



ARTIGOS AVULSOS

7 *Investigação sobre conceitos fundamentais:  
Raymond Williams em perspectiva  
(Research into fundamental concepts:  
Raymond Williams in perspective)*

*Evellyn Caroliny de Jesus<sup>1</sup>*

1. Mestranda pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Desenvolve pesquisa sobre as representações literárias da cidade de Recife, utilizando o arcabouço conceitual de Raymond Williams. Tem interesse nas áreas de Sociologia da Cultura, Sociologia da Literatura; Arte e Sociedade. Email: [evellynkaroliny66@gmail.com](mailto:evellynkaroliny66@gmail.com). ORCID: 000-0002-9406-3269.



**Resumo** – O objetivo deste artigo é discutir alguns conceitos fundamentais para a perspectiva de Raymond Williams, ponderando as possibilidades de sua abordagem, no intuito de investigar as potencialidades e dificuldades para um empreendimento analítico que parta de seus pressupostos teórico-metodológicos. Para tanto, ressalta as contribuições deste autor ao pensar a centralidade da linguagem no âmbito de uma análise sociológica, abordando brevemente o contexto intelectual dos Estudos Culturais na Inglaterra.

**Palavras-chave:** Estudos Culturais; Raymond Williams; Estruturas de Sentimento; Tradição; Convenção.

**Abstract** – This article aims to discuss some fundamental concepts of Raymond Williams' perspective, pondering the possibilities of his approach to investigate the potentialities and difficulties of an analytical undertaking that starts from his theoretical and methodological assumptions. For this purpose, it highlights this author's contributions to thinking about the centrality of language in the scope of sociological analysis, briefly approaching the intellectual context of Cultural Studies in England.

**Keywords:** Cultural Studies; Raymond Williams; Structure of Feeling; Tradition; Convention.



Dentro da tradição do pensamento sociológico é comum destacar as contribuições de três figuras centrais para essa área de estudos: Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim. Suas formulações são amplamente debatidas e já é muito difundido, desde Durkheim, o postulado sobre a primazia da sociedade. Ao propor uma ruptura epistemológica com uma corrente de pensamento que conferia centralidade para a estrutura da razão, Durkheim ressalta os arranjos sócio-históricos que a condicionam. Assim, ao apontar para as insuficiências da vertente filosófica, torna-se o precursor da institucionalização desta nova disciplina conhecida pelo nome de Sociologia. Max Weber, por outro lado, indica um caminho importante ao reconhecer a presença do subjetivo na produção do conhecimento sociológico, o que o leva a colocar ênfase na questão do sentido, conferindo protagonismo para a relação entre sujeito e imputação. Porém, algo interessante a ser notado na obra desse autor é a ausência de um debate mais estruturado e centrado na linguagem. Apesar de trabalhar com os “signos” e a exegese de documentos, o arranjo hermenêutico não confere, necessariamente, centralidade para uma discussão sobre a linguagem. Assim, a linguagem enquanto parte constitutiva do social, muitas vezes, acaba ficando relegada a um plano se-

cundário nas análises sociológicas, o que pode nos levar a pensar que, talvez, a Sociologia tenha ficado para trás no tratamento desse problema. Mesmo quando consideramos autores como Pierre Bourdieu e Michel Foucault, é comum vermos suas obras que tratam com centralidade dos problemas relacionados à linguagem sendo relegadas a segundo plano.

Quando me refiro à questão da linguagem, inspiro-me em um dos textos de Agamben (2015), no qual o autor comenta sobre “a coisa mesma”, resgatando as concepções de Platão e Aristóteles. Em sua teoria das ideias, Platão propõe um tipo de relação entre linguagem e ideia, na qual a coisa mesma teria seu lugar eminente na linguagem, ainda que esta em si não seja adequada a ela. Sendo assim, a coisa mesma é o que, transcendendo a linguagem, só é possível nela: “a coisa da linguagem, portanto” (AGAMBEN, 2015, p.13). Nesse sentido, a linguagem é necessariamente objetivante, pois ao acontecer transforma a coisa mesma que nela se anuncia em um ser sobre o qual se diz alguma coisa e, assim, em uma qualidade e determinação que dele se diz, ou seja, ela “supõe e esconde o que traz à luz no próprio ato em que o traz à luz” (AGAMBEN, 2015, p.16). Assim, a linguagem é sempre dizer “algo-sobre-algo”, é sempre pressuposta e objetivante, pois o que permanece não dito



naquilo que se diz é sua própria condição de dizibilidade: “A coisa mesma não é uma coisa, é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem constantemente supomos e esquecemos, talvez porque ela própria é em seu íntimo esquecimento e abandono de si” (AGAMBEN, 2015, p.18).

Desse modo, o autor chama para a investigação filosófica a tarefa de “vir com a palavra em ajuda da palavra, para que, na palavra, a própria palavra não fique suposta na palavra, mas venha, como palavra, à palavra” (AGAMBEN, 2015, p.18). É a esse sentido que me refiro quando digo colocar a linguagem em questão. É se atentar para sua condição de invisibilidade, já que, ao fazer tudo aparecer, a linguagem ao mesmo tempo se invisibiliza, desviando nossa atenção do fato de que está, a todo momento, em funcionamento. Assim, Agamben (2015) nos mostra um caminho interessante para pensar a linguagem. Ao invés de naturalizá-la e acabar por obscurecê-la, fazendo-a desaparecer, a Sociologia pode reconhecer que a performance linguística não é externa ao social, ela é uma propriedade significativa dele. Ou, como sugere o autor, pensar a palavra em resgate da palavra, ponderando não apenas os sentidos que ela pode carregar, mas o modo como uma palavra tra-

duz outra e vem em seu resgate.

Tendo isso em vista, gostaria de destacar Raymond Williams como um autor que pode ser trabalhado em uma interface com a Sociologia, oferecendo-nos possibilidades para pensar com centralidade a questão da linguagem. Aliado a isso, faço uma breve discussão sobre alguns conceitos fundamentais que estão na base da análise empreendida por este autor, além de resgatar o contexto dos Estudos Culturais britânicos. *Marxism and Literature* será então a base de nossas reflexões, pois é neste livro que Williams sistematiza suas concepções e apresenta uma revisão de conceitos centrais. Essa obra nos permite observar como a linguagem está no cerne de toda sua produção, visto que, mesmo quando está debatendo cultura e outros termos, o que está subjacente em sua interpretação é a ideia de que “o alcance e a ambiguidade de um conceito, longe de ser um convite a uma simples listagem, ou a uma tolerância eclética, constitui a chave de sua significação” (WILLIAMS, 1979, p.185). Nessa perspectiva, mesmo os conceitos mais basilares, aqueles dos quais partimos, não são tomados como dados, mas sim como problemas, “e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos” (WILLIAMS, 1979, p.17). É por isso que, ao longo de



sua obra, encontramos Williams preocupado com as nuances de significações e as mudanças nas apropriações, que apontam para um contínuo movimento histórico. É para compreender as implicações dessas nuances que Williams vai se voltar para os “mutáveis conceitos de língua” (WILLIAMS, 1979, p.26). A centralidade da linguagem está posta, não como uma descrição exaustiva dos significados que os conceitos podem adquirir ao longo do tempo, mas no esforço de entender que eles são, em si mesmos, questões. Isso aponta para caminhos analíticos que podem tirar a linguagem de sua condição de invisibilidade, fazendo-a aparecer ao colocá-la em constante questionamento. O que Williams está defendendo, em última instância, é justamente um todo imbricado entre linguagem e vida material, a linguagem enquanto constitutiva do social: “As relações sociais reais estão profundamente mergulhadas na prática da própria literatura, bem como nas relações dentro das quais a literatura é lida. *Escrever de maneiras diferentes é viver de maneiras diferentes*” (WILLIAMS, 1979, p.204 – grifos meus).

