRIA “DEPOIS DA TEORIA”?

bem ser que o estilo de pensamento conhecido como pós-modernismo esteja agora se aproximando de um fim. Foi, afinal, a teoria que nos assegurou que as grandes narrativas eram coisa do passado. Talvez sejamos capazes de vê-lo, em retrospectiva, com uma das pequenas narrativas que ele próprio tanto apreciava. Isso, no entanto, propõe a teoria cultural um novo desafio. Se for para se engajar numa ambiciosa história global, tem que ter recursos próprios adequados, tão profundos e abrangentes quanto a situação que confronta. Não pode se dar o luxo de continuar recontando as mesmas narrativas de classe, raça e gênero, por mais indispensáveis que sejam esses temas. Precisa testar sua força, romper com uma ortodoxia bastante opressiva e explorar novos tópicos, inclusive aqueles perante os quais tem mostrado até agora, e sem razão aparente, uma timidez excessiva. Este livro está sendo um movimento inicial rumo a essa investigação (p. 297).

Portanto, a leitura desse importante livro, permite-nos conhecer e circunstanciar o desenvolvimento histórico dos Estudos Culturais, relativizando seu alcance e visualizando seus limites. Permite ainda que tenhamos claro, quais os ganhos e as perdas que trouxeram para o entendimento das sociedades e do agir humano, e oferece um apanhado significativo de suas principais discussões e questionamentos. A obra traz um importante esclarecimento, de que tudo não começou na década de 1960, como fizeram acreditar os pós-modernistas dos anos de 1980, e sim que formaram mais uma conjuntura, vislumbrando a última eclosão do modernismo do início do século XX, mesmo que sob outros meios. Desse modo, enseja um questionamento muito fértil a respeito de que tudo não se limita a cultura, ainda que esta explique muito sobre as representações e as ações simbólicas inerentes as atitudes humanas. Claro, evidentemente, que a obra não diz tudo sobre os Estudos Culturais, e tal como o autor indicou seu principal objetivo foi mais o de mostrar “novos olhares” e “novas perspectivas” sobre o tema, e sobre isso atingiu, com méritos, todas as suas pretensões.

T & M

Texto recebido em setembro de 2008.  
Aprovado para publicação em outubro de 2008.

### **SOBRE O AUTOR:**

**Diogo da Silva Roiz** é Docente dos Cursos de História e de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – Campus de Amambaí. Endereço eletrônico: roizd@yahoo.com.br.

### **REFERÊNCIA:**

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o modernismo*. Trad. Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 303p.

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

REVISTA TEMAS & MATIZES

Versão eletrônica disponível na internet:

[www.unioeste.br/saber](http://www.unioeste.br/saber)