



GT14 - Sociologia da Educação – Trabalho 313

RAYMOND WILLIAMS E O MATERIALISMO CULTURAL: CONTRIBUIÇÕES À SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO

André Luiz Sena Mariano – UNIFAL/MG

Resumo

O presente texto procura apresentar as contribuições do materialismo cultural de Raymond Williams para a sociologia da educação. Para tanto, num primeiro momento apresenta alguns pressupostos de sua produção teórica, sobretudo destacando a forma como ele propõe a análise de um fenômeno cultural. Destaca, entre outros, que a cultura precisa ser reconhecida em suas dimensões histórica e sociológica. Num segundo momento, tenta problematizar alguns temas que podem ter suas análises potencializadas pelas proposições do pensador galês, como, por exemplo, cultura escolar, trabalho docente, movimentos sociais e função social da escola.

Palavras-chave: Raymond Williams; materialismo cultural; sociologia da educação.

O presente texto, de natureza ensaística, procura tecer considerações acerca das contribuições de pensador galês Raymond Williams, um dos fundadores dos Estudos Culturais, para a sociologia da educação. Para tanto, num primeiro momento tenta apresentar dados biográficos do autor e a forma como a sua proposta, denominada por ele de materialismo cultural (WILLIAMS, 1979), pode ser desenhada. Em seguida, apresenta o potencial de seus conceitos para pensar a sociologia da educação no Brasil. Tal tentativa não se configura na realização de um mero transplante cultural das ideias do autor, que foram produzidas em outro contexto; o que se busca é trazer à baila o potencial de seu pensamento para, por exemplo, os estudos sobre práticas culturais, tema este que vem ganhando muito destaque no cenário contemporâneo. Ao final, o texto, para além de apresentar o autor como panaceia para a sociologia da educação, procura mostrar o quanto as análises podem ser potencializadas a partir da obra do pensador galês.

RAYMOND WILLIAMS: elementos iniciais de sua vida e sua obra

Raymond Williams nasceu no pequeno vilarejo de Pandy, no país de Gales, em 1921. Neto de agricultores e filho de ferroviários, ele teve uma vida marcada pelos vínculos de seu pai com o Partido Trabalhista Britânico, experiência que viria a ser decisiva em sua trajetória intelectual.

Além de ter trabalhado na Universidade de Cambridge, Williams se empenhou, durante 14 anos, na educação de adultos; outro importante fator e, talvez, um dos mais decisivos para aquilo que, posteriormente, seria o seu grande projeto intelectual: os Estudos Culturais. O autor sempre tentou erigir suas formulações teóricas a partir de sua experiência concreta de vida, vida findada em 1988.

Williams, em profícua entrevista concedida a estudiosos do calibre de Perry Anderson, por exemplo (WILLIAMS, 2013), vai revelando ao seu leitor como sua experiência tornou-se elemento nevrálgico para a concepção de cultura que viria a desenvolver. Contudo, mesmo recorrendo, amiúde, a sua experiência, ele não subsumiu sua trajetória intelectual a isso, pois reconheceu que o lado fraco da experiência repousa no óbice que ela cria para que uma análise mais ampla da sociedade possa ser erigida.

Um dos fundadores da Nova Esquerda Inglesa, juntamente com nomes como Edward Palmer Thompson, Stuart Hall, Fredric Jameson, preocupou-se em criticar as tendências idealistas de cultura, hegemônicas à época, com análises que suspendiam a cultura de suas relações sociais concretas, assim como tendências mecanicistas do marxismo que reduziam todas as análises sociais aos aspectos econômicos, na fórmula simples e mecânica de base determinante e superestrutura determinada.

