

Raymond Williams e “estruturas de sentimentos”: os afetos como criatividade social¹

Adelia Migliovich-Ribeiro²

Raymond Williams and “structures of feeling”: affects as social creativity

Raymond Williams y “estructuras de sentimientos”: los afectos como creatividad social

Resumo

Retomo a relevância da primeira geração dos Estudos Culturais Britânicos, mediante o exame da contribuição de Raymond Williams no diálogo com a contemporânea “virada afetiva” nas Ciências Sociais, a fim de observar a atualidade de seu pensamento, que se propôs a uma renovação do marxismo. Busco explorar seu conceito de “estrutura de sentimentos”, que possibilita a ênfase nas dinâmicas reais da vida em que *afetar* uns aos outros é um “inesperado potencial para o sentido” (GUMBRECHT, 2015). Revisito as noções de *Stimmung* e de *mood* para me aproximar da descrição dos “afetos comuns”, que entrelaçam corpos e matérias e são capazes de contagiar uma época. Em que pese a conclusão de que quaisquer mudanças começam nos aspectos mais sutis da vida social, deixo aos leitores o julgamento acerca do potencial das formas emergentes para expressar avanços, mas também recuo rumo a uma ordem social desejável.

Palavras-chave: *Raymond Williams; Estrutura de sentimentos; Afetos; Novo Materialismo; Estudos Culturais.*

1 Este artigo deve muito ao meu encontro com Paulo Gajanigo (UFF), com quem dividi a coordenação do GT “Estudos Culturais” na Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS). Agradeço, também, ao “clima” provocador acerca da “virada afetiva” que experienciei no *Sociofilo*, grupo liderado por Frédéric Vandenbergue (UFRJ), durante minha licença capacitação em 2018.

2 Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, atuando como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS), onde orienta no mestrado e no doutorado. É também Pesquisadora Produtividade-CNPq, nível 2, e pesquisadora colaboradora plena (voluntária) no PPGSOL/UnB.

Abstract

I refer back to the relevance of the first generation of British Cultural Studies by examining Raymond Williams' contribution to the dialogue with the contemporary "affective turn" in social sciences, in order to observe the currentness of his thought, which proposed a renewal of Marxism. I intend to explore his concept of "structure of feeling", which enables the emphasis on the real dynamics of life, in which to affect each other is an "unexpected potential for meaning" (GUMBRECHT, 2015). I revisit the notions of *Stimmung* and *mood* to get closer to the description of "common affections" that interlace bodies and matter and are capable of affecting an era. In spite of the conclusion that any changes begin in the most subtle aspects of social life, I leave to the readers the judgment about the potential of the emerging forms to express advances, as well as setbacks towards a desirable social order.

Keywords: *Raymond Williams; Structure of feelings; Affections; New materialism; Cultural Studies.*

Resumen

Retomo la relevancia de la primera generación de estudios culturales británicos al examinar la contribución de Raymond Williams en el diálogo con el "giro afectivo" contemporáneo en las ciencias sociales, para observar la actualidad de su pensamiento, que ha propuesto una renovación del marxismo. Busco explorar su concepto de "estructura de sentimientos", lo que hace posible enfatizar las dinámicas reales de la vida, en que afectarse unos a otros es un "inesperado potencial para el significado" (GUMBRECHT, 2015). Revisito las nociones de *Stimmung* y de *mood* para acercarme a la descripción de los "efectos comunes" que entrelazan cuerpos y sustancias y son capaces de afectar una época. A pesar de la conclusión de que cualquier cambio comienza en los aspectos más sutiles de la vida social, dejo a los lectores el juicio acerca de que las formas emergentes pueden expresar avances, pero también retrocesos, hacia una orden social deseable.

Palabras clave: *Raymond Williams; Estructura de sentimientos; Afectos; Nuevo Materialismo; Estudios Culturales.*

Apresentação

Retomar a relevância da primeira geração dos Estudos Culturais Britânicos, mediante o exame da contribuição específica de Raymond Williams (1921-1988), parece promissor, num cenário em que as questões relativas à democratização da cultura e ao levante das vozes subalternizadas na história, com ênfase em sua potência, são objeto de escrutínio, em que pesem a persistência e o aprofundamento das formas de opressão.

Os Estudos Culturais nasceram revolucionários, em meados do século XX, e apostaram numa “nova esquerda” – em reação à publicização do Relatório Kruschew acerca dos crimes de Stalin e à invasão da Hungria pelo exército soviético – capaz de intervir na sociedade e aprofundar a “longa revolução democrática”. Exemplarmente, Raymond Williams, o intelectual galês militante, assim como seus companheiros da *New Left Review*³, nunca deixou de se posicionar contra a política neoliberal da Primeira Ministra, Margareth Thatcher.

A primeira geração dos Estudos Culturais foi marxista, em que pese recusar categorias como “determinismo” e “lei imutável da história”. Conforme assevera Stuart Hall (2009, p. 191): os Estudos Culturais, nos tempos da *New Left Review*, trabalhavam “sobre o marxismo, contra o marxismo, com ele e para tentar desenvolvê-lo”. Embora surgidos no momento de desintegração de “um certo tipo de marxismo” (HALL, 2009, p. 190), aqueles intelectuais mantinham-se firmemente influenciados pela crítica marxista da classe social e da realização histórica do capital em sua extensão global.