Assim, como o próprio autor aponta, “havia pouca coisa especificamente marxista em linguagem, antes do século XX” (WILLIAMS, 1979, p.34). Tendo isso em vista, ele se volta para a própria obra de

Marx, principalmente *A Ideologia Alemã*:

Desde o início, o “espírito” é afligido pela maldição de ser “oprimido” pela matéria, que faz aqui seu aparecimento na forma de agitadas camadas de ar, sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto à consciência, a linguagem é a consciência prática, tal como existe para outros homens, e por essa razão está realmente começando a existir para mim pessoalmente também: pois a linguagem, como a consciência, só surge da necessidade de intercâmbio com outros homens (MARX *apud* WILLIAMS, 1979, p. 35).

De acordo com Williams, uma interpretação possível para uma passagem como esta é vê-la como uma ênfase na linguagem enquanto uma atividade prática, ou melhor, constitutiva. Porém, existe um problema quando a ideia de “constitutivo” é decomposta em elementos temporalmente ordenados:

há um perigo óbvio no pensamento de Vico e Herder, ao fazerem a linguagem “primária” e “original”, não no sentido aceitável de que é parte necessária do ato mesmo da autocriação humana, mas no sentido correlato e disponível de linguagem como o elemento básico na humanidade: “no início era o Verbo”. É precisamente o



sentido da linguagem como um elemento indissolúvel da autocriação humana que dá um significado aceitável a sua descrição como “constitutiva”. Fazer com que ela preceda a todas as outras atividades correlatas é pretender algo bastante diferente (WILLIAMS, 1979, p.35).

Desse modo, existiriam duas questões centrais para o marxismo, tendo em vista o desenvolvimento do pensamento sobre a linguagem: a ênfase na língua como atividade e a ênfase na história da língua (WILLIAMS, 1979). É com base nessa compreensão que Williams vai desenvolver a questão. Um ponto central para o debate é a separação realizada entre língua e realidade, que “acabou sendo imposta à consciência”:

A distinção radical entre “língua” e “realidade”, como entre “consciência” e “mundo material”, correspondendo a divisões reais e práticas entre atividade “mental” e “física”, tornou-se tão habitual que uma atenção séria parecia concentrar-se naturalmente nas consequentes relações e conexões excepcionalmente complicadas (WILLIAMS, 1979, p.28).

Com isso, Williams está querendo ressaltar que “uma definição de língua, ou linguagem, é sempre,

implícita ou explicitamente, uma definição dos *seres humanos no mundo*” (WILLIAMS, 1979, p.27 – grifos meus). Nesse sentido, é muito significativo que o “marxismo contribuiu pouco para o pensamento sobre a própria língua” (WILLIAMS, 1979, p.27), bem como é significativo o lugar periférico que essa discussão ocupa nas diversas abordagens sociológicas. Assim, para o autor, a questão central reside justamente na compreensão de que a linguagem é “positivamente, uma abertura característica do homem e uma abertura para o mundo: não uma faculdade distinguível ou instrumental, *mas constitutiva*” (WILLIAMS, 1979, p.30– grifos meus).

A ênfase na linguagem enquanto constitutiva, segundo o autor, aparece historicamente ora como uma tentativa de preservar a noção de humano, frente aos processos analíticos e empíricos de uma ciência natural que se impunha, ora como forma de afirmar um ideal de criatividade humana, “frente ao crescente entendimento das propriedades do mundo físico e consequentes explicações causais” (WILLIAMS, 1979, p.30). Porém, esses caminhos correm um perigo constante de cair em idealismo, visto que “‘humanidade’ e ‘criatividade’ eram projetadas como essências – enquanto as tendências a ela opostas se dirigiam para um novo tipo de materialismo objeti-





vo” (WILLIAMS, 1979, p.30-31). Nesse sentido, podemos observar que essa separação foi ratificada na convenção que distingue arte e literatura como esferas que dizem respeito à humanidade e criatividade, e a ciência e o conhecimento positivo como concernentes à dimensão do mundo físico. O interessante é notar que esses termos irão ter novas conotações nos séculos XVIII e XIX, indicando conflitos e disputas, porém, é significativo que “na nova situação do século XIX as questões não se firmaram nunca no terreno da linguagem, em nenhum nível radical, embora fosse exatamente em relação à linguagem que mais se fizesse necessário desafiar as novas distinções convencionais” (WILLIAMS, 1979, p.31).

Assim, na perspectiva de Williams, teremos em Saussure e nos linguistas empíricos norte-americanos exemplos de esquemas analíticos que reforçam um entendimento reificado da linguagem, desembocando por vezes em um caminho que considera a linguagem como “um sistema fixo, objetivo e, nesses sentidos, como um sistema dado” (WILLIAMS, 1979, p.33). Com relação propriamente ao marxismo, Williams defende que ele repete uma tendência dominante:

que vai desde a análise comparativa e a classificação das fases de uma sociedade, passando pela descoberta

de certas leis fundamentais da transformação dentro dessas fases sistemáticas até a afirmação de um sistema “social” controlador que é a priori inacessível aos atos “individuais” de vontade e inteligência (WILLIAMS, 1979, p.34).

Aqui encontramos uma aparente afinidade com a linguística estrutural, o que explica a aproximação do marxismo com essa vertente. Porém, o que não podemos perder de vista, segundo Williams, é que a história, nessa perspectiva estrutural, é teoricamente excluída da explicação de uma atividade tão central como a linguagem. Além disso, essa perspectiva pressupõe uma separação abstrata entre aquilo que é considerado individual e o que seria social, tomados enquanto pontos de partidas naturalizados. Nesse sentido, Williams é um autor que também nos auxilia a repensar a relação entre indivíduo e sociedade.

Assim, retomando a leitura de Williams sobre a passagem do livro *A Ideologia Alemã*, podemos destacar daquele trecho um “senso de simultaneidade e totalidade”:

Não se trata, então, de uma questão de qualquer prioridade temporal da “produção de vida material”, considerada como um ato a parte. O modo caracteristicamente



humano dessa produção primariamente material foi marcado por três aspectos: necessidade, novas necessidades e reprodução humana – não para serem tomadas, é claro, como três fases diferentes...mas...que existem simultaneamente desde o alvorecer da história (WILLIAMS, 1979, p.35).

Williams aponta então para um sentido de totalidade indissolúvel, destacando que a produção é, desde o princípio, uma relação social e, nesse sentido, tem como elemento necessário a linguagem enquanto consciência prática. Desse modo, ele se distancia de uma separação idealista entre linguagem e realidade, “na qual há, primeiro, a produção material social e então (em lugar de também) a linguagem” (WILLIAMS, 1979, p.36).

Porém, segundo o autor, a linguagem, nos mais variados desdobramentos, perdeu sua definição como atividade constitutiva, tornando-se ferramenta, instrumento ou meio, no sentido exclusivo de transmitir mensagens entre os seres humanos, “em distinção da faculdade que os tornou, desde o início, capazes não só de relacionar-se e comunicar-se, mas, em termos reais, de ser praticamente conscientes e com isso possuir a prática ativa da linguagem” (WILLIAMS, 1979, p.38). Torna-se então muito atrativa, contra

essa redução instrumental da linguagem, a versão idealista da linguagem como expressão. Porém, seria mais frutífero “acrescentar à definição necessária da faculdade biológica da linguagem como constitutiva, uma definição igualmente necessária do desenvolvimento de linguagem – ao mesmo tempo individual e social – como sendo histórica e socialmente constituidor” (WILLIAMS, 1979, p.49). Nesse sentido, vale pensar a linguagem em termos de um processo dialético, “a consciência prática em transformação dos seres humanos” (WILLIAMS, 1979, p.49).

Tendo isso em vista, acredito que Williams é um autor que oferece diversas possibilidades para pensarmos com centralidade a questão da linguagem. Considero que seu esforço de colocar em questão os conceitos mais basilares é um procedimento que tem muito a contribuir para as abordagens sociológicas. Assim, proponho uma reflexão sobre alguns conceitos centrais para o pensamento desse autor, principalmente no que diz respeito as ideias de convenção, tradição e estruturas de sentimento, no intuito de delinear a embocadura teórico-metodológica de sua perspectiva, ponderando suas possibilidades e limitações.





