

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho: Cultura, crítica e democratização

Raymond Williams e os Estudos Culturais

Ugo Urbano Casares Rivetti (Universidade de São Paulo)

RAYMOND WILLIAMS E OS ESTUDOS CULTURAIS¹

UGO RIVETTI²

INTRODUÇÃO

Dois anos antes de sua morte, Raymond Williams (2011 [1986]) fez um balanço dos Estudos Culturais cujas conclusões parecem contrariar as expectativas daqueles que, apoiados nas versões mais difundidas da história dessa teoria, consideram-no como um de seus pais-fundadores. Ainda que reconhecesse as conquistas alcançadas ao longo de sua história, Williams denuncia a perda – ou, para usar a sua expressão, o “esquecimento” – do seu “projeto real”. Segundo a sua análise, assim como os “Estudos Literários ou da Língua Inglesa”, os Estudos Culturais surgiram fora da universidade – mais especificamente, no âmbito dos cursos de educação para adultos – e, quando se converteram em disciplina universitária, o seu programa “perdeu o seu vigor” (WILLIAMS, 2011 [1986], p. 175-8). Vale destacar que, para Williams, o “projeto” dos Estudos Culturais presente quando do seu nascimento e que teria se desgastado ao longo de sua história consistia na “renovação do esforço por uma educação democrática majoritária”, no projeto pela constituição de uma “cultura democrática” (WILLIAMS, 2011 [1986], p. 176).

Juntamente com esse diagnóstico, Williams faz uma recomendação igualmente importante. A “questão teórica” que, segundo ele, ocupa “o cerne dos Estudos Culturais” – a sua “invenção teórica crucial” –, é o princípio segundo o qual:

¹ Esta é uma versão desenvolvida de um texto apresentado como trabalho final na disciplina “História e Teorias dos Estudos Culturais”, ministrada pelos professores Carlos Henrique Barbosa Gonçalves e Jefferson Agostini Mello, na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo, no segundo semestre de 2013. Gostaria de agradecer ao professor Jefferson Agostini pelas críticas e sugestões apresentadas durante a discussão da primeira versão do texto em atividade organizada pelo Laboratório de Pesquisa Social (LAPS) do Departamento de Sociologia da USP, em junho de 2014, assim como aos colegas que contribuíram com o debate.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (bolsista CAPES). E-mail: ugo.rivetti@usp.br.

não se pode compreender um projeto intelectual ou artístico sem que também se compreenda a sua formação; que a relação entre um projeto e uma formação é sempre decisiva; e que a ênfase dos estudos culturais está precisamente em seu compromisso com *ambos*, ao invés de especializar-se em um ou outro (WILLIAMS, 2011 [1986], p. 171-2).

Trata-se aqui de uma recomendação pois Williams defende a necessidade de que também o projeto dos Estudos Culturais seja submetido a um exame desse tipo, isto é, a necessidade de “examinar a partir de qual tipo de formação o projeto dos Estudos Culturais se desenvolveu, e então temos de examinar as mudanças na formação que produziram diferentes definições desse projeto” (WILLIAMS, 2011 [1986], p. 172). Fiel à sua recomendação, o diagnóstico de Williams se baseia justamente nesse tipo de exame.

E foi tendo em mente essa recomendação que o presente texto foi concebido. Pretende-se oferecer aqui um exame das relações entre Williams e os Estudos Culturais que parta da articulação das histórias desse projeto e da própria obra de Williams. Nesse sentido, interessa-nos ir além da tese segundo a qual Williams (ou ao menos o Williams do final dos anos 1950) figura entre aqueles que lançaram as bases dos Estudos Culturais, acompanhando em que medida os dois termos dessa relação se relacionam ao longo de suas trajetórias. Com isso, pretendemos mostrar como, apesar da proximidade no final da década de 1950, Williams e os Estudos Culturais acabaram se afastando ao longo das décadas seguintes. Além disso, pretendemos, com esse enquadramento, oferecer uma leitura da obra de Williams que, segundo nos parece, tende a se afastar daquelas leituras excessivamente apegadas à imagem de Williams como um dos pais dos Estudos Culturais, notadamente na medida em que enfatizamos os vínculos de sua obra com o marxismo, que, como mostraremos a seguir, embora tenha exercido importante influência sobre os Estudos Culturais no seu momento de formação, foi diligentemente banido, inclusive por aqueles que se atribuíram a tarefa de contar a história dessa teoria.

A HISTÓRIA DOS ESTUDOS CULTURAIS

Na mesma linha das conclusões de Williams, Fredric Jameson (1992 [1985]), Stuart Hall (2003 [1980]) e Terry Eagleton (2005 [2003]) reiteram em

seus respectivos balanços esse diagnóstico de uma ruptura na história dos Estudos Culturais, que teria como um de seus sinais mais evidentes um deslocamento no eixo das suas temáticas e abordagens.