3 *New Left Review* é, também, o nome da revista fundada em 1959, reunindo nomes tais como Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Perry Anderson, E. P. Thompson, Richard Hoggart e Stuart Hall. Vinha da junção de duas publicações anteriores, de 1957: *Socialist humanism* e *Universities and Left Review*, por sua vez, herdeiras da tradição marxista inglesa, iniciada em 1910 e reforçada em 1946, com o *Comunist party historians group* onde estavam, além dos nomes acima mencionados, Christopher Hill e Rodney Hilton. Falamos de intelectuais ativistas, ligados a movimentos tais como o anticolonialismo ou a Campanha pelo Desarmamento Nuclear (CND), que debatiam fervorosamente a questão da revolução e da transição para o socialismo na Grã-Bretanha, buscando introduzir na ilha as principais escolas do marxismo continental: Lukács ou Sartre, Gramsci ou Althusser, Adorno ou Della Volpe. Cf. Dalaqua (2009); Sá (2011).

Em 1964, Raymond Williams, ao lado de Richard Hoggart e Stuart Hall, inaugurou o *Centre for Literature and Contemporary Cultural Studies*, na Universidade de Birmingham, dedicado à sociologia, à crítica cultural e à produção literária, incluindo ainda na agenda de pesquisas as questões dos *mass media*. No centro de Birmingham, os novos usos da palavra “cultura” passaram a ser destrinchados:

Antes da Guerra a palavra cultura era utilizada em dois sentidos principais: um deles típico dos “salões de chá” e que parecia significar uma espécie de superioridade social, não pelas idéias ou educação escolar e nem pelo dinheiro ou posição, mas pelo comportamento, pelo gosto refinado, algo como que uma permanência da sociedade de corte. O outro sentido seria aquele relacionado ao que chamamos cultura artística, ou seja, o conhecimento de poemas, romances, cinema, artes plásticas, teatro, etc. Ao voltar da guerra, o que Williams escutava eram dois sentidos diferentes: nos estudos literários o uso da palavra indicava “alguma formação fundamental de valores”, nas discussões mais gerais, um uso muito parecido com o da palavra sociedade, cultura como um modo de vida particular como em *cultura inglesa*, *cultura chinesa*. (TAVARES, 2008, p. 8)

Williams opunha-se à dicotomia “cultura popular” e “cultura erudita”, focalizando a relação “cultura-classe” e não “modo de produção-cultura”. Nesse sentido, jamais negou as relações de produção nas quais as experiências se imiscuem, porém sabia que estas sempre as transbordavam. Por meio do conceito de “estrutura de sentimentos”, empenhou-se na proposição de uma ferramenta analítica que pudesse reconhecer o surgimento do “novo” nos processos históricos. Buscou especialmente visibilizar as conexões entre fenômenos que, em geral, seriam pela arte e, no seu caso, pela literatura, mais bem capturados. A literatura foi, para ele, o registro de práticas e sensações partilhadas, discerníveis ou não pelos próprios escritores ou seus leitores.

Aproximando-se de Lukács (2000), sabia que a cultura é a “práxis da vida cotidiana” e que “qualquer discurso socialista sobre a cultura deve incluir o conflito como uma condição estrutural, como todo um modo de vida” (WILLIAMS, 2013, p. 129). Ainda assim, haveria um largo salto a ser dado entre o conflito e a luta de classes, referida propriamente ao momento em que o “conflito estrutural torna-se uma disputa consciente e mútua, um engajamento visível das forças” (WILLIAMS, 2013, p. 129). Para Raymond Williams, a cultura é a síntese da economia, da política e da sociedade, e se desenvolve em uma “longa revolução”. Nos termos do crítico, “cultura indica a ideia de uma ordem humana total de modo mais conveniente do que a forma como o termo sociedade estava sendo usado” (WILLIAMS, 2013, p. 149), em razão de que, em sua compreensão, a cultura melhor traduziria os movimentos, mais sutis ou menos, pelos quais a sociedade se mantém viva, logo, dinâmica.

Williams adere a um peculiar marxismo, não-estruturalista, que suplanta a cisão, marcadamente althusseriana, entre a infraestrutura econômica e a superestrutura jurídico-político-ideológica. Escolhe relacionar as estruturas (econômica e cultural-ideológica) aos processos, eventos, pessoas, destacando as sensações e as práticas, a ação, os sentimentos e as circunstâncias, noutros termos, a “relação” entre o objetivo e o subjetivo, a fim de relacionar múltiplos elementos e dimensões do todo, ainda que soubesse que algo “vital” sempre escaparia a qualquer pretensa totalidade.

Sua tese da “inseparabilidade das estruturas” ampara-se no conceito por ele formulado de “estrutura de sentimentos”, como sinônimo de formação emergente, em solvência. O “novo materialismo” de Raymond Williams quer revelar os impalpáveis e sutis aspectos da vida social, o *ordinário*, o que parece sorrateiro demais para ser observado e frágil excessivamente para influenciar os processos sociais, ainda que os constituam e neles toda ação esteja inevitavelmente imersa.