2. “one is roughly historical and philosophical; another is, again roughly, sociological; the third— which will be the most important— is the literary critical” (HOGGART *apud* SCHULMAN, 1993, p.1).

3. “Cultural studies uses ethnographic fieldwork, interviewing, textual and discourse analysis, and traditional historical methods of research to investigate a wide variety of communication-related issues [...] Cultural studies started, of course, as an “experiential, even autobiographical” method of examining class consciousness and culture historically and descriptively, becoming more theoretically sophisticated, abstract, and methodologically diverse as the 1970s unfolded, under the leadership of Stuart Hall, who was one of the first to

### Raymond Williams e os Estudos Culturais

Antes de dar início a discussão conceitual, considero importante trazer um panorama dos Estudos Culturais britânicos. Para compreender as propostas e o arcabouço intelectual de Raymond Williams precisamos localizar suas concepções. Elas eram contemporâneas em relação ao que? Além disso, pretendo resgatar algumas apreciações críticas da obra de Williams, pois elas nos ajudam a ponderar sobre as possíveis limitações de sua abordagem, no sentido de identificar o que sua perspectiva pode silenciar, bem como nos auxiliam também a reafirmar algumas de suas contribuições.

Vale ressaltar que os Estudos Culturais floresceram ao redor da figura de Richard Hoggart, primeiro diretor do “Centre for Contemporary Cultural Studies” (CCCS) da Universidade de Birmingham. Defendendo, desde o início, uma abordagem interdisciplinar, Hoggart definiu três caminhos para o projeto dos Estudos Culturais: “um é mais ou menos histórico e filosófico; outro é mais ou menos sociológico; o terceiro - que será o mais importante - é crítico literário<sup>1</sup>” (HOGGART *apud* SCHULMAN, 1993, p.1). Seu projeto estava se contrapondo ao elitismo de uma escola de pensamento na Inglaterra que separava a chama-

da “alta cultura” da “vida real”, o passado histórico do mundo contemporâneo (SCHULMAN, 1993).

Porém, é um desafio traçar uma definição rigorosa dos Estudos Culturais, dificuldade que, como aponta Stuart Hall, seria intencional, visto que essa perspectiva preza por não ter uma doutrina *per se*, tendo sido concebida como um modo de análise flexível, crítico e contextual (SCHULMAN, 1993):

Os Estudos Culturais utilizam trabalho de campo etnográfico, entrevistas, análises textuais e de discurso, e métodos históricos tradicionais de pesquisa para investigar uma grande variedade de questões relacionadas à comunicação [...] começaram, evidentemente, como um método “experimental, e até mesmo autobiográfico”, de examinar historicamente e descritivamente a consciência de classe e a cultura, tornando-se teoricamente mais sofisticados, abstratos, e metodologicamente diversos à medida que os anos 70 se desenrolavam, sob a liderança de Stuart Hall, que foi um dos primeiros a garantir abordagens estruturalistas e semióticas à cultura e à comunicação, importadas da França (SCHULMAN, 1993, p.4)<sup>3</sup>.

Assim, como nos sugere Schulman, justamente por causa de sua metodologia maleável, uma for-



ensure structuralist and semiotic approaches to culture and communication, imported from France” (SCHULMAN, 1993, p.4).

4. “The Centre has consistently called attention to the structuring potential each medium – including language – possesses” (SCHULMAN, 1993, p.4).

ma de definir os Estudos Culturais é pensá-los em relação ao que eles rompem, em relação ao que se opõem. Ainda de acordo com a autora, é Stuart Hall quem comenta sobre algumas facetas desse rompimento que os Estudos Culturais operam com as perspectivas tradicionais. Assim, vale destacar que os Estudos Culturais desafiaram as concepções que partiam da noção de transparência e consideravam os textos e seus veículos como meros portadores de significados: “O Centro tem constantemente chamado a atenção para o potencial estruturante que cada meio – incluindo a linguagem – possui”<sup>4</sup> (SCHULMAN, 1993, p.4). Além disso, eles rompem com a noção de cultura de massas como um fenômeno indiferenciado, adotando uma concepção dos meios de comunicação em massa como propagadores de uma perspectiva dominante (SCHULMAN, 1993). Como pontua Maria Elisa Cevalco, com relação à posição de Williams em *Culture is Ordinary*: “Não há massas, diz ele, apenas maneiras de ver os outros como massa” (CEVASCO, 2001, p.63).

Voltando ao projeto inicial do Estudos Culturais, é importante destacar que o exame do que podemos chamar de cultura da “classe trabalhadora” já estava posto como prioridade. Desse modo, muitas de suas figuras centrais estabeleceram como o ponto

de partida de suas análises os desconfortos pessoais que experimentaram enquanto provenientes dessa classe (SCHULMAN, 1993). Nesse sentido, podemos observar como Williams se posiciona ao longo de toda a sua obra, visto que, em vários momentos, ele resgata sua experiência pessoal:

Vale dizer logo de início, porém que, para mim, a questão sempre foi pessoal, desde que me tenho por gente. Isso porque, numa Grã-Bretanha predominantemente urbana e industrializada, quis o acaso que eu nascesse numa aldeia remota, uma antiquíssima povoação do interior, na fronteira entre a Inglaterra e o País de Gales (WILLIAMS, 1989, p.13).

Além disso, a tradição dos Estudos Culturais direcionou seus esforços iniciais para desmistificar a tradição vinda de Leavis e Eliot e as noções aristocráticas implicadas, ampliando os “English Studies” de uma seriação de grandes obras para uma espécie de “sociologia da literatura” (SCHULMAN, 1993, p.3). Também é possível afirmar que a agenda inicial de Hoggart aparece como motivada por dois textos formativos publicados no final dos anos 50: o livro do próprio Hoggart intitulado *The Uses of Literacy* (1957) e *Culture and Society* (1958) de Raymond

5. “A Nova Esquerda foi um movimento político de natureza socialista, fortemente anti-imperialista e antirracista, amplamente favorável à nacionalização das grandes indústrias e à abolição dos privilégios econômicos e educacionais. Estava por trás dos esforços para o desarmamento nuclear e para o enriquecimento da vida social e cultural das classes trabalhadoras” (SCHULMAN, 1993, p.5).

6. “Marx’s emphasis on class relations was fully compatible with the Centre’s focus on popular culture as a reflection of the working class’s implicit struggle for self-expression” (SCHULMAN, 1993, p.3).

Williams. Além disso, logo depois do estabelecimento do centro de estudos vieram *The Long Revolution* (1961) e *The Making of the English Working Class* (1964) que impactaram a direção das preocupações dos Estudos Culturais (SCHULMAN, 1993). Porém, como afirma Schulman, há sempre mais do que textos por trás da inauguração de um movimento político e intelectual. Nesse sentido, não podemos esquecer o contexto de desenvolvimento da “New Left<sup>5</sup>” na Inglaterra dos anos 50. Assim, a “New Left Review”, cujo primeiro editor foi Stuart Hall, assumiu um importante papel na publicação da obra de Williams e Thompson, bem como nas abordagens sobre a “cultura da classe trabalhadora” (SCHULMAN, 1993).

Resumidamente, o que esses textos tinham em comum era a preocupação com a situação da classe trabalhadora e a redefinição das noções elitistas tradicionais de educação (SCHULMAN, 1993). Assim, os Estudos Culturais foram se estabelecendo ao longo de três décadas, sendo a primeira marcada pela aproximação com o marxismo, tal como ele estava sendo reinterpretado desde o começo dos anos 60: “A ênfase de Marx nas relações de classe foi totalmente compatível com o enfoque do Centro na cultura popular como reflexo da luta implícita da classe trabalhadora pela autoexpressão”<sup>6</sup> (SCHULMAN, 1993,

p.3). Já nos anos 70, sob a tutela de Stuart Hall, os estudos mudaram de foco, centrando-se na relação entre a ideologia dos grupos dominantes e os meios de comunicação (SCHULMAN, 1993). Por fim, no final dos anos 70 assistimos uma releitura da obra de Antonio Gramsci à luz dos estudos de raça e gênero (SCHULMAN, 1993).