Segundo Eagleton, a “teoria cultural” nasceu no contexto de proeminência da “extrema esquerda política” – a “era dos direitos civis e das rebeliões estudantis, das frentes de libertação nacional, das campanhas antiguerra e antinuclear, do surgimento do movimento das mulheres e do apogeu da libertação cultural” (EAGLETON, 2005 [2003], p. 44). Não por acaso que as primeiras intervenções daqueles que Eagleton define como os “pioneiros dos Estudos Culturais” tenham sido marcadas por um intenso debate com o marxismo (EAGLETON, 2005 [2003], p. 58). Contudo, o que se viu posteriormente, segundo o seu diagnóstico, foi o esgotamento das ideias radicais, fenômeno que ele localiza nos anos 1970, época na qual já seria possível discernir “os primeiros lampejos da cultura pós-moderna que, em algum momento, iria tornar-se dominante” (EAGLETON, 2005 [2003], p. 51). Como assevera Eagleton, não sem um toque de ironia e provocação:

A teoria cultural desgarrou-se de seu momento de origem, embora tentasse, à sua própria maneira, mantê-lo ainda com alguma vida. Assim como a guerra, ela se tornou a continuação da política por outros meios. A emancipação que não havia sido conquistada nas ruas e fábricas podia ser alcançada, em vez disso, em intensidades eróticas ou no significante flutuante (EAGLETON, 2005 [2003], p. 51, grifos nossos).

E, no bojo desse movimento, deu-se também, como não poderia deixar de ser, uma mudança na atitude dos teóricos culturais com relação ao marxismo, que agora surgia não mais como interlocutor legítimo e incontornável, mas como um entulho que deveria ser descartado o mais rápido possível (EAGLETON, 2005 [2003], p. 60-1).

Seguindo na mesma linha, Jameson destaca como esse período (anos 1960) foi marcado, por um lado, pelo surgimento de “novas categorias sociais e políticas (o colonizado, a raça, a marginalidade, o gênero e similares)” – o que, segundo ele (JAMESON, 1992 [1985], p. 84) se inscreve no contexto político dos movimentos pela descolonização – e, por outro, pelo esgotamento “daquela categoria mais uniforme que até então parecia subsumir todas as variedades de resistência social, qual seja, a concepção clássica de classe

social” (JAMESON, 1992 [1985], p. 86).³ Contudo, sua análise acrescenta um novo elemento a esse painel. Pois, segundo ele, os anos 1960 se caracterizaram, do ponto de vista intelectual e teórico, pela hegemonia do estruturalismo, isto é, pela prevalência de “uma variedade de novas tentativas teóricas que compartilham pelo menos uma única experiência fundamental – a descoberta do primado da Linguagem ou do Simbólico” (JAMESON, 1992 [1985], p. 93). Mas não apenas isso. Pois essas são novas perspectivas teóricas interessadas, antes de tudo, na “‘estrutura’ ou ‘sistema sincrônico’, [n]um domínio de lógica impessoal em termos do qual a consciência humana ela própria pouco mais é do que um ‘efeito da estrutura’” (JAMESON, 1992 [1985], p. 99).

O balanço histórico dessa mesma época oferecido por Stuart Hall ajuda a entender em que medida essa hegemonia do estruturalismo significou uma mudança em relação à teoria dominante nos momentos iniciais dos Estudos Culturais.⁴ Segundo Hall (2003 [1980], p. 125) – em um argumento que se tornou bastante conhecido –, *As utilizações da cultura* (1957), de Richard Hoggart, *Cultura e sociedade* (1958), de Williams, e *A formação da classe operária inglesa* (1963), de E. P. Thompson, são os marcos fundadores dos Estudos Culturais, reunindo os elementos daquele que seria “o paradigma dominante” dessa vertente: a oposição a todas as formas de determinismos que representam a cultura como mero efeito de níveis da vida social supostamente mais fundamentais; a consequente concepção da cultura “como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada” (HALL, 2003 [1980], p. 125); e a sempre presente ênfase na dimensão política da atividade intelectual. Como demonstra Hall (2003 [1980], p. 134), esse é um paradigma que coloca a experiência e o agenciamento histórico no centro de seu esquema interpretativo, e é nesse ponto que ele se diferencia do estruturalismo, que se

³ Nos parece que outra semelhança importante entre os diagnósticos de Eagleton e Jameson se refira ao fato de ambos argumentarem que as potencialidades políticas e teóricas que emergiram nos anos 1960 (e que também determinaram a sua emergência) encontraram o seu fim já nos anos 1970, mais especificamente, para Jameson, entre os anos de 1972 e 1974 (JAMESON, 1992 [1985], p. 89).