O propósito deste artigo é ler Williams no diálogo com a “virada afetiva” que dá outra direção aos Estudos Culturais até então submersos na “onda discursi-

va” e na “virada linguística”. Raymond Williams parece inspirar alguns teóricos contemporâneos que tratam do *mood*, corriqueiro em expressões do tipo “I’m not in the mood”, e *Stimmung*, em alemão, “humor”, “estado de espírito”, “tonalidade afetiva” e, também, “atmosfera” (HARDT, 2015). Para o fito deste artigo, o mais importante é saber que os sentimentos têm uma existência concreta e sua “presença” traz efeitos reais no mundo, isto é, são experiências que se desdobram em outras experiências e atuam decisivamente na dinâmica social.

Para o crítico galês, não havia palavra mais *sábia* que a “experiência”, não somente “percebida”, mas “vivida”. As vivências conformavam a “cultura”, lócus da luta política. O que Raymond Williams trouxe, ainda, foi a chance de se evidenciar, em textos e obras de ficção, mais do que na ideologia oficial, os ritmos de mudança numa dada sociedade que são sempre complexos e suficientemente diferenciados. Inovou, também, os estudos literários ainda excessivamente formalistas. Utilizada como ferramenta analítica, a “estrutura de sentimentos” permitia ao investigador aproximar-se das insurgências e de “cada nova atividade cultural inaugurada por uma geração” (WILLIAMS, 2013, p. 153). De sua atenção aos *afetos*, desdobrava-se a percepção das “estruturas alternativas” numa dada ordem social.

No artigo, desenvolvo a ideia de “estrutura de sentimentos” na aproximação com a teoria dos afetos. É importante que se diga que, desde seu nascimento, este conceito é revisitado por Raymond Williams na medida do reconhecimento de suas potencialidades e limites analíticos. Meu pressuposto é o de que, em suas ambiguidades, a hipótese da “estrutura de sentimentos” pode ajudar os sociólogos a se confrontar com seus objetos de estudo e, por isso, atual e necessária é sua retomada.

“Estruturas de sentimentos” e afetos comuns

Raymond Williams (2013) cunhou o conceito “estrutura de sentimentos” para definir as experiências articuladas, pouco instituídas ou formalizadas. Seu

objetivo foi atentar, numa aproximação da fenomenologia de Schutz (1962), para os processos interativos capazes de promover algo como uma “consciência intersubjetiva” inédita, mediante o “estoque de conhecimento à mão”, podendo esta ser dotada de uma potência desestabilizadora.

Hardt (2015) descreve tais “disposições” como inclinadas a uma certa resolução em “coerência estrutural” e observa que, para Williams, a história e a estética fundem-se numa única e imediata experiência (*Erfahrung*). Em alguma medida, o crítico galês desejava identificar as tendências que regem as transformações sociais, na conexão entre as várias dimensões (cognitiva, afetiva, estética e outras) que asseguram o caráter vivo, dinâmico, híbrido, tenso, e, por conseguinte, mais suscetível às mudanças, da cultura.

Estamos então definindo esses elementos como uma “estrutura”: como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão. Não obstante, estamos também definindo uma experiência social que está ainda em processo, com frequência ainda não reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isolada, mas que na análise (e raramente de outro modo) tem suas características emergentes, relacionadoras e dominantes e na verdade suas hierarquias específicas. (WILLIAMS, 1979, p. 134)

Conforme dito na introdução a este artigo, há uma proximidade, já apontada por Ben Highmore (2016), entre o precursor Raymond Williams e os estudos contemporâneos de *mood*. Nessa perspectiva, Paulo Gajanigo (2017) reforça a “sintonia” entre o subjetivo e o objetivo, o interno e o externo existente na noção de “clima” ou, também, “atmosfera”, de Gernot Böhme (2017), preocupada em compreender a “estetização da vida”, isto é, as disposições afetivas pelas quais se sente e age. Em remissão a Heidegger, o vocábulo alemão *Stimmung* também converge com esses conceitos, ao traduzir a necessidade vital de “sintonia” entre o *ser-aí* e o mundo. A vida é *Stimmung* e se realiza de modo afetivo e corporal, quando a alteridade nos toca “como se de dentro”. A

ideia de vida social implica partilha, algo como um “dentro-fora”. Acerca da “virada afetiva”, explica Vandenberghe:

[...] embora a teoria dos afetos seja uma ramificação radical dos estudos culturais, ela não é cultural, mas material; não é social, mas animal; não é histórica, mas vital. A transição do pós-estruturalismo para o materialismo vitalista é uma tentativa de minar a virada linguística com suas representações, mediações e categorizações da experiência. A virada afetiva é uma tentativa de retornar à experiência não-mediada, imediata e pura. Conscientemente, põe a matéria de volta no materialismo cultural, o corpo de volta nas práticas e o espírito de volta na vida. Esse materialismo que se volta contra os excessos da des/construção e do construtivismo, reanima a vida. A matéria morta ganha vida, as estruturas são dissolvidas em processos, processos em fluxos, fluxos em uma dança cósmica de energias. Ao contrário das emoções, que são construídas social, cultural e historicamente na linguagem, os afetos são materiais – circulam em corpos biológicos (animais e humanos) como excitações e sensações corporais. Os afetos não são culturais, mas naturalizados, o que levanta o problema de como os cientistas sociais vão mensurá-los. (VANDENBERGHE, 2017, p. 5)