Adentrando mais especificamente no âmbito das apreciações críticas de obra de Williams, após a publicação de *Culture and Society* multiplicaram-se reações:

Por um lado, tínhamos posições entusiasmadas que enfatizaram como a obra se tornou um marco no “revival” da intelectualidade de esquerda, uma grande contribuição não só à crítica literária como à sociologia da cultura, sociologia da literatura e da história das ideias, por outro, é possível notar que as impressões imediatas apontaram para muitas inconsistências na obra. Sendo assim, apesar de parte dessas resenhas elogiar o tratamento que Williams deu a alguns autores da tradição cultura e sociedade, outras avaliaram negativamente sua retórica, seu “socialismo cauteloso” e seu tom moderado. Outros iam além e denunciavam um conservadorismo no autor galês, de tom semelhante ao de pensadores que ele estudou no livro, como Edmund



Burke, e que conteria um desejo de preservar padrões tradicionais. Essas resenhas atentaram também para uma curiosa minimização do conflito, do protesto e da oposição, certa artificialidade na seleção de facetas dos autores analisados e insuficiência de discussão histórica, de tom mais denso, concreto e nuançado (BAUTE, 2020, p.28).

Assim, Williams estaria se posicionando “simultaneamente com e contra Leavis, com e contra o marxismo” (BAUTE, 2020, p.42):

Williams tentou balancear duas diferentes abordagens, são elas: a crítica prática de Cambridge, exemplificada no pensamento de Leavis, e os marxistas britânicos. Em um jogo de vai e vem, Williams afirmou que Leavis estava errado principalmente a respeito da história e da sociedade, mas correto no que diz respeito a literatura e a cultura. Já os marxistas, por outro lado, estavam corretos sobre sociedade e história, mas no caminho errado no que diz respeito a literatura e a cultura. Ambos falhariam em ver o jogo mais amplo e menos mecânico de determinações que estão em jogo, limitando-se a serem somente ênfases. (BAUTE, 2020, p.42).

Nesse sentido, apesar de Williams adotar uma

postura crítica em relação aos “English Studies” de Cambridge, ele não teria sido capaz de romper com a tradição dentro da qual foi formado (BAUTE, 2020). No que diz respeito a institucionalização dessa vertente de estudos, podemos afirmar que, desde o início do século XX, já era possível encontrar em universidades menores cursos sobre literatura e gramática da língua inglesa, porém, nos círculos universitários mais tradicionais, tal como Oxford e Cambridge, essa proposta sofreu resistências (BAUTE, 2020). Foi Oxford que aderiu primeiro aos “English Studies”, ainda em 1893, seguida por Cambridge apenas em 1917. Nesse sentido, ambos os departamentos vão apresentar diferenças fundamentais: “O departamento de Oxford foi fortemente influenciado pela filologia alemã e com maior foco em literatura medieval, já a escola de Cambridge se deteve mais em uma concepção da literatura como força vital e moral da sociedade, com forte retórica nacionalista” (BAUTE, 2020, p.44).

Porém, ao pensar os rumos desse projeto intelectual é importante ter em mente o contexto pós primeira guerra mundial, no qual chegou a ser proposto que “o ensino da língua e literatura inglesas fossem o centro da educação, o ‘cimento da unidade nacional” (BAUTE, 2020, p.44). Como aponta Eagleton:





A literatura inglesa rumou ao poder montada no nacionalismo dos tempos de guerra; mas também representou uma busca por soluções espirituais da parte de uma classe dominante inglesa cujo senso de identidade foi profundamente abalado, cuja psique estava inegavelmente marcada pelos horrores que suportou. A literatura seria, ao mesmo tempo, consolo e reafirmação, um terreno familiar no qual os ingleses poderiam se reagrupar, tanto para explorar como para encontrar alguma alternativa para o pesadelo da história (EAGLETON *apud* BAUTE, 2020, p.45)

Assim, “foi em Cambridge - e não Oxford - que ocorreu uma ‘revolução nos “English Studies”’ e foi lá também que mais tarde surgiu o leavissismo” (BAUTE, 2020, p.45). Em 1932 é então fundada a revista “Scrunity”, periódico agregador dessa perspectiva emergente. Tal foi o impacto do leavissismo que Eagleton chega a afirmar que essa vertente “entrou na corrente sanguínea dos “English Studies” na Inglaterra como Copérnico reformulou nossas crenças astronômicas, se tornou uma forma de sabedoria crítica tão assentada como a nossa convicção de que a terra se move em torno do sol” (EAGLETON *apud* BAUTE, 2020, p.46). Assim, essa vertente “teve um peso decisivo na formação de Williams e na proposta

de crítica presente em *Cultura e Sociedade*” (BAUTE, 2020, p.46). Nesse sentido, é importante ter em mente que a vinculação de Williams à tradição de Leavis lhe rendeu apreciações críticas contundentes, principalmente durante a década de 70, nas análises de Terry Eagleton e dos membros do comitê editorial da “New Left Review”: “*Cultura e Sociedade* foi lida à luz de suas relações de continuidade com a crítica literária da Universidade de Cambridge e visto como distante de sua posição marxista anterior” (BAUTE, 2020, p.27). Porém, no decorrer da década posterior, “a discussão ganhou novos contornos devido à posição declaradamente marxista e revolucionária que Williams vinha adotando” (BAUTE, 2020, p.27).

É nesse sentido que Williams poderia ser lido como um “sociólogo fora do lugar” (BAUTE, 2020). Desse modo, autores como Terry Eagleton chegaram a ler sua obra inicial, principalmente no que diz respeito ao livro *Culture and Society*, como um “projeto idealista e academicista” (BAUTE, 2020, p.40):

Nesse sentido, apesar do título, não haveria muito de sociedade no livro, a não ser quando aparece como uma preocupação ético-cultural dos autores discutidos, fenomenologicamente processada por Williams. Esse tipo de leitura também está em E. P. Thompson, que



ênfatiçou que *Cultura e Sociedade* poderia, por vezes, ser visto como uma “procissão de vozes desencarnadas” (BAUTE, 2020, p.41).

Assim, a perspectiva analítica de Williams, num primeiro momento, poderia ser classificada como um “organicismo sistêmico”:

O princípio com o qual o galês trabalhou no livro conteria: um elemento histórico (o contexto, a “fonte”), um elemento linguístico (o conteúdo – as declarações pessoais dos pensadores subsequentes, incluindo as do próprio Williams – distingue significados ao praticá-los de maneiras relevantes no presente) e, como figura central, um elemento existencial, o elemento da consciência, que “responde” ao contexto imediato da experiência através de palavras-chave herdadas (SHASHIDHAR *apud* BAUTE, 2019, p.41).

O que essa crítica tem apontado é justamente para a presença da tradição de Leavis em sua obra: “Por trás dessas suas concepções está uma ideia de comunidade que em muito se parece com a dos “Leavisites”, uma comunidade idealizada, quase uma entidade espiritual, encarnada não nas estruturas sociais, mas sim nas tradições” (MULHERN *apud*

BAUTE, 2019, p.40). Stuart Hall aponta então para o fato de que esta obra teria sido “profundamente marcada pela tradição a que queria se contrapor, e isso fica ainda mais evidente em seu método, que conseguiu apontar o “idioma da tradição”, mas não conseguiu ir além do discurso empírico-moral” (BAUTE, 2019, p.42):

A questão, no caso inglês, não se localizaria somente na esfera cultural, mas sim no modo pelo qual um conjunto particular de valores sociais e políticos se sedimentou em uma inflexão habitual de linguagem e pensamento. Esse livro não conseguiu pontuar isso, e nem conseguiria, porque ele teria permanecido, de certa maneira, preso metodologicamente dentro da análise discursiva (HALL *apud* BAUTE, 2019, p.42).