⁴ Embora isso já esteja presente, em alguma medida, na análise de Jameson, por exemplo, quando ele afirma que se trata aqui de “um tipo de pensamento que se autodesigna ‘anti-humanista’ e se diz preocupado em pensar aquilo que transcende ou escapa à consciência e à intenção humanas” (JAMESON, 1992 [1985], p. 100).

caracteriza, antes de tudo, pela “ênfase aistórica e sincrônica” (HALL, 2003 [1980], p. 136). Resumindo, Hall afirma:

Muitas das demais linhas de divergência entre os dois paradigmas [culturalista e estruturalista] fluem deste ponto: a concepção dos “homens” como portadores das estruturas que os falam ou situam, em vez de agentes ativos na construção de sua própria história; a ênfase sobre a “lógica” estrutural em vez da histórica; [...] (HALL, 2003 [1980], p. 139).

Assim, Hall ilumina outro aspecto importante da história dos Estudos Culturais, qual seja: o deslizamento de uma abordagem culturalista vigente na etapa inicial (notadamente nos escritos de Williams e Thompson) para uma abordagem estruturalista que coloca a ênfase não mais na experiência e na ação coletiva ou individual, mas na estrutura social e nos seus mecanismos de reprodução.

Assim, apesar de seus autores se colocarem em pontos diferentes do debate e de enquadrarem momentos e questões distintos, os três balanços históricos acima examinados concordam no diagnóstico da perda de relevância do marxismo e do conceito de “classe social”; da ênfase cada vez menor nas noções de experiência e de agência e no afastamento da teoria em relação à ação política. Segundo essas leituras, todos esses movimentos viriam acompanhados da atenção crescente dedicada às novas identidades coletivas, aos novos sujeitos da história que, segundo a interpretação cada vez mais dominante, não mais se enquadrariam na categoria “classe social”. Novos atores e novas temáticas (gênero, sexualidade, nacionalidade, etnicidade) que já não encontrariam lugar, respectivamente, nas instituições clássicas da antiga política da classe trabalhadora e nos esquemas teóricos do marxismo.⁵

Isto posto, gostaríamos de abordar aqui outro movimento, comum e geral, e que, segundo nos parece, acompanha os desenvolvimentos na história dos Estudos Culturais acima mencionados, qual seja: o afastamento crescente da teoria em relação às análises históricas e às avaliações mais abrangentes – o que, segundo nos parece, está associado ao distanciamento crescente dos Estudos Culturais em relação ao marxismo. Como destaca o próprio Williams,

⁵ Diagnóstico acompanhado, por exemplo, pelo próprio Hall (2003 [1992], p. 191), para quem a influência do marxismo sobre os estudos culturais se deu enquanto “projeto político”, como “problema”, e não como “teoria”, como “problemática”.

essa “tendência que se estende do formalismo, passando pelo estruturalismo, até o que tem sido chamado pós-estruturalismo”, caracteriza-se pela “recusa a priori da história como relevante ou mesmo possível”, recusa que acabou redundando na imagem de uma “contemporaneidade eterna” (WILLIAMS, 2011b [1986], p. 195-6). Eagleton (2005 [2003], p. 34), por sua vez, destaca como a solução encontrada pelas novas formas de radicalismo – de “deposita[r] sua confiança no pluralismo”, abrindo mão das categorias de indivíduo e classe – redundou na pura e simples celebração da “marginalidade”, ignorando, ademais, todos os conflitos e contradições que não se encaixam no contraponto “margem *versus* maioria” (EAGLETON, 2005 [2003], p. 37). Com isso, perde-se de vista o desenvolvimento histórico de longa duração e o projeto humanista de emancipação social presentes nas intervenções teóricas e políticas de Williams e Thompson.⁶

No entanto, antes de partirmos para a análise propriamente dita da obra de Williams, cabe desenvolver uma última consideração acerca dos balanços históricos que acabamos de examinar. Como esperamos que tenha ficado claro, contrariamente a Eagleton e Jameson, os quais enfatizam as origens dos Estudos Culturais em suas relações com o marxismo e com a esquerda, Hall oferece uma interpretação, quanto a esse ponto, bastante diversa. Como mostra de forma bastante convincente Andrew Milner (2002, p. 1-2), a ênfase cada vez maior em termos como “culturalismo”, “estruturalismo” e “pós-estruturalismo” entre as diferentes versões da história dos Estudos Culturais foi acompanhada pela desconsideração cada vez mais recorrente do lugar e da importância do marxismo para a constituição dessa perspectiva. Não por acaso, Milner reconhece em Hall o principal responsável por essa tendência a reduzir o peso do marxismo na constituição dos Estudos Culturais – tendência que ganha a sua expressão mais eloquente na classificação de Williams e Thompson, ao lado de Hoggart, como “culturalistas” (MILNER, 2002, p. 2).