Indo além do paradigma pós-estruturalista, os processos sociais passariam a ser discerníveis, então, também em seus aspectos extralinguísticos e não conscientes. Em suma, os afetos “não precisam aguardar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis”⁴ (STEWART, 2007, p. 2-3), mas o que importa é que saibamos que exercem real impacto sobre os corpos num espaço e época determinados, o que faz deles “afetos comuns”:

Afeto comum é uma onda, um atrito, uma conexão de algum tipo que tem um impacto. É transpessoal ou pré-pessoal – não é sobre os sentimentos de uma pessoa

4 No original: “they do not have to await definition, classification, or rationalization before they exert palpable pressures” (STEWART, 2007, p. 2-3). A tradução é da autoria.

se tornarem os de outra, mas sobre corpos literalmente afetando uns aos outros e gerando intensidades: corpos humanos, corpos discursivos, corpos de pensamento, corpos de água. (STEWART, 2007, p. 128)⁵

A autora sublinha ainda que os afetos comuns são imanentes, oblíquos e erráticos, em contraste com o sentido óbvio numa comunicação direta. Eles próprios são os sentidos, com textura e intensidade, a se mover entre corpos, sonhos, dramas e mundos sociais de todos os tipos. Estudar os afetos é descobrir que sentimentos e movimentos eles geram e implica enxergar a potência e suas ressonâncias que enredam o mundo real (STEWART, 2007, p. 3).

É patente o débito dos Estudos Culturais de Williams para com Spinoza, que reconhecia a afetividade como um dos elementos centrais, quer das subjetividades quer da intersubjetividade.

Spinoza propõe uma correspondência entre o poder de agir e o poder de ser afetado. Isto se aplica igualmente à mente e ao corpo: o poder da mente para pensar corresponde a sua receptividade às ideias externas; e o poder do corpo para agir corresponde à sua sensibilidade aos outros corpos. Quanto maior o nosso poder de ser afetado, maior o nosso poder de agir [...]. Para o autor, os afetos podem ser ações – determinadas por causas internas; ou paixões – determinadas por causas externas. Existem as razões, ou ações da mente, que juntamente com as ações do corpo, poderiam levar, provocativamente, a uma razão corpórea; e existem as paixões, tanto da mente quanto do corpo. A perspectiva dos afetos não supõe que razão e paixão sejam a mesma coisa, mas, em vez disso, focalizam a ambas num *continguum*. (HARDT, 2015, p. 10)

⁵ No original: "Ordinary affect is a surging, a rubbing, a connection of some kind that has an impact. It's transpersonal or prepersonal – it's not about one person's feelings becoming another's but about bodies literally affecting one another and generating intensities: human bodies, discursive bodies, bodies of thought, bodies of water" (HARDT, 2015, p. 10). A tradução é da autoria.

De Lucien Goldmann (1973), por sua vez, Raymond Williams toma emprestado o conceito de “estruturas mentais”, que nascem nas relações sociais como “respostas” a situações objetivas, atuando na consciência do grupo para organizá-lo. Williams insurge-se, noutra senda, contra os abusos da psicanálise, Freud e Lacan, e não menos contra o formalismo contido tanto no *new criticism* quanto no estruturalismo. O que Raymond Williams nomeia “estrutura de sentimentos” é, assim, muito mais uma intrincada rede de relações complexas que se traduzem nas dinâmicas reais da vida em que *afetar* uns aos outros é um “inesperado potencial para o sentido” (GUMBRECHT, 2014, p. 32), um embrião de paixões que se desdobram em atos, os quais intervêm na realidade ao nos tocar “como se de dentro”.

Podemos trazer ao debate Grossberg (2018), como fizeram Itania Maria Mota Gomes e Elton Antunes (2019), que atribuiu seu interesse pela questão do afeto a Raymond Williams e a seu conceito de “estrutura de sentimentos”. Para Grossberg (2018), os “aparatos afetivos” constroem existências e coexistências, ultrapassam a produção discursiva e a noção de representação para tangenciar o “vivido”. Afetar-se é, pois, *viver*, em um dado lugar, em um certo momento, num corpo junto a outros corpos. Não haveria “vida” sem afetações mútuas e, por isso, sem os elementos da desordem, da contingência, das contradições. O afeto é energia, humores, emoções, inflexões, desejos, paixões, sentimentos, que produzem as experiências tais como as vivenciamos. Sobretudo, o afeto é *presença*, “movimento de agoras” que, ao impactar nossos corpos, fazem com que experimentemos o acesso às coisas ausentes, distantes ou fictícias, como objetos presentes sensorialmente. Pela “produção de presença”, dá-se, assim, um “encontro concreto” no mundo, sempre imprevisível, que introduz a imaginação como dimensão da experiência.

Ligia Gonçalves Diniz, em sua tese *Por uma impossível fenomenologia dos afetos: imaginação e presença na experiência literária* (2016), nota que a autoconsciência é um estado ligado também a estados afetivos ou sensoriais. A autora

cita Husserl (1982), para exemplificar como se dá a “consciência do tempo” como um ato perceptual “total”: a “expectativa primária” (o “agora”), a “impressão original” (a retenção) e a “memória primária”. O fundamental nesse argumento é saber que o fluxo de consciência é sensorial, inexistindo a separação entre mente e matéria. A sensação é a subjetividade original quando ali se efetua nossa sujeição original aos seres. Em que pese o caráter “evaporado” do estado afetivo, isto não é suficiente para desmerecê-lo como produtor de realidades, ao contrário.