Nesse sentido, seria possível falar em uma “armadilha metodológica”, que se deve ao “fraco tratamento dos diferentes contextos históricos e políticos” (BAUTE, 2019, p.42). Isso leva a autora indagar sobre a concepção de história na obra de Williams, destacando sua aproximação com uma “história das ideias”:

Graham Martin defendeu que é óbvio que a análise do livro é uma história das ideias, no entanto, seria muito





7. “Thus positions only ever held by Hoggart are attributed to Williams’s cultural materialism. Even positions Williams openly criticized in Hoggart are attributed to him” (JONES, 1994, p.394).

mais do que isso, pois a abordagem por detrás de tal prática sugeriria, por vezes, uma omissão deliberada sobre como essas surgem dentro de um contexto histórico específico e, após isso, é realizado um “resgate” pelos que foram influenciados posteriormente. Em *Cultura e Sociedade*, então, as ideias se tornariam ativas dentro da observação social do pensador, esclarecendo ou confundindo, afiando ou cegando a resposta de seus “sentimentos”, revelando seu “tom” e “idioma”. Isso só seria possível pelo treino do crítico literário e o uso específico dessa metodologia (MARTIN *apud* BAUTE, 2019, p.43).

Toda essa discussão retorna então ao ponto inicial – a presença da tradição de Leavis nessa fase da obra de Williams. Assim, o que é exaltado por Martin, “é justamente o ponto criticado por Hall mencionado anteriormente, o foco no discurso” (BAUTE, 2019, p.43). Além disso, anos após sua publicação, “o próprio Williams refletiu sobre como, naquela época, não tinha em mãos o conhecimento histórico necessário para embasar suas análises” (BAUTE, 2019, p.44). Trazer à tona esses pontos é importante para pensar sobre a recepção da obra de Williams, bem como para contextualizar sua obra posterior junto à guinada rumo ao marxismo: “É fato que seu trabalho da década de 1970, mais especificamente *Marxismo*

e *Literatura*, apresenta uma combinação de sofisticação teórica e amadurecimento intelectual sem precedentes, uma voz autoral marcante que agora clama seu lugar dentro da tradição teórica do marxismo” (BAUTE, 2019, p.44).

Ao se contrapor a ideia de que os grandes sucessos iniciais da carreira de Williams seriam seus melhores trabalhos e que sua obra posterior seria confusa ou até mesmo ilegível, Paul Jones é um autor que destaca o peso dos trabalhos finais de Williams em sua trajetória intelectual. Além disso, Jones comenta que a leitura da crítica sobre as “grandes obras” iniciais do autor em muito se relaciona com uma confusão entre Raymond Williams e a figura de Richard Hoggart, o que ele chama de “mito de Raymond Hoggart”: “Assim, as posições apenas ocupadas por Hoggart são atribuídas ao materialismo cultural de Williams. Mesmo as posições que Williams criticou abertamente em Hoggart são atribuídas a ele”<sup>7</sup> (JONES, 1994, p.394). Essa confusão entre os dois autores, de acordo com Paul Jones, se deve a uma falta de clareza sobre a fundação dos Estudos Culturais que tem sido cada vez mais mistificada. Nesse sentido, o autor destaca que: “Williams nunca adotou ativamente ‘estudos culturais’ como designação do seu próprio projeto nem esteve tão perto para

8. “Williams never actively adopted ‘cultural studies’ as a designation of his own project nor did he come so close to institutionalizing his research programme” (JONES, 1994, p.394-395).

9. “At the time when Richard Hoggart and I were inseparable, we had not yet met. It still seems reasonable that so many people put his *Uses of Literacy* and my *Culture and Society together*. One newspaper went so far as to refer, seriously, to a book called *The Uses of Culture* by Raymond Hoggart. But as I say we did not then know each other, and as writers we were pretty clear about our differences as well as our obvious common ground” (WILLIAMS *apud* JONES, 1994, p.394).

participar da institucionalização desse programa de pesquisa”<sup>8</sup> (JONES, 1994, p.394-395). Além disso, Williams chega a declarar:

Na época em que eu e Richard Hoggart éramos inseparáveis, ainda não tínhamos nos encontrado. Ainda parecia razoável que tanta gente tenha colocado os seus *Uses of Literacy* e meu *Culture and Society* juntos. Um jornal chegou ao ponto de se referir, seriamente, a um livro chamado Os Usos da Cultura de Raymond Hoggart. Mas como digo, não nos conhecíamos então, e como escritores fomos bastante claros sobre as nossas diferenças, bem como sobre os nossos óbvios pontos em comum<sup>9</sup> (WILLIAMS *apud* JONES, 1994, p.394).

Essa afirmação de Williams desmistificaria a ideia de que ambos os livros eram um ataque intencional e coordenado a uma ortodoxia elitista, visto que, na época das publicações, os autores ainda não se conheciam pessoalmente, tendo um contato restrito através de correspondências. Assim, esses “pontos em comum” apontados por Williams dizem respeito a algumas semelhanças entre os dois autores derivadas do fato de que ambos eram estudantes bolsistas de origem da classe trabalhadora e foram formados como críticos literários na tradição de Leavis:

“A semelhança mais próxima de Williams e Hoggart foi sua crítica ao papel social, pretendido por Leavis, para os intelectuais como eles mesmos, ‘uma minoria salvadora’ de missionários culturais”<sup>10</sup> (JONES, 1994, p.395).

Além disso, Paul Jones se refere a uma “sociologia da cultura”, não apenas porque a parte central de seu livro diz respeito a obra de Williams intitulada *The Sociology of Culture* (ou apenas *Culture* na versão britânica), mas porque Williams estaria desenvolvendo uma teoria social ou sociologia da cultura pelo menos desde *The Long Revolution* (JONES, 2004). Porém, a intenção do autor não é reivindicar Williams exclusivamente para a Sociologia. Mas sim, destacar que o próprio Williams não se restringia aos limites disciplinares: “Mas o programa de investigação que ele estabeleceu tardiamente é referido como um programa sociológico com uma frequência implacável”<sup>11</sup> (JONES, 2004, p.12). Nesse sentido, o autor destaca uma declaração de Williams muito significativa:

As pessoas frequentemente me perguntam por que, formado em literatura e expressamente em teatro, fazendo uma carreira comum na escrita e no ensino de história e análise dramática, eu me voltei – voltei – ao que eles chamariam de sociologia se tivessem a certeza de



10. “Williams’s and Hoggart’s closer commonality was their criticism of Leavis’s intended social role for intellectuals such as themselves, ‘a saving minority’ of cultural missionaries” (JONES, 1994, p.395).

11. “But the late research programme he established is referred to as a sociological one with relentless frequency” (JONES, 2004, p.13).

12. “People have often asked me why, trained in literature and expressly in drama, making an ordinary career in writing and teaching dramatic history and analysis, I turned – turned – to what they would call sociology if they were quite sure I wouldn’t be offended (some were sure the other way and I’m obliquely grateful to

que eu não ficaria ofendido (alguns tinham a certeza do contrário e a eles sou grato). Eu poderia ter dito, debatendo o ponto, que Ruskin não se voltou da arquitetura para a Sociedade. Mas prefiro falar por mim. Aprendi algo com a análise do drama que me pareceu eficaz não só como uma forma de ver certos aspectos da sociedade, mas também como uma forma de chegar a algumas das convenções fundamentais que agrupamos como a própria sociedade... Foi olhando para ambos os lados, para o palco e para o texto, e para a sociedade encenada neles, que pensei enxergar o significado da sala fechada - a sala no palco - com a sua nova metáfora da quarta parede levantada - como um fato dramático e social ao mesmo tempo<sup>12</sup> (WILLIAMS *apud* JONES, 2004, p.11).

Como defende Paul Jones, ao olhar para “ambos os lados”, Williams evita cair em determinismos, funcionando como uma alternativa para certas visões sobre os meios de comunicação e para as análises formalistas anti-sociológicas das formas culturais: “O seu respeito pela especificidade das análises formalistas aumentou, mas foi temperado por uma insistência em que elas também deveriam olhar para os dois lados”<sup>13</sup> (JONES, 2004, p.13). Nesse sentido, a obra tardia de Williams tem papel fundamental em fazer uma crítica aos entendimentos comuns sobre

as viradas linguística e cultural, indicando como alternativa o que ele chamou de “social formalism”:

a passagem inicial lembra-nos que as viradas linguísticas e culturais nas ciências sociais não estavam muito atrás da “virada sociológica” em grande parte dos estudos literários. Contudo, Williams explicita que a sociologia ortodoxa - entendida como um funcionalismo ingenuamente empírico e por vezes como um economicismo vulgar - tem muito a aprender também com o formalismo social. Em particular, a análise social formal precisaria ser reconhecida como um componente da pesquisa empírica; modos culturais como o drama são “fatos sociais”<sup>14</sup> (JONES, 2004, p.13).