Assim, o interesse marxista inicial nas classes sociais foi subitamente “decentrado” por uma preocupação crescente com os efeitos culturais

⁶ Acompanhando Jameson, julgamos necessário destacar que não se trata de propor aqui uma espécie de “unidade orgânica dos anos 60 em todos os seus níveis” (JAMESON, 1992 [1985], p. 83). Em outras palavras, não se deve ignorar as diferenças entre os estudos pós-coloniais, de gênero, sexualidade etc. Interessa-nos apenas destacar como os anos 1960 representaram, de modo geral, uma ruptura, tanto intelectual como política.

de outros tipos de diferença cultural – gênero, raça, etnicidade, sexualidade – e pela crescente influência de pós-estruturalismo e pós-modernismo. Com isso, tornou-se possível aos Estudos Culturais reescrever a sua própria história como se sempre houvesse havido apenas culturalistas, estruturalistas e pós-modernistas, nunca nenhum marxista (MILNER, 2002, p. 2).

Portanto, a própria história dos Estudos Culturais – ou, melhor, a versão mais difundida dela – reflete, em alguma medida, as rupturas e os deslocamentos teóricos e temáticos acima examinados. Por conseguinte, qualquer tentativa de compreender essa corrente deve passar, em algum momento e em alguma medida, pela reflexão acerca da sua própria história.

A exposição que segue pretende mostrar não apenas como as principais obras de Williams revelam essa preocupação com a apreensão da história em sua longa duração, mas também como, justamente no momento em que o marxismo perdia espaço (anos 1970), Williams renova o seu contato com o marxismo, mais especificamente, reivindicando a sua atualidade no presente.

WILLIAMS E A GRANDE NARRATIVA DA MODERNIDADE

Pretendemos argumentar aqui que a obra de Williams – quando tomada em seu conjunto – oferece uma perspectiva alternativa aos diagnósticos de uma cisão entre o momento formativo dos estudos culturais (final dos anos 1950) e a fase posterior aos anos 1960 – e que, segundo nos parece, não foi explorado suficientemente por Jameson, Hall e Eagleton. Não pretendemos, com isso, sugerir uma continuidade entre esses dois momentos. De fato, segundo a hipótese aqui aventada e as leituras nas quais ela se apoia, a própria obra de Williams se distingue claramente das tendências pós-1960 (como revela o argumento desenvolvido em “O futuro dos estudos culturais”). Trata-se de propor, isso sim, que a obra de Williams pode ser tomada como modelo de uma abordagem alternativa aos modelos de análise que prosperaram nas fases posteriores dos Estudos Culturais. Modelo de uma abordagem histórica e que almeja uma compreensão abrangente e inclusiva dos processos sociais e históricos, notadamente, da sociedade moderna e do processo histórico ao longo do qual ela ganhou contorno. Com isso, pretendemos destacar as diferenças entre esse modelo de análise e aqueles que se tornaram predominantes nas fases posteriores dos Estudos Culturais.

Segundo nos parece, o interesse de Williams pelas “grandes narrativas” e pelas análises históricas de amplo alcance se revela tanto em sua abordagem quanto em seus diagnósticos. A seguir, justificaremos essa afirmação analisando aquelas que são tidas como suas três grandes obras: *Cultura e sociedade*, *The Long Revolution* (1961) e *O campo e a cidade* (1973).

Quanto à abordagem, nos referimos aqui às análises que não apenas colocam em tela longos períodos históricos, mas que também tendem a enfatizar as linhas de continuidade atravessando essa história, ligando passado e presente. Isso aparece, por exemplo, já em *Cultura e sociedade*, publicado em 1958. Se aqui o objetivo mais patente de Williams é acompanhar o surgimento e o desenvolvimento da “ideia de cultura”, ele o fará por uma razão específica: porque “aquilo que vejo na história dessa palavra [cultura], em sua estrutura de significados, é um movimento amplo e geral no pensamento e nos sentimentos. Minha esperança é mostrar esse movimento em detalhe” (WILLIAMS, 2011 [1958], p. 19).