Num diálogo possível com o pragmatismo de Charles Peirce, para quem “toda operação da mente, não importa quão complexa, tem sua sensação absolutamente simples, a emoção do *tout ensemble*” (PEIRCE, 1974, p. 155), devemos ratificar que não há um dualismo entre experiência e consciência. A autoconsciência mesma é percebida mediante uma sensação: tom, luminosidade e saturação específicos, em suma, a sensação de vivacidade.

A teoria dos afetos que busco identificar na primeira geração dos Estudos Culturais Britânicos, aqui representada por Raymond Williams, possibilita o redirecionamento da crítica marxista para novas modalidades de análise, mais explicitamente engajadas em “presentificar” atmosferas e climas, ainda não plenamente discerníveis, mas antecipados pelos estudiosos, a fim de descobrir novas “fontes de energia”. Identificar as “estruturas de sentimentos” é observar a vida propriamente, seus movimentos, metamorfoses, dinâmicas e “tonalidades contextuais”. Embora a estrutura de sentimentos não seja uma estrutura tal como no estruturalismo, é *articulação*, em *resposta* ao mundo que se herdou, articulação ou articulações estas que nos importa estudar como sociólogos. Em tais movimentos, experiências anteriores são conectadas ao surgimento do “novo”, ainda frágil para ser assim reconhecido.

A “estrutura de sentimentos” exalta, portanto, os momentos de transição. Não que seja fácil “vencer” o dominante (nos termos de Gramsci), mas a “cultura emergente”, ao se inserir na “cultura”, traz novos significados e valores, novas

práticas, novos relacionamentos e tipos de relacionamentos. É importante levar em consideração a distinção que Williams faz entre os elementos de alguma fase nova da cultura dominante e os que lhe são substancialmente opostos: “emergente no sentido rigoroso, e não simplesmente novo” (WILLIAMS, 1979, p. 126):

[...] o emergente é correlato, mas não é idêntico ao inovador. Alguns tipos de inovação [...] são movimentos e ajustamentos dentro do dominante e tornam-se suas novas formas [...]. Não há análise mais difícil do que aquela que, em face de novas formas, deve procurar determinar se essas são novas formas do dominante ou se são genuinamente emergentes. Na análise histórica, a questão já está assentada: o emergente torna-se o emergido [...] e depois, muitas vezes, o dominante. Mas na análise contemporânea, exatamente devido às relações complexas entre inovação e reprodução, o problema se encontra em nível diferente. (WILLIAMS, 1992, p. 202-203)

A orientação gramsciana de Raymond Williams é fundamental, assim como o conceito de hegemonia lhe é central: “[...] um conjunto de práticas e expectativas que envolvem a vida toda... um sistema vivido de significados e valores... um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade” (WILLIAMS, 1979, p.110). A hegemonia traduz um propósito político que, permeando instituições, relações e consciência, é menos uma ação unilateral do dominador e mais a produção do senso comum, algo bastante geral, e a naturalização de práticas que parecem efetivamente tomar a totalidade do espaço existente. Aliás, a ideia de hegemonia como o resultado do processo de “saturação” da consciência subordinada em determinado momento (WILLIAMS, 1973) é a melhor aplicação da noção de totalidade tão proclamada pelo marxismo:

[...] o que tenho em mente é o sistema central, efetivo e dominante de significados e valores que não são me-

ramente abstratos, mas que são organizados e vividos. É por isso que a hegemonia não pode ser entendida no plano da mera opinião ou manipulação. Trata-se de todo um conjunto de práticas e expectativas; o investimento de nossas energias, a nossa compreensão corriqueira da natureza do homem e do seu mundo. Falo de um conjunto de significados e valores que, do modo como são experimentados enquanto práticas, aparecem confirmando-se mutuamente. A hegemonia constitui, então, um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade, um sentido absoluto por se tratar de uma realidade vivida além da qual se torna muito difícil para a maioria dos membros da sociedade mover-se, e que abrange muitas áreas de suas vidas. (WILLIAMS, 2011, p. 53)

De modo similar, as heranças do passado são trazidas para o interior da cultura dominante por intermédio do que Raymond Williams chama de “tradição seletiva” ou “passado significativo”, que se estendem até o presente, já tendo sido “relidas” com o fito de dar suporte ou, no mínimo, não contradizer o *status quo*. Converge assim com Benjamin, em sua atenção à extrema capacidade do pensamento hegemônico de atrair para junto de si tradições julgadas passadistas. Como dizia o frankfurtiano, “se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos estarão a salvo dele. E esse inimigo ainda não parou de vencer” (BENJAMIN, 1985, p. 156). A hegemonia, assim, “incorpora” os valores culturais, significados e experiências praticados e vividos como “cultura residual”, advindos das formações sociais antigas, desde que não ultrapassem a linha tênue entre o alternativo e o opositor:

Há uma distinção teórica simples entre o alternativo e o opositor, isto é, entre alguém que meramente encontra um jeito diferente de viver e quer ser deixado só e alguém que encontra uma maneira de viver e quer mudar a sociedade. Mas à medida que a área necessária de dominação efetiva se estende esse mesmo significado ou prática pode ser visto pela cultura dominante não

apenas como desprezando-a ou desrespeitando-a, mas como um modo de contestá-la. (WILLIAMS, 2011, p. 58)

Como *marxista humanista*, embora crítico à centralidade do sujeito, Raymond Williams tem a análise histórica como fulcral. Instiga-lhe perceber as lutas concretas em torno de um universo compartilhado de expectativas e necessidades, fluxos de inter-relação entre grupos, espaços e temporalidades, que, em sua obra, ganhou materialidade na vasta crítica literária britânica à qual se dedicou.