Entretanto, apontando para a insuficiência de resumir o projeto tardio de Williams na ideia de “cultural materialism”, Paul Jones segue por outro caminho:

Procuro demonstrar nessas e noutras discussões que Williams abandonou de fato a prática da crítica literária - entendida como a leitura atenta das críticas práticas de Leavis e dos juízos discriminatórios relacionados. No entanto, em vez de avançar para a ortodoxia sociológica existente, abraçou uma prática de crítica emancipatória que mais se assemelha à obra sociológica crítica da



them). I could have said, debating the point, that Ruskin didn't turn from architecture to Society... But I would prefer to speak for myself. I learned something from analysing drama which seemed to me effective not only as a way of seeing certain aspects of society but as a way of getting through to some of the fundamental conventions we group as society itself... It was by looking both ways, at a stage and a text, and at a society enacted in them, that I thought I saw the significance of the enclosed room – the room on the stage – with its new metaphor of the fourth wall lifted – as at once a dramatic and social fact” (WILLIAMS *apud* JONES, 2004, p.11).

13. “His respect for the specificity of formalist analyses increased but was tempered by an insistence that they, too,

Escola de Frankfurt. De fato, as raízes desta prática no trabalho de Williams remontam pelo menos até *Culture and Society*<sup>15</sup> (JONES, 2004, p.13-14).

### **Convenção, Tradição e Estruturas de Sentimento: um caminho de possibilidades**

Esta última parte do trabalho não tem a pretensão de ser uma análise exaustiva de conceitos. O intuito principal é ressaltar a centralidade da ideia de estrutura de sentimentos, junto com comentários sobre outros conceitos que são primordiais para o enquadramento metodológico de Raymond Williams. Nesse sentido, importa investigar as possibilidades desse arcabouço conceitual, tanto no que ele elucida, quanto no que pode silenciar.

O conceito de estrutura de sentimento pode se mostrar fugidio, não apenas devido aos diferentes matizes que adquire ao longo da obra de Williams, mas porque trata, primordialmente, de um objeto que carrega um “tom de hesitação”, visto que se refere a um “nível preliminar de consciência que ainda é sentimento” (FILMER, 2009, p.374). Ele é uma tentativa de articular qualidades inefáveis da experiência, que não estavam explicitamente formuladas até aquele momento.

Porém, existe uma complexidade fundamental ao se trabalhar com esse conceito, pois, ao pretender “recuperar um sentido do efetivamente vivido”, “nada garante que, por meio dos textos de uma cultura, se atinja essa espessura” (SARLO, 2005, p.90).

Desse modo, Williams pensa em termos de uma “hipótese cultural”, na tentativa de definição de uma experiência social, que ainda está em processo. A dificuldade reside, portanto, no fato de que, em muitos casos, essa experiência não é nem mesmo reconhecida como social, mas como alguma coisa privada e isolada, que remete a um indivíduo específico – seu conteúdo social só poderá ser recuperado em uma análise mais detida (FILMER, 2009). O ponto de interesse nessa proposta de análise reside então “nos significados e valores tais como são vividos e sentidos ativamente”, elementos que são “especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento em contraposição a pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado: a consciência prática de um tipo presente, numa continuidade viva e interrelacionada” (WILLIAMS, 1979, p.134).

O que está posto aqui é uma preocupação constante na obra de Raymond Williams que se refere ao modo como abordar, metodologicamente, proces-



should look both ways” (JONES, 2004, p.13).

14. “The opening passage reminds us that the linguistic and cultural turns in the social sciences were not all that far behind the ‘sociological turn’ in much of literary studies. However, Williams makes it explicit that orthodox sociology – understood as a naively empiricist functionalism and sometimes as a vulgar economism – has much to learn from social formalism as well. In particular, social formal analysis would need to be recognized as a component of empirical research; cultural modes like drama are ‘social facts’” (JONES, 2004, p.13).

15. “I seek to demonstrate in those and other discussions that Williams did indeed abandon the practice of literary

should look both ways” (JONES, 2004, p.13).  
sos. Entretanto, como o próprio autor destaca, as análises, no geral, tendem a expressar as questões pertinentes à cultura/sociedade em um “passado habitual”, no qual é operado uma verdadeira transformação daquilo que é experiência em um produto que, na aparência, está acabado. Desse modo, o principal erro analítico apontado por ele consiste justamente em transformar aquilo que é vivido em algo estático. Nesse sentido, analisar as mudanças nas estruturas de sentimento aparece como possibilidade, pois “há as experiências de que as formas fixas não falam absolutamente” (WILLIAMS, 1979, p.132).

Tendo isso em vista, Sarlo (2005) aponta dificuldades muito pertinentes com as quais podemos deparar ao mobilizar a ideia de estrutura de sentimentos. Ao insistir na ideia de “cultura vivida”, a perspectiva de Williams põe em evidência questões relativas a “como captar no formalizado o não-formalizado? Como ler nas convenções culturais justamente aquilo que essas convenções transformam em texto, arrancando a experiência e as subjetividades de sua imediatez muda e inabordável por já ter sido?” (SARLO, 2005, p.90). Mobilizar essa ideia exige, portanto, lidar com essas questões. Complexidade que está expressa na própria composição do conceito, um verdadeiro oxímoro: “tão firme e defini-

da como sugere a palavra estrutura, embora opere nos espaços mais evanescentes e menos tangíveis da nossa prática” (WILLIAMS *apud* SARLO, 2005, p.90):

Resultado da interação de todos os elementos culturais de um período, a estrutura de sentimento podia ser pensada como seu tom geral. No entanto, nela Williams também pensa encontrar (e às vezes contraditoriamente) a emergência de novas características e qualidades que ainda não se cristalizaram em ideologias, convenções, práticas e gêneros. Verdadeira trama do vivido no passado ou instrumento do surgimento do novo que ainda não se impôs de todo, a estrutura de sentimento é uma noção quase tão inapreensível quanto o que busca definir-se por intermédio dela. É uma hipótese cultural que apresenta quase tantos problemas quantos os que resolve: o próprio Williams renuncia a ela depois de *Marxism and Literature*, admitindo que as objeções tinham sido mais fortes que se potencial metodológico e teórico (SARLO, 2005, p.90-91).

Assim, pensando com relação às dificuldades, é preciso tomar cuidado para não repetir erros comuns, que podem se estender para qualquer tipo de análise que utilize as proposições de Williams como base teórico-metodológica: “não é incomum encon-



criticism – understood as the close reading of Leavis’s practical criticism and related discriminating judgements. However, rather than move towards the existent sociological orthodoxy, he embraced a practice of emancipatory critique that resembles most the critical sociological work of the Frankfurt School. Indeed the roots of this practice in Williams’s work go back at least as far as *Culture and Society*” (JONES, 2004, p.13-14).

## EVELLYN CAROLINY DE JESUS

trar abordagens psicologizantes, outras que acabam cindindo “estrutura” e “sentimento”, e tendências, recorrentes, em que a ênfase no caráter simbólico das práticas e discursos abafa a materialidade dos artefatos culturais” (DINIZ, 2020, p.170). Desse modo, “noções-chave do autor, como formação cultural e estruturas de sentimento, surgem às vezes descoladas do pilar teórico-metodológico que as sustenta: o materialismo cultural” (DINIZ, 2020, p.169):

Atendo-me a Williams, esclareço que sua noção tinha na linguagem artística um locus privilegiado, sem se confundir com visões formalistas. Na experiência coletiva da obra de arte – um dos porquês de sua natureza hipotética – procurava descobrir o que ela tinha a revelar da experiência histórica de um período ou geração, o que em abordagens contextuais nem sempre logramos conhecer, tampouco naquelas mais exclusivamente voltadas para o que é dito sobre as obras e seu “conteúdo”, em detrimento de como esse conteúdo se estrutura e se organiza social e culturalmente na forma artística (DINIZ, 2020, p.170).