E é o interesse por esse processo histórico mais geral que explica, por exemplo, o critério de seleção dos autores examinados: assim, Williams não parte de uma tradição de pensamento dada, mas procura reunir aqueles nomes (ou, pelo menos, os mais destacados) que contribuíram para o desenvolvimento da ideia de cultura, na medida em que reagiram aos processos sociais e históricos em meio aos quais aquele desenvolvimento teve lugar. É isso o que permite a ele colocar, lado a lado, pensadores cujas obras, tomadas isoladamente, são tão dessemelhantes como, por exemplo, Burke e Cobbett ou Eliot e os marxistas ingleses. Ademais, dado que Williams está interessado na própria tradição e não em autores específicos, o seu foco recairá naqueles aspectos de seus escritos que ajudam a entender aquela tradição, mais especificamente, os aspectos nos quais aqueles autores intervieram, em momentos diferentes, no debate acerca do papel da cultura dentro do contexto social e histórico inaugurado pela Revolução Industrial.

Contudo, não haveria como pensar as particularidades dessa abordagem sem vinculá-la àquilo que o diagnóstico de Williams tem de específico. Assim, o que permite a Williams não apenas aproximar autores distintos, mas também inscrever em uma mesma tradição tanto pensadores do início do século XIX, como os poetas românticos, até teóricos de meados do

século XX, como George Orwell e T. S. Eliot, é o diagnóstico de um processo histórico que teve início no final do século XVIII, mas que segue em curso. Tratando, em 1987, do interesse continuado que o livro suscitava, Williams afirma:

À medida que a crise de nossa própria época continuou, a abertura, a diversidade, os compromissos humanos desses antigos escritores passaram a ser vistos, em uma maioria de casos, como as vozes de companheiros de luta e não de pensadores historicamente ultrapassados ou de períodos específicos. Ou seja, a profundidade e amplitude da crise foi algo que poderíamos facilmente compartilhar desde nosso próprio mundo com até o mais antigo desses colaboradores, e estávamos ainda, com eles, buscando respostas, tendo retornado, pelo simples peso dos eventos, a muitas das mesmas perguntas (WILLIAMS, 2011 [1958], p. 11-12).

Como Williams esclarece ao longo de sua exposição, a crise aqui mencionada é aquela que teve início com a Revolução Industrial e que tem como fulcro o descompasso cada vez maior entre os desenvolvimentos sociais dirigidos pela industrialização e aquilo que – não por acaso, a partir desse momento – passou a ser designado como “cultura”. Crise que, segundo Williams, continua no presente (o que justifica, inclusive, a pertinência do estudo por ele empreendido). Mas, como assinala Williams, esse é um processo que deve ser compreendido em toda a sua complexidade, sendo necessário, portanto, recusar a imagem de um processo unilateral de decadência, veiculada pelas vertentes mais conservadoras daquela tradição.⁷

O que é verdade, eu argumentaria, é que uma série de novos tipos de trabalhos insatisfatórios passou a existir; uma série de novos tipos de entretenimento barato; e uma série de novos tipos de divisão social. Contra essas deve ser colocada uma série de novos tipos de trabalho; certas melhoras evidentes e novas oportunidades na educação; certos novos tipos importantes de organização social. Entre todos esses e outros fatores, o equilíbrio precisa ser elaborado mais cuidadosamente do que o mito permite (WILLIAMS, 2011 [1958], p. 286).

O desenvolvimento desse diagnóstico de um processo histórico ainda em curso no presente e que liga-o aos começos do século XIX é um dos

⁷ Daí, inclusive, o projeto de Williams, qual seja: “examinar a ideia de uma cultura em expansão e seus processos detalhados. Pois vivemos em uma cultura que se expande e, no entanto, gastamos grande parte de nossa energia lamentando esse fato em vez de procurar entender sua natureza e condições” (WILLIAMS, 2011 [1958], p. 8).

pontos de continuidade entre *Cultura e sociedade* e *The Long Revolution* (1961), obra na qual Williams está interessado em verificar o estado desse processo no presente. É justamente nesses termos que Williams define sua meta aqui: “de analisar e interpretar as ideias e valores [em *Cultura e sociedade*], me movi para uma tentativa de reinterpretá-las e estendê-las, em termos de uma sociedade ainda em transformação e de minha própria experiência nela” (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 9).

Contudo, ao que nos parece, seria um erro descrever esses novos esforços como mera análise conjuntural. Pois vê-se aqui uma mudança importante no diagnóstico de Williams: assim, ele agora desenvolve não só uma definição muito mais precisa do processo que cuja análise já fora esboçada pela primeira vez em *Cultura e sociedade*, mas também avança alguns passos na qualificação desse processo. Williams define essa “longa revolução”, cujas origens remontam à Revolução Industrial, como uma revolução, ao mesmo tempo, política, econômica e cultural; “uma revolução genuína, transformando homens e instituições; sendo continuamente expandida e variadamente obstaculizada por reações explícitas e pela pressão de formas e ideias habituais” (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 10).