[...] este conceito está mais acessível na arte e na literatura de um período, embora ele possa ser encontrado também em livros de história social ou de cultura do pensamento, daqueles que nem dominam e nem cujos interesses são satisfeitos primariamente pela ordem social e institucional estabelecida. É nesse trabalho que é gerado o simbolismo no qual a comunicação humana se coloca como a raiz para todas as culturas e em todos os períodos históricos. A relação entre essas duas características quer dizer que as estruturas de sentimento são geradas através da interação imaginativa e das práticas culturais e sociais de produção e resposta – que são, em essência, práticas sociais de comunicação reflexiva de experiência que estão na raiz da estabilidade e da mudança das sociedades humanas. (FILMER, 2009, p. 373)

Talvez, os artistas, como “antenas”, capturem melhor as “estruturas de sentimentos” de seu tempo e ponham a nu os sentimentos públicos que circulam amplamente nas sociedades. Combatendo os excessos do formalismo literário, Raymond Williams (2013, p. 155) buscou reconstruir “um padrão de impulsos, inibições, tons, dos quais a maior evidência eram, frequentemente, as convenções reais da literatura e do drama”.

Em alguma medida, podemos reconhecer o caráter geracional de uma “estrutura de sentimentos”, de maneira que cada geração tem sua própria *reação*,

como já foi dito, ao mundo herdado, em face do qual promove continuidades, reproduz muitos aspectos da organização, mas também rompe e instala descontinuidades. Nesta inédita articulação, “de certo modo, sente toda a sua vida de forma diferente e molda sua resposta criativa em uma nova estrutura de sentimento” (WILLIAMS, 2003, p. 58). Mesmo assim, seria difícil para o estudioso galês definir o que é uma geração, ou seja, se equivaleria, por exemplo, necessariamente a pessoas inscritas numa exata faixa etária. Ora responde que sim e chega a dizer que são indivíduos em torno de 30 anos que produzem a “cultura emergente”, ora diz que não, reconhecendo a si próprio deslocado de sua geração.

Também é percebido pelo teórico que os romances que estudou expressam a “estrutura de sentimentos” de uma certa classe média, ainda quando observa, num dado momento, a conexão com os escritores da classe trabalhadora recém-ingressos na cena literária inglesa, expressão de uma democratização muitíssimo tardia. A dificuldade, porém, persiste, pois não é a “estrutura de sentimentos” objetificada numa única classe social. Pode haver, como há, duas estruturas de sentimento contemporâneas, de caráter completamente oposto, numa mesma classe social, ou uma estrutura pode ser mais difundida do que a outra. Também há que se considerar as modulações sucessivas em uma só “estrutura de sentimentos”.

Como notam Seigworth (2003) e Gregg (2010), os afetos concernem a “forças viscerais” distintas, quer do conhecimento consciente, quer das emoções pessoais, que, articuladas, podem afetar a vida política ou sociocultural. Não se quer dizer com isso que tais experiências sejam necessariamente promissoras, uma vez que podem servir também ao sufocamento de emergências anteriores, eventualmente, mais progressistas. É plausível dizer que as “estruturas de sentimentos” dos Estudos Culturais de Raymond Williams são algo como “mapas” a traçar “roteiros” de mudança num cenário social, importando aos “navegadores” perscrutar a vida ordinária das pessoas: suas lutas, rupturas, esgarçamentos de elos e rearticulações.

Considerações finais

É curioso que Williams tenha sido injustamente acusado de, ao privilegiar a experiência, minimizar as determinações do processo histórico, fato que, em entrevista concedida no âmbito da *New Left Review*, lamenta:

Mantenho a tese a que vocês chamam de inseparabilidade das estruturas – as relações inextrincáveis entre política, arte, economia e organização familiar. A forma como colocaria hoje é que esses são elementos indissolúveis de um processo sociomaterial contínuo [...]. A dificuldade desse argumento, contudo, é que, em certas épocas, é precisamente a experiência em sua forma mais fraca que aparece para bloquear qualquer realização da unidade do processo, ocultando as conexões entre as diversas estruturas. Isso sem falar das relações não percebidas de dominação e de subordinação, de disparidade e de desnivelamento, do residual e do emergente, que cedem a sua natureza particular a essas conexões. (WILLIAMS, 2013, p. 132-133)

O marxismo estrutural vigente em sua época estava, contudo, muito distante dos processos da experiência coletiva nascente e de suas estruturas ordenadoras emergentes que interessavam a Williams. As experiências por ele invocadas eram padronizadas, sem, no entanto, ser ainda estruturadas nem estruturadoras. O rótulo de “empiricista” – que me parece pouco fecundo, exceto para afirmar seu “novo materialismo” em oposição a qualquer tendência idealista – foi-lhe assim imputado.