Assim, seria preciso evitar que a análise recaia sobre “comentários personalistas ou psicologizantes – ‘a estrutura de sentimento de fulano’ –, esvaziando o sentido sócio-histórico da noção que sempre

requer um portador coletivo, seja um grupo cultural ou geração artística” (DINIZ, 2020, p. 177). Outra dificuldade pode residir ao se tentar trabalhar com seriações históricas curtas, visto que Williams apresenta uma perspectiva que “opera com maior eficácia descritiva ao analisar discursos de longa duração” (SARLO, 2005, p.93).

Porém, esse conceito é fundamental, pois “registra o encontro entre o fortemente codificado e sua presença vivida” e “mostra precisamente esse caráter fugidio que está na origem do prolongado debate sobre a inscrição do social no estético” (SARLO, 2005, p.91). Nesse sentido, o conceito precisa ser articulado com as noções de dominante, residual e emergente, considerando “a heterogeneidade constitutiva dos artefatos culturais” que recusam a ideia de uma simples inscrição, sendo sempre “cenários do contraste ou, pelo menos, da co-presença de tendências” (SARLO, 2005, p.92). Tendo em vista o estruturalismo dominante nos anos 60 e 70, Williams e sua perspectiva cultural carregam “uma originalidade que, por vezes, podia ser vista como insular e provinciana” (SARLO, 2005, p.86):

Enredados na conexão francesa, quase ninguém se atrevia a contradizer a crença de que o sujeito tinha morrido





[...] Ninguém em seu juízo perfeito estava interessado nos problemas em que Williams pensava, justamente porque sabia-se que o poder do saber e dos aparelhos ideológicos, que era o poder das classes dominantes, operava sem fissuras sobre os atores sociais e por trás deles: uma leitura redutora de Foucault, que ele próprio tornava possível, conquistou as universidades (SARLO, 2005, p.86).

Dessa maneira, Williams pode ser visto como um autor que representou uma “possibilidade de sair do círculo virtuoso da ideologia francesa” (SARLO, 2005, p.86), reintroduzindo na discussão cultural alguns conceitos estigmatizados, como o caso dos sujeitos, da história e da experiência (SARLO, 2005):

A experiência era o domínio do materialismo vulgar, da biografia e da falácia biográfica, da falsa consciência [...] Junto com a noção de experiência, Williams apresentava a de consciência prática, um verdadeiro desafio ao clima da época e à sua lógica. Frente ao determinismo dos “aparelhos ideológicos” e ao imanentismo dos estruturalistas *prima maniera*, Williams reintroduzia o cultural como esfera relativamente autônoma, embora se empenhasse em construir constantemente uma trama socioideológico-política em que a cultura finca raízes e, ao mesmo tempo, transforma (SARLO, 2005, p.89).

Também vale pontuar que as estruturas de sentimento, por mais que remetam a conceitos como ideologia e visão de mundo, não se encerram na classe social e podem carregar modulações em seu interior. Como ressalta Williams, visão de mundo é um conceito geralmente mobilizado como um “resumo de doutrinas” e, nesse sentido, gera um problema metodológico ao passar uma ideia de coerência: “mais organizada e coerente do que a maioria das pessoas da época teria sido capaz de realizar” (WILLIAMS, 2011, p.34). Para fugir desse problema, o conceito de estrutura de sentimento aponta para o reconhecimento de que “houve relações sociais e naturais reais, e houve formações dessas relações relativamente organizadas e coerentes nas instituições contemporâneas e nas crenças” (WILLIAMS, 2011, p.34). Assim, o autor aponta para a ideia de que os “atos criativos compõem, dentro de um período histórico, uma comunidade específica: uma comunidade visível em sua estrutura de sentimento e demonstrável, acima de tudo, em suas escolhas formais decisivas” (WILLIAMS, 2011, p.35). Por isso precisamos estar atentos à forma, sobretudo literária, pensando nas alterações de ponto de vista que envolvem “um modo de olhar o mundo, um método literário, um uso específico da linguagem” (WILLIAMS, 2011, p.39). Nes-



sa perspectiva, “mais do que objetos, as obras de arte são práticas” e o que essa proposta visa analisar são as “condições de uma prática” (CEVASCO, 2003, p.149).

Assim, esta abordagem permite perceber as nuances de posicionamento dos escritores, considerando sua posição social, sem encerrar-se nela, ao mesmo tempo que respeita a obra de arte, analisando-a em seus próprios termos. Nesse sentido, seria crucial saber a diferença entre Dickens e Emily Brontë, por exemplo, ao mesmo tempo que é possível enxergar “comunidades genuínas quando consideramos todas as diferenças individuais” (WILLIAMS, 2011, p.40). Isso exigiria, segundo Williams, uma maneira inteiramente nova de abordar o problema dos grupos sociais:

Pois não se trata aqui da redução dos indivíduos a um grupo por algum processo de nivelamento; trata-se de um modo de ver um grupo dentro e através das diferenças individuais: a especificidade dos indivíduos e de suas criações individuais, que não nega, mas é o modo necessário de afirmação de suas identidades sociais genuínas, na linguagem, em convenções e em certas situações, experiências, interpretações e ideias características (WILLIAMS, 2011, p.40).

Nesse ponto, entra em cena a tradição que faz

parte da organização cultural naquilo que Williams chama de “interesse do domínio de uma classe específica”, ou seja, “uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo” (WILLIAMS, 1979, p.119). Na prática, as tradições funcionariam como um senso de continuidade predisposta, nas palavras do autor. Michel Foucault (2000), ao defender sua arqueologia do saber, destaca diversos problemas teóricos ao lidar com o tema da continuidade, dentre eles, com a noção de tradição, visto que “graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos” (FOUCAULT, 2000, p.24). Nesse sentido, é profícuo pensar o papel imprescindível que esse conceito desempenha na constelação teórica de Williams, que se distancia de Foucault na medida que vê outras possibilidades para o emprego de tal ideia.

Williams identifica um uso corrente da noção de tradição, pensada como uma “totalidade falsa”:

vista não como ela é, uma seleção e resseleção ativa e contínua que, mesmo em seu último ponto no tempo, é sempre um conjunto de escolhas específicas, mas que é agora vista (de forma mais conveniente) como um objeto, uma realidade projetada, com a qual temos de chegar



a um acordo sempre submetido aos seus termos, mesmo que esses termos sejam sempre as avaliações, seleções, e omissões dos outros homens (WILLIAMS, 2011, p.22).

Essa visão de tradição seria base para a ideia de um currículo fixo, por exemplo, e o grande problema, apontado por Williams, dessas “falsas totalidades” é que elas fazem ver o que é variação como fato: “mas apenas como um fato, que não nos envolve necessariamente no processo perturbador de valores ativos e escolhas” (WILLIAMS, 2011, p.22). Ideia que se baseia na premissa da permanência, também apontada por Foucault, na qual os “fatos podem ser mantidos imóveis e podem ser, como somos, desinteressados” (WILLIAMS, 2011, p.22-23), um “pressuposto metodológico de uma totalidade estática, passiva e, portanto, empiricamente disponível” (WILLIAMS, 2011, p.23). Dessa forma, Williams segue pelo mesmo caminho da crítica de Foucault e também vê a tradição desembocar na ideia de originalidade ou gênio. Nos estudos literários, tal apropriação da noção de tradição pode cair na visão dos tipos/gêneros como formas permanentes, reduzindo as características essenciais de suas variações a leis internas e autônomas: “uma suposição a priori e idealista que nos impede não só de ver a história crucial da geração de

tais formas – que, não importa o que se diga, nunca são de fato atemporais -, mas de ver também as mudanças radicais e qualitativas dentro da continuidade nominal das formas” (WILLIAMS, 2011, p.23).