E, além disso, Williams é muito mais claro quanto às dimensões e aos efeitos desse processo, os quais justificam qualificá-lo como uma revolução. Pois trata-se de um processo que se deu em três frentes: na política, com a consolidação da democracia, na economia, com o avanço da industrialização e na cultura, com a extensão da educação e da comunicação. (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 10-11). Como afirma Williams em uma passagem valiosa pelo que tem de sintético e esclarecedor: “A energia humana da longa revolução floresce da convicção de que o homem pode dirigir a sua vida, rompendo com as pressões e restrições de formas antigas de sociedade, e pela descoberta de novas instituições comuns” (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 375).

Processo que, segundo Williams, ainda (década de 1960) não foi completado. Afinal, não se trata aqui de um processo cujo sentido estaria determinado de antemão, mas que encerra contradições e, o que talvez seja ainda mais importante, que é objeto de disputas no interior da sociedade. Isto posto, Williams identifica a necessidade não só de levar a frente a “longa revolução”, mas, principalmente, de aprofundá-la. Recuperar, na economia, um

“sentido realista de comunidade”, de modo que as necessidades das pessoas tenham mais peso que as demandas do mercado (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 325). E, na política, incentivar a participação política mais ampla e um processo de tomada de decisões o mais transparente possível (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 334). Em suma:

A pressão tem sido por definir democracia como “o direito de voto”, “o direito de livre expressão”, e assim por diante, em um padrão de sentimento que é efetivamente aquele da “liberdade do sujeito” dentro de uma autoridade estabelecida. A pressão agora, em uma ampla área de nossa vida social, deveria ser em direção a uma democracia participativa, na qual os modos e meios de envolver pessoas muito mais proximamente no processo de autogoverno podem ser aprendidos e estendidos (WILLIAMS, 2001 [1961], p. 342-3).

Portanto, trata-se aqui de um processo não só incompleto, mas cuja realização futura dependerá do engajamento intelectual e político daqueles que o defendem. Williams mostra, com isso, não apenas como o processo que atravessou a história inglesa ao longo de todo o século XIX e primeira metade do século XX ainda está em curso no momento em que ele escreve, mas também como, assim como os nomes inscritos na tradição analisada em *Cultura e sociedade*, também os teóricos dos anos 1960, entre os quais o próprio Williams, terão de reagir a esse mesmo processo, correndo os mesmos riscos de seus predecessores.

WILLIAMS E O MARXISMO

Ao contrário das vertentes focadas no contemporâneo, para Williams importa a história em sua longa duração, a grande narrativa que é a história do mundo moderno que nasceu com a Revolução Industrial. Processo que, como destacado em *Cultura e sociedade*, é o que inclusive confere sentido aos usos da moderna ideia de cultura (WILLIAMS, 2011 [1958], p. 18-19). E, como revela a sua análise em *The Long Revolution*, trata-se aqui de um projeto de modernidade que – ao contrário do que supõem as perspectivas pós-modernas – continua em movimento no presente. Assim, o presente aparece, para Williams, muito mais em suas continuidades com o passado, como parte de um processo mais amplo de desenvolvimento da modernidade do que poderiam

sugerir as interpretações que enfatizam os novos sujeitos e as novas temáticas.

Contudo, foi dito acima que a obra de Williams pode ser tomada como modelo de uma abordagem alternativa àquelas que passaram a predominar depois dos anos 1960 *quando tomada em seu conjunto*. O que nos parece mais notável e significativo é o fato de Williams não só manter como também desenvolver essa abordagem e esse diagnóstico ao longo dos anos seguintes. Assim, justamente no momento (anos 1960 e 1970) em que Jameson, Hall e Eagleton identificam o avanço do estruturalismo e das teorias “pós”, Williams aprofunda seu diálogo com o marxismo, incorporando muitas de suas contribuições à sua própria interpretação do mundo moderno. Como pretendemos mostrar a seguir, a partir de uma breve análise do argumento de Williams em *O campo e a cidade* (1973) e em *Marxismo e literatura* (1977), há uma conexão entre esses dois aspectos – a manutenção e o desdobramento da sua posição inicial e a aproximação com o marxismo.

Williams tem em vista, em *O campo e a cidade*, se contrapor àquela “perspectiva histórica” que apoia a crítica do presente – que, como ele mostra na sequência de sua exposição, é uma forma de crítica ao capitalismo (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 66) – na celebração romântica e saudosista a uma “Idade de Ouro” do passado. Como mostra Williams, essa é uma perspectiva apoiada em uma representação idealizada – e, mais do que isso, irreal – do campo no qual tinha lugar aquela era perdida e da cidade que seria o meio ambiente por excelência das novas formas de vida.