Nada havia de “simples” na percepção desta “qualidade padronizada”, que é “pré-emergente”. Filmer (2009) destaca que, por esta razão, o estudioso elegeu empiricamente a obra literária – registro do engajamento linguístico prático essencialmente reflexivo – como a experiência a se examinar. Isto lhe rendeu inúmeros críticos. Eagleton (1976), citado por Filmer (2009, p. 384), em sua

primeira acusação, desmereceu o empenho de Williams para o conhecimento crítico conceitual, atribuindo-lhe “uma concessão incapacitante ao humanismo burguês liberal [...] ao insistir no teste experimental”. Stuart Hall reforça o argumento alegando que o conceito (experiência) é “bem insatisfatório” e reforçou a dúvida sobre sua competência analítica, apontando para seus “efeitos teóricos incapacitantes” (HALL, 2009, p. 385). Filmer (2009, p. 384) rebate todas as críticas:

Na verdade, parte da seletividade da tradição britânica para a análise da cultura e sociedade, a qual Williams (1958) tinha tão cuidadosamente documentado em termos críticos experimentais, era a exclusão da tradição crítica ideológica na qual Eagleton se baseava (WILLIAMS, 1980). Eagleton só pode perguntar, com uma incredulidade retórica e com base em uma reinterpretação pré-estruturada e particularmente parcial da obra de Williams – e especialmente de sua releitura de Marx – se alguém espera seriamente, da forma como Williams propõe, que o teste de adequação explanatória dos modelos de base/superestrutura fossem contra a experiência prática. Eagleton estava na época muito influenciado por outras (re)leituras de Marx (ALTHUSSER, 1971) que o levaram (sem nenhum sentido aparente de ironia) a abstrair da estética de Williams um conjunto de “categorias teóricas para uma crítica materialista” que iria retificar o que ele via como as falhas do humanismo e idealismo de Williams.

Conforme lembra, porém, Filmer (2009), Eagleton, mais tarde, viria a se desdizer e elogiaria o modo como Williams retirou as formas culturais da exclusividade dos formalistas, reconhecendo nelas as estruturas das relações sociais bem como sua potência, determinada socialmente, para a criação de modos de ver o mundo, quem sabe, insurgentes. Hall, por sua vez, manteria sua séria ressalva ao colega em seu entendimento de algo como uma negligência à diacronia, que, para ele, impedia Williams de remontar às causas dos fenômenos. Entretanto, como esclarece novamente Filmer (2009, p. 386):

[...] os processos da experiência coletiva nascente e suas estruturas ordenadoras emergentes são organizados de maneira diferente [para Williams], e são ordens bem diferentes de fenômenos, para aqueles que se deixam facilmente levar para uma análise da prioridade causal e sequência diacrônica das ordens constitucionais das totalidades sociais, a continuidade dos elementos substantivos que as constituem, e a estrutura de relações entre elas. Em suas formulações da aparente e quase aleatória ocorrência das estruturas internas das relações das formações sociais e culturais emergentes, que são totalidades nascentes, Williams apresenta a questão importante e distintiva da explicação histórica delas.

A prática da “contextualização radical” de Williams, nos termos de Grossberg (2018) é, de meu ponto de vista, o principal mérito de seus *insights*. Um olhar discreto para as experiências, tal como propugnado pelo crítico galês, para revelar os sentimentos de uma especificidade empírica histórica (mesmo quando sua qualidade “empírica” não era evidente), permitiu-lhe observar a fluidez e a complexidade do real que configuram e reconfiguram a sociedade incessantemente nos atos cotidianos. Chamava-lhe atenção a possibilidade de verificar algo diferente do que havia existido antes.

A interface entre a teoria dos afetos e o “materialismo cultural” da primeira geração de Birmingham serviu como mote de nossa reflexão. Os “pais fundadores” dos Estudos Culturais Britânicos (um deles) pôde olhar para o aparentemente invisível “mundo dos humores”, o “clima”, a ambiência, os ritmos do labor diário, visando a uma nova compreensão da história dos homens e das mulheres e de sua transformação. O tema não poderia ser mais atual.

A literatura lhe parece uma “esfera de presença”; mais do que uma representação, é um ato em si mesma, peculiarmente notável para se analisar as estruturas de sentimento “em solvência”. Williams abre, assim, uma importante agenda de pesquisas para os Estudos Culturais das gerações seguintes. Sua análise

original da escrita e da literatura é crucial para o desenvolvimento posterior de métodos paralelos de análise de textos em outros formatos, desde a mídia eletrônica, redes sociais e vídeos até a musicalidade e performances das periferias, que se constituem como “cultura emergente”. De algum modo, Raymond Williams reforça a lição de que a cultura se entrelaça às condições e aos meios de produção na sociedade, o que nomeou “a textura fundamental da vida”.

Acontecem muitas “coisas” hoje em nosso planeta, na América Latina e no Brasil. Um sentimento de urgência também se faz presente. Há distintas “estruturas de sentimentos” que duelam pela hegemonia. O tempo é de crise. Talvez, venhamos futuramente a nos ressentir ainda mais das intervenções militares, das restaurações oligárquicas, do aprofundamento dos experimentos neoliberais no mundo subdesenvolvido. Um “clima” invade e, como dito por Francisco Weffort (1988, p. 30), em outro contexto, talvez “tenhamos mais à espreita um totalitarismo *à la* Hitler ou *à la* Stalin”. Há genocídios ao nosso redor, no campo e nas cidades, e a pior sensação é a de que estejam sendo naturalizados. Esta cultura que emerge desta geração, em resposta a algo que lhe antecedeu, é danosa. Em contrapartida, há resistências e um resgate de utopias, a manter viva a luta pela construção da democracia e pelas mudanças em uma sociedade que ainda tem muito caminho a percorrer. Sensibilidades políticas estão demasiadamente afloradas e um sentido absurdo de desconfiança da organização do mundo até então conhecida e de suas instituições é brutal.