Assim, para fugir de uma concepção de tradição enquanto totalidade falsa, Williams fala em termos de uma “tradição seletiva”, visto que “o ponto-chave é a seleção – a forma pela qual, a partir de toda uma área disponível do passado e do presente, certos significados e práticas são escolhidos e enfatizados” (WILLIAMS, 2011, p.54). O que cumpre um papel analítico importante ao complexificar a própria concepção de ideologia:

Se o que então aprendemos fosse apenas uma *ideologia imposta*, ou se fossem apenas os significados e práticas isoláveis da classe dominante ou de uma fração da classe dominante impostos às outras classes ou membros da sociedade, *ocupando apenas o topo de nossas mentes*, isso seria – e muitos ficariam felizes – algo muito mais fácil de ser derrubado (WILLIAMS, 2011, p.54 – grifos meus)

Com isso, o autor aponta para os processos de incorporação, destacando-os como ativos e continuamente adaptáveis, já que “não se trata apenas do



16. “O modo de produção da vida material *condiciona* o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, *é o seu ser social que determina sua consciência*” (MARX, 1982, p.25. grifos meus).

passado, de embalagens vazias de uma ideologia” (WILLIAMS, 2011, p.54). Assim, podemos pensar na possibilidade de traçar paralelos entre as proposições de Williams e a ideia de habitus em Bourdieu, já explorada em análises como a de Passiani (2009), mas que não poderá ser aprofundada devido aos limites desse trabalho. Como destaca Baute, ao repensar a relação entre base e superestrutura, Williams “assim como Bourdieu – buscou “descortinar” o véu fetichizante da cultura e mostrá-la em sua complexidade de relações com a materialidade da sociedade, oscilando entre condicionante e condicionada, comum e extraordinária” (BAUTE, 2019, p.38).

Como aponta Williams, “o problema é sempre de método” sendo crucial rever a questão da “estrutura da gênese da consciência” (WILLIAMS, 2011, p.40). Nesse sentido, a obra do autor também oferece caminhos metodológicos para rever a relação complexa e, muitas vezes, mal resolvida dentro do marxismo entre a relação de base e superestrutura. Ao repensar a tão famosa passagem de Marx<sup>16</sup> sobre o modo como o processo de vida material condiciona a vida social e espiritual, Williams aponta uma direção de análise muito específica: uma reavaliação das noções de determinação, base e superestrutura. Determinação sendo revisada como uma fixação de

limites, exercício contínuo de pressões, ao invés da ideia de um conteúdo prefigurado e controlado. A noção de superestrutura sendo revisitada em direção a uma gama de práticas culturais relacionadas, afastando-a de um conteúdo refletido e dependente. Por fim, a reavaliação do conceito de base, afastando-o da abstração econômica e aproximando-o das atividades específicas dos seres humanos em relações econômicas e sociais reais em processo dinâmico.

Aqui também vale destacar a noção de convenção e sua relação com a “tradição seletiva”, visto que “certas convenções básicas tornam-se, com efeito, naturalizadas dentro de uma tradição cultural particular” (WILLIAMS, 1979, p.173). Nesse sentido, ao analisar as obras de arte podemos identificar convenções, como no caso da literatura, na forma da apresentação dos lugares e personagens, da relação entre indivíduo e natureza:

as descrições de grandes casas, de paisagens rurais, de cidades, ou de fábricas são exemplos evidentes dessas convenções variáveis, onde o “ponto de vista” pode ser considerado como uma escolha “estética”, mas onde qualquer ponto de vista, inclusive aquele que exclui pessoas ou as transforma em paisagem, é social (WILLIAMS, 1979, p.176).



O que é preciso observar é que essas diversas suposições “não são argumentadas, mas apresentadas como ‘naturais’ ou autoevidentes, através das convenções literárias” (WILLIAMS, 1979, p.177). Além disso, pensar as convenções em uma análise das obras de arte, a partir dessa noção de “ponto de vista”, pode se revelar um caminho promissor ao nos permitir equacionar a prática artística e a posição social do produtor. Assim, apesar das dificuldades que o arcabouço teórico-metodológico de Williams encerra, considero que também são múltiplas as suas potencialidades e caminhos, o que leva alguns autores até mesmo a afirmar que “o conceito de estruturas do sentimento continua a ser a chave metodológica mais apropriada para a elucidação crítica das práticas artísticas através das quais as obras de arte se relacionam sociologicamente aos processos sociais gerais” (FILMER, 2009, p. 374).

### **Considerações Finais**

Tendo em vista a breve discussão sobre os conceitos de tradição, convenção e estrutura de sentimento, penso que explorar Raymond Williams com uma interface na Sociologia seja um caminho profícuo. Nesse sentido, o autor tem muito a contribuir para

abordarmos a linguagem em suas diversas expressões, como no caso da Literatura. Para encerrar, gostaria então de chamar atenção para o exame que Williams faz da própria Literatura: “Para compreender sua significação, e os fatos complicados que revela em parte, e em parte obscurece, devemos voltar-nos para o exame do desenvolvimento do próprio conceito” (WILLIAMS, 1979, p. 51). Voltar-se para a própria linguagem, portanto, e para as conotações e sentidos historicamente construídos.

É essa embocadura que pode se revelar interessante para a Sociologia, sendo importante considerar as três “tendências complicadoras” da Literatura enquanto conceito. Assim, como Williams aponta, é crucial estarmos atentos à passagem do conhecimento para a ideia de gosto/sensibilidade, como definidores do que se entende por “qualidade literária” (WILLIAMS, 1979). Além disso, não podemos perder de vista no desenvolvimento deste conceito o processo de especialização que transformou o que era antes “capacidade e experiência de leitura” na ideia de “obras criativas ou de imaginação” (WILLIAMS, 1979). Por fim, também precisamos considerar o processo de definição da ideia de uma “literatura nacional”, pensando a tradição nesses termos (WILLIAMS, 1979). Nesse sentido, abordar a Literatura na



perspectiva que Williams propõe nos permite perceber uma mudança fundamental na qual a literatura nacional deixa de ser “história” e transforma-se em “tradição” (WILLIAMS, 1979). Nesses termos, ao se pensar tradição, temos que nos atentar para os processos de seleção que definem essa ideia, visto que “ter sido inglês e ter escrito não significava pertencer à ‘tradição literária inglesa’, tal como ser inglês e falar não significava uma exemplificação da ‘grandeza’ da língua – na verdade, a prática da maioria dos ingleses era citada com frequência como ‘ignorância’, ou ‘traição’ ou ‘aviltamento’ exatamente dessa ‘grandeza’” (WILLIAMS, 1979, p.57). Como fica evidente, estas são questões centrais e pertinentes, que podem conversar diretamente com as mais variadas interfaces das abordagens sociológicas.





## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A Potência do Pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BAUTE, Carla Rocha. *Tradição, Inovação e Historicidade no Materialismo Cultural de Raymond Williams*. 2020. 162f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

BAUTE, Carla Rocha. O “materialismo cultural” de Raymond Williams a partir da história intelectual: caminhos e possibilidades. **Leitura: Teoria & Prática**, Campinas, São Paulo, v.37, n.77, 2019.

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

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

DINIZ, Sheyla Castro. “Esquecer Williams?”: materialismo cultural, estruturas de sentimento e pesquisas sobre música popular no Brasil, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 77, 2020.

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.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

JONES, Paul. The myth of ‘Raymond Hoggart’: On ‘Founding fathers’ and cultural policy, **Cultural Studies**, volume 8, número 3, 1994.



JONES, Paul. "Preface: Looking Both Ways". In: JONES, Paul. **Raymond Williams's Sociology of Culture: A Critical Reconstruction**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

PASSIANI, Enio. Afinidades eletivas: uma comparação entre as sociologias da literatura de Pierre Bourdieu e Raymond Williams, **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 14, n. 27, 2009.

SARLO, Beatriz. Raymond Williams: uma releitura. In: SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação**. São Paulo: Edusp, 2005.

SCHULMAN, Norma. Conditions of their Own Making: An Intellectual History of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham, **Canadian Journal of Communication**, volume 18, número 1, 1993.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **O Campo e a Cidade**. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.