Para responder a essa representação do campo e da cidade – e que é, também, uma representação da própria história, entendida nos termos de um movimento unilateral de crise e decadência –, Williams argumenta que o processo histórico em questão não é a derrocada de uma “sociedade rural” e a sua substituição por uma de tipo “industrial”, mas o processo de constituição do capitalismo, o qual “já vinha ocorrendo pelo menos desde o século XIII”; processo que apontava para a “mesma direção: o aumento da extensão de terras cultivadas, porém ao mesmo tempo a concentração da propriedade nas mãos de uma minoria” (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 166). Processo que já revela toda a inconsequência de estabelecer um contraponto entre campo e cidade, além de jogar por terra a imagem de uma sociedade rural que teria sido

destruída por tendências externas a ela, uma vez que esse capitalismo surgiu no campo. Esse nos parece um dado central do argumento de Williams em *O campo e a cidade*: agora, o capitalismo ganha um estatuto central em seu diagnóstico:

[...] o modo de produção capitalista continua a ser, em termos de história do mundo, o agente mais eficiente e poderoso de todos esses tipos de transformação física e social. A cidade é apenas uma maneira convencional de se ver essa espécie de transformação; e o campo, como agora quase todos sabem, é sem dúvida outra (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 478).

Segundo nos parece, reside aí um ponto muito importante do argumento de Williams, sobretudo pelas questões aqui levantadas. Pois o que aparecia antes como “longa revolução”, agora aparece como história do capitalismo. Nova ênfase que tem como uma de suas consequências a redefinição do recorte histórico da análise, uma vez que se tem em vista agora um processo que antecede e engloba a Revolução Industrial (antes tida como marco fundador de um novo tipo de sociedade). É história que não só continua em movimento no presente, mas que se espraia por todo o globo (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 488-9). Não por acaso, as implicações políticas da interpretação levada a cabo por Williams são agora muito mais radicais: se antes ele defendera o aprofundamento da democracia e de seus mecanismos de participação direta, agora diz (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 491-2) que é necessário oferecer uma “resistência ao capitalismo”, a qual seja capaz de oferecer uma “forma alternativa de vida”. Uma resistência de fato radical, que vise à eliminação não só da divisão entre campo e cidade, mas de todas as formas de divisão do trabalho (WILLIAMS, 2011 [1973], p. 495).

Gostaríamos de concluir esse breve exame de alguns dos momentos altos da obra de Williams por aquele que nos parece ser outro aspecto importante de seu desenvolvimento teórico: a incorporação do conceito marxista (gramsciano) de “hegemonia”, tratado mais detidamente em *Marxismo e literatura*.

Segundo Williams (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 108), um dos méritos do marxismo foi ter ampliado a “definição tradicional de ‘hegemonia’”, pensando-a em termos das relações entre as classes sociais. A partir daí, Gramsci

desenvolveu ainda mais o conceito, distinguindo “hegemonia” de “dominação” (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 108). Pois, ao contrário da dominação, “expressada em formas diretamente políticas e, em tempos de crise, por coerção direta ou efetiva”, a hegemonia tal como entendida por Gramsci diz respeito, na leitura de Williams, àquela “situação mais normal [que] é a interligação complexa de forças políticas, sociais e culturais” ou às “forças sociais e culturais ativas que são seus elementos necessários” (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 108). É com base nessa concepção nova de hegemonia que Williams pensa a relevância desse conceito para a teoria cultural. Segundo Williams, o conceito de hegemonia abre novos caminhos pois vai além dos conceitos de “cultura” e “ideologia” em seus sentidos convencionais: na medida em que pensa o “processo social total” em termos das “distribuições específicas de poder e influência” entre as classes sociais (WILLIAMS, 2009 [1973], p. 108) e em que pensa a dominação não apenas nos termos do “sistema consciente de ideias e crenças”, mas em termos das práticas sociais concretas (WILLIAMS, 2009 [1973], p. 109). Além disso, como assinala Williams, o conceito é bom também por ir contra aquela visão mais ingênua da dominação exercida por uma classe particular. Afinal, o decisivo é a distribuição de poder entre as classes. Daí a definição de Williams de hegemonia:

Hegemonia é, portanto, não apenas o nível superior articulado de ideologia, nem são suas formas de controle apenas aquelas ordinariamente vistas como “manipulação” ou “doutrinação”. Ela é todo um corpo de práticas e expectativas, sobre o todo da vida: nossos sentidos e tarefas [*assignments*] de energia, nossas percepções formadoras de nós mesmos e de nosso mundo. Ela é um sistema vivo de significados e valores – constitutivo e constituído – os quais, na medida em que são experienciados como práticas, aparecem se confirmando reciprocamente. [...] Ela é, por assim dizer, no sentido mais forte uma “cultura”, mas uma cultura que tem de ser também vista como a dominação e subordinação vivas de classes particulares (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 110).