À sociologia, talvez, caiba também resistir. O materialismo cultural (expressão vulgarizada por seus detratores) reporta, em verdade, à primeira geração dos Estudos Culturais Britânicos, e nos instrumentaliza, em alguma medida, a “olhar” para a “atmosfera de mudança” que experienciamos. Ainda precisamos pensar e discutir muito a potência desestabilizadora de tais estudo, no momento atual. Sugiro, contudo, que assimilemos a lição de que, por trás das ondas de repressão e de sufocamento, as mudanças incrementais se deem de maneira que as gerações possam sempre exibir suas respostas criativas

Referências

BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1985. p. 153-164.

BÖHME, Gernot. A atmosfera como o conceito fundamental da nova estética. In: SOCIOFILO. *Blog do Sociofilo*. Rio de Janeiro, 14 de set. de 2017. Disponível em: <<https://blogdosociofilo.wordpress.com/2017/09/14/a-atmosfera-como-o-conceito-fundamental-da-nova-estetica-por-gernot-bohme/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

DALAQUA, Renata H. O debate no interior da New Left britânica: o significado da controvérsia entre Perry Anderson e E. P. Thompson. *História Social*, Campinas, n. 16, p. 216-232, jan./jul. 2009.

DINIZ, Ligia Gonçalves. *Por uma impossível fenomenologia dos afetos: imaginação e presença na experiência literária*. 2016. 333 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

EAGLETON, Terry. *Criticism and Ideology: a study in Marxist literary theory*. London: NLB, 1976.

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, p. 371-396, jul./dez. 2009. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/1944>>. Acesso em: 2 set. 2019.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. O clima da música: possibilidades de uso do conceito de Stimmung a partir dos estudos culturais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 18., 2017, Brasília. *Anais*. Brasília: Sociedade Brasileira de Sociologia. p. 1-16.

GOLDMANN, Lucien. A sociologia na literatura: status e problemas de métodos. In: GOLDMANN, Lucien. *Crítica e dogmatismo na cultura moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973. p. 41-74.

GOMES, Itania Maria Mota; ANTUNES, Elton. Repensar a comunicação com Raymond Williams: estrutura de sentimento, tecnocultura e paisagens afetivas. *Galaxia*. Revista transdisciplinar de comunicação, semiótica, cultura. São Paulo, Especial 1 - Comunicação e Historicidades, p. 8-21, 2019.

GREGG, Melissa. *Cultural Studies' Affective Voices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

GROSSBERG, Lawrence. *Bringing it all back home: Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2018.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2015.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

HARDT, Michael. Para que servem os afetos? *Intersemiose*, Recife, ano IV, n. 7, p. 9-14, jan./jun. 2015.

HIGHMORE, Ben. Formations of feelings, constellations of things. *Cultural Studies Review*, Melbourne, v. 1, n. 22, p. 144-167, sept. 2016. Disponível em: <<http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/60215/1/Formations%20of%20Feelings,%20Constellations%20of%20Things.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. The Hague: Nijhoff, 1982.

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

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1974. v. I - Principles of Philosophy.

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

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

SEIGWORTH, Greg. Fashioning a stave, or, singing life. In: SLACK, Jennifer Daryl (Org.). *Animations of Deleuze and Guattari*. New York: Peter Lang, 2003. p. 75-105.

STEWART, Kathleen. *Ordinary Affects*. Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues. Durham; London: Duke University Press, 2007.

TABORDA DE OLIVEIRA, Marcus Aurelio. Pensando a História da Educação com Raymond Williams. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 39, n. 1, p. 257-276, jan./mar. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362014000100015>. Acesso em: 12 fev. 2019.

TAVARES, Hugo Moura. Raymond Williams: pensador da cultura. *Revista Ágora*, Vitória (ES), n. 8, p. 1-27, 2008.

VANDENBERGHE, Frédéric. Debate sobre a virada afetiva: ser ou não ser afetado. In: SOCIOFILO. *Blog do Sociofilo*, Rio de Janeiro, 2 nov. 2017. Disponível em: <<https://blogdosociofilo.com/2017/11/02/debate-ser-ou-nao-ser-afetado-por-frederic-vandenberghe/>>. Acesso em: 4 jul. 2019.

WEFFORT, Francisco. Dilemas da legitimidade política. *Lua Nova*, São Paulo, v. 4, n. 6, jul./set. 1988.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

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

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

WILLIAMS, Raymond. *The country and the city*. London: Chatto & Windus, 1973.

WILLIAMS, Raymond. *A política e as letras*. Entrevistas da New Left Review: São Paulo: Edunesp, 2013.

WILLIAMS, Raymond. *Politics and Letters: interviews with New Left Review*. London: NLB, 1979.

Recebido em: 13 de fevereiro de 2020

Aprovado em: 11 de maio de 2020