No que se refere a isso, Williams assevera que:

Se ‘produção’ em uma sociedade capitalista é a produção de mercadorias, então, termos diferentes e capciosos acabam sendo usados para qualquer outro tipo de produção ou de força produtiva. O mais das vezes o que se suprime é a produção material da ‘política’. E, no entanto, qualquer classe dominante devota uma parte significativa da produção material ao estabelecimento da ordem política. A ordem social e política que mantém o capitalismo de mercado, assim como as lutas políticas e sociais que o criaram, são, necessariamente, uma produção material. Dos castelos aos palácios, das igrejas às prisões, reformatórios e escolas, das armas ao controle da imprensa: uma classe dominante, de formas variadas, ainda que sempre materialmente, produz uma ordem política e social. Estas nunca são atividades superestruturais. São as produções materiais necessárias que possibilitam a continuação de um modo de produção auto-sustentado apenas na aparência. A complexidade desse processo é especialmente notável nas sociedades capitalistas avançadas, onde não se pode

isolar ‘produção’ e ‘indústria’ da produção também material da ‘defesa’, da ‘lei da ordem’, do ‘bem-estar’, do ‘entretenimento’ e da ‘opinião pública’. Ao não conseguir entender o caráter material da produção da ordem política e social, um materialismo especializado (e burguês), tampouco e de forma mais flagrante, conseguiu perceber o caráter de produção de uma ordem cultural. O conceito de ‘superestrutura’, nesse caso, não foi uma redução, mas uma evasão (WILLIAMS, 1979, p. 93).

Williams procurou compreender a cultura como um espaço de luta e de transformação a partir de suas bases material e histórica. Com isso, ele tornou-se o grande criador do materialismo cultural, que, nas palavras de Cevalco (2008), é mais que um corpo teórico, trata-se de uma forma de fazer intervenção política na realidade.

Raymond Williams define, brevemente na introdução de seu “Marxismo e Literatura”, que o materialismo cultural é “uma teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico” (WILLIAMS, 1979, p. 12). A partir dessa definição, é possível encontrar as premissas de que a cultura seja também localizada como um modo de produção da vida humana e, apresentando, desse modo, potencial heurístico para análise das relações sociais entre, por exemplo, as instituições.

Percebe-se que Williams insere a dinâmica cultural nas contradições inerentes a uma sociedade capitalista, ou seja, ao mesmo tempo em que reconhece haver uma dinâmica impressa no e a partir dos meios de produção que, amiúde, ensejam o alijamento e a alienação de uma parcela significativa da sociedade, ele enfatiza essa mesma produção cultural como possibilidades de transformação e luta em torno da maneira como os significados e os modos de vida são gerados e concretamente vividos.

Para tanto, Williams (2005) recorre ao conceito de hegemonia proposto por Antonio Gramsci. A produção cultural opera na sociedade capitalista, diuturnamente, numa lógica de hegemonia, ou seja, o domínio de uma classe sobre a outra não simplesmente pela força, mas por um convencimento intelectual e moral. Porém, a fecundidade desse pressuposto está no reconhecimento prático, concreto, de que nenhuma forma dominante, por mais hegemônica que possa ser e por mais consenso que ela imprima na cultura do vivido, será capaz de dar conta de todas as práticas humanas; aí, Williams (2005) recorre à ideia de contra-hegemonia, como espaços alternativos de resistência à lógica opressora. Ademais, é preciso reconhecer que, dadas as características complexas e multifacetadas da sociedade, bem como a assunção da

história humana como um processo, jamais a hegemonia operará em uma lógica unívoca de manipulação, anulando, como consequência disso, a noção de agência humana.

Dadas as contradições das forças produtivas, a cultura não é mero reflexo e, tampouco, produto simples e acabado de uma dinâmica social mais ampla. Para Williams, a hegemonia:

[...] é um corpo completo de práticas e expectativas; implica nossas demandas de energia, nosso entendimento comum da natureza do homem e de seu mundo. É um conjunto de significados e valores que, vividos como práticas, parecem se confirmar uns aos outros, constituindo assim o que a maioria das pessoas na sociedade considera ser o sentido da realidade, uma realidade absoluta porque vivida, e é muito difícil, para a maioria das pessoas, ir além dessa realidade em muitos setores de suas vidas (WILLIAMS, 2005, p. 217).

Uma sociedade marcada pelo princípio da contradição só pode ser analisada e, conseqüentemente, transformada a partir do reconhecimento de que a hegemonia não opera de maneira linear na esfera do sistema econômico. Há, nas palavras do autor, uma “inseparabilidade de estruturas” (WILLIAMS, 2013).

Com isso, é possível reconhecer que, embora Williams centre sua análise na dimensão cultural das práticas sociais, não se pode incorrer, ainda, em análises mecanicistas e simplistas que definem, em um fenômeno social, ora seu caráter cultural, ora seu caráter econômico, ora seu caráter político e pressupor, sempre, a busca pela lógica da operação da hegemonia no cotidiano. Isso seria um exercício de superficialidade e banalização das proposições do autor.

A partir de sua prerrogativa da inseparabilidade das estruturas, Williams chama a nossa atenção para que um fenômeno seja deslindado em suas múltiplas determinações, além de requerer uma abordagem histórica e sociológica do objeto. Tal ressalva analítica mostra-se inelutável no sentido de se tomar cuidado de que, em nenhum momento, sua ênfase na dinâmica cultural pode ensejar afirmações de que ele despreza a interpenetração de outras esferas. E, outrossim, que sua análise sociológica requer sempre um olhar atento ao processo histórico, ou seja, o autor propõe uma sociologia histórica (WILLIAMS, 1992).

Todavia, essa inseparabilidade de estruturas não pode ser concebida fora das determinações que Williams entende não somente como a fixação de limites para a agência humana, mas, também, como a existência de pressões exercidas a partir das diversas formações políticas, econômicas e culturais (WILLIAMS, 1979). Reside, aqui,

outro elemento de contribuição do autor, pois a ideia de determinação, ao contrário do que supõe, não é o estabelecimento de fixidez para a vida humana, mas o reconhecimento de que as gerações mais jovens se movem a partir dos vácuos deixados pelas gerações anteriores.

Acerca de como as múltiplas estruturas estão profundamente interconectadas no tecido social capitalista, Williams advoga que “[...] uma vez que a produção cultural seja vista como social e material, então a indissolubilidade do processo social total ganha uma base teórica diferente. Ela não é mais baseada na experiência, mas na característica comum dos processos respectivos de produção” (WILLIAMS, 2013, p. 134).

Dessa forma, fica evidente, mais uma vez, a sua proposição do materialismo cultural, ou seja, de que os vários sistemas que compõem a sociedade – e, para ele, o educativo é tão importante quanto o de comunicação, por exemplo – sejam vistos a partir de seu desenvolvimento histórico e das bases materiais que os determinam. Assim sendo, ainda que o autor não tenha se dedicado especificamente ao campo educacional, sua obra possui envergadura tal que permite pensar os diferentes campos do conhecimento, indo da literatura até a defesa da intervenção nos meios de comunicação de massa. Suas primeiras obras “*The Long Revolution*” (1961) e “*Cultura e Sociedade*” (1969), publicadas em meados do século passado já anunciavam a fecundidade de suas proposições.

O autor advoga a importância de se pensar a transformação cultural, entre outras coisas, por meio de um processo de educação contínua. Se a educação está inextricavelmente atrelada à esfera cultural – ressaltando a produção de significados hegemônicos –, ela configura-se, ao mesmo tempo, num espaço de luta, não só em torno de sentidos e significados, mas também acerca da forma a partir da qual esses significados constroem e definem modos de vida que escapam a esse domínio aparente, ressaltando a existência concreta de modos de vida resistentes, contra-hegemônicos. Williams denomina a esse processo contínuo de “longa revolução”.

Acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gera tem de ser derrotado no geral e no detalhe por meio de um trabalho intelectual e educacional contínuo. Este é um processo cultural que era uma parte das batalhas necessárias da democracia e da vitória econômica da classe trabalhadora organizada (WILLIAMS, 1989, p. 75-6).

Com isso, o autor já vai delineando aquilo que viria, de acordo com Cevalco (2001), a tornar-se seu grande projeto intelectual: a tentativa de encontrar formas para a análise material da produção cultural, a fim de que os meios de transformação social possam ser alcançados. Tal transformação ancora-se na premissa de que é preciso tirar o controle da produção cultural das mãos de uma classe social, uma vez que a cultura é algo ordinário e, portanto, produzido por todos os homens em suas experiências cotidianas.

Williams, então, dá às suas reflexões um caráter de intervenção política na realidade, ao considerar que a cultura – e, portanto, os modos de vida de uma sociedade – não se estabelecem de maneira subjetivista. Ele reconhece que a cultura é sempre sentida e vivida de maneira individual, mas esse individual é definido a partir das condições objetivas nas quais a realidade concreta é organizada. Com isso, fica possível entender a crítica que Williams tece àqueles que dão à cultura um caráter de mero reflexo das estruturas sociais, sobretudo aquelas que a concebem como derivada do aspecto econômico e, também, a crítica àqueles que autonomizam a dinâmica cultural de uma sociedade. A crítica ao primeiro âmbito, por vezes, lhe rendeu o adjetivo de culturalista, crítica que desconsidera todas as bases materiais sempre presentes em suas preocupações.

Em um ensaio intitulado “*Culture is Ordinary*”¹ (1989), Williams provoca uma decisiva ruptura com as concepções hegemônicas de cultura até então. Em oposição a uma perspectiva estética e expressa nas obras de arte, que trata a cultura como um produto derivado de mentes privilegiadas – a tão difundida cultura erudita – o autor vai advogar que a cultura é ordinária, está na vida cotidiana e é, portanto, de todos e produzida por todos.

No que se refere a isso, Williams, no ensaio em pauta, chama a atenção para a falsa oposição entre cultura erudita e cultura popular, vulgar e equivocadamente associada ao termo cultura de massas. Para ele, não há cultura de massas, há, sim, formas de ver o povo como massa e produzir uma espécie de cultura que não é feita por ele, mas para ele. O que propõe o autor é reconhecer que o termo popular revela uma característica essencial da cultura, a de ser um produto comum a todos.

Todavia, Williams não nega a acepção estética que relaciona cultura às obras de arte. O que ele propõe é o reconhecimento de que um modo de vida de um povo não

¹ Ensaio recentemente traduzido como “A cultura é algo comum”.

pode ser estabelecido da base para a superestrutura – ou seja, de cima para baixo –, descartando o conceito de experiência concreta do vivido. É ali, na vida cotidiana, que os modos de vida ganham significado e são sentidos subjetivamente a partir das condições materiais que estão dadas.

Em sua obra *Palavras-chave*, em um aprofundamento das discussões travadas em *Cultura e Sociedade*, o autor reconhece que falar em cultura implica assumir que ela opera em, ao menos, três dimensões. De acordo com ele,

[...] quando vamos além da referência física, temos de reconhecer três categorias amplas e ativas de uso [...] (i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético [...]; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral [...]. Mas também é preciso reconhecer (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística (WILLIAMS, 2007, p. 121).

O autor não realiza um descarte da dimensão artística das práticas culturais. Todavia, ele chama a atenção para que a cultura possa ser vista não somente em termos de hierarquização e dominação de uma classe sobre a outra. Claro está que o próprio Williams reconhece que, em seu materialismo cultural, a dominação não se dá exclusivamente na esfera do econômico, mas também há uma dominação materializada na cultura do vivido. O autor tenta, portanto, se opor à ideia de cultura como um elemento constituidor de distinções entre as classes sociais.

E como tentativa de responder a essa dinâmica cultural que, nas proposições do autor, são, ao mesmo tempo, históricas e sociológicas, ele propõe entender esse processo de formação cultural a partir de termos conceituais tais como residual, dominante, emergente e tradição seletiva, para apontar a possibilidade de se reconhecer as estruturas de sentimento que dão coesão a um tecido social.

Em hipótese alguma, os termos acima apontados podem ser vistos como os únicos que podem explicar a dinâmica cultural da sociedade contemporânea; ao contrário, devem ser compreendidos e identificados a partir do movimento processual da história, ou seja, a partir das propostas de Williams, é possível assumir uma concepção de história que não se pauta por rupturas e discontinuidades e, tampouco, por um desenvolvimento linear com rumos pré-determinados. Esses termos não podem funcionar como “camisa de força”, levando o estudioso a procurar os elementos que o

configuram de antemão; não existe cultura *a priori* e a primazia da ação sobre a teoria, amiúde, pode levar à compreensão de que os termos também possuem história e precisam, ainda, ser entendidos em contexto.

No que tange a pensar a dinâmica complexa do movimento cultural, o autor afirma que é possível lidar com termos, tais como residual, dominante e emergente. Por emergente, Williams considera novas práticas, significados e valores que são continuamente criados – fato que garante, entre outras coisas, a perspectiva de história como processo; por residual, o autor está se referindo aos elementos do