O que gostaríamos de salientar é como o conceito de hegemonia abraçado por Williams coloca as classes sociais no centro da análise. E vale lembrar que a passagem acima reproduzida foi publicada em 1977, quando parecia que as classes sociais já estavam ultrapassadas enquanto categoria válida para se compreender a sociedade no presente.

Outro ponto que nos parece importante é a crítica que Williams faz às tendências a converter o conceito em uma “totalização abstrata” (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 112), no que ele parece se distanciar claramente das abordagens que se inscrevem em um registro estruturalista. “Uma hegemonia viva – diz Williams – é sempre um processo. Não é, a não ser analiticamente, um sistema ou estrutura” (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 112). Donde que seja melhor falar em “hegemônico” do que em “hegemonia”, dado que a dominação nunca é completa – donde os conceitos de “contra-hegemônico” e “hegemonia alternativa” (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 113). Assim, Williams se afasta do recorte estruturalista não apenas na medida em que, para ele, o conceito de hegemonia aponta para a necessidade de se compreender a dominação social em sua dimensão mais concreta, mas também porque lança luz sobre o fato de que a dominação nunca é absoluta.

CONCLUSÃO

O aprofundamento dos vínculos de Williams com o marxismo foi ilustrado acima pela incorporação, por sua parte, de dois conceitos centrais no esquema teórico marxista: o conceito de “capitalismo” e o de “classes sociais” (via o conceito de hegemonia).

No entanto, seria um equívoco concluir daí que a sua relação com o marxismo date desse momento. Pelo contrário, Williams teve uma formação socialista precoce (sobretudo pela influência de seu pai, Henry Joseph Williams, dedicado militante do Partido Trabalhista), tendo entrado em contato com a literatura marxista já em seus primeiros anos de estudante universitário, no meio do *Socialist Club* de Cambridge.⁸ O que há de novo nos anos 1960 é o encontro com um marxismo mais afinado à sua posição tanto por suas perspectivas teóricas quanto por suas implicações políticas.⁹ Mais do que uma influência, o marxismo sempre foi um interlocutor decisivo de Williams, cuja marca se imprimiu sobre toda a sua trajetória.

⁸ Sobre a infância de Williams no País de Gales e seus primeiros contatos com o marxismo, conferir: *A política e as letras* (2013 [1979], p. 5-23; p. 23-41) e *Marxismo e literatura* (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 1-11).

⁹ Os nomes citados por Williams são Lukács, Sartre, Goldmann, Althusser, a Escola de Frankfurt e Gramsci (WILLIAMS, 2009 [1977], p. 4).

Como já indicado, Andrew Milner (2002, p. 1-2) assinala em que medida a história dos Estudos Culturais (sobretudo aquela formulada e divulgada por Stuart Hall) apagou a influência do marxismo nos seus momentos iniciais. Retomando o início de nossa exposição, poderíamos concluir afirmando que a história dos Estudos Culturais presenciou a perda não apenas do seu “projeto real”, mas também do seu marxismo – com tudo aquilo que ele tem de específico. Este texto pretendia oferecer elementos que contribuíssem no esforço de uma releitura da história e da teoria dos Estudos Culturais – e, por que não, da obra do próprio Williams –, auxiliando na recuperação desse elemento esquecido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo* (2003). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HALL, Stuart. “Estudos culturais: dois paradigmas” (1980). In: SOVIK, Liv (org). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 123-150.
- _____. “Estudos culturais e seu legado teórico” (1992). In: SOVIK, liv (org). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 187-204.
- JAMESON, Frederic. “Periodizando os anos 60” (1985). In: JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo e política*. Org.: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 81-126.
- MILNER, Andrew. *Re-Imagining Cultural Studies*. The Promise of Cultural Materialism. London: SAGE Publications, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura* (1973). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Cultura e sociedade: de Coleridge a Orwell* (1958). Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. “O futuro dos estudos culturais” (1986). In: WILLIAMS, Raymond. *Políticas do modernismo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011, p. 171-187.
- _____. *The Long Revolution*. Peterborough: Broadview Press, 2001.
- _____. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *A política e as letras: entrevistas da New Left Review*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. “Os usos da teoria da cultura” (1986). In: WILLIAMS, Raymond. *Políticas do modernismo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011, p. 189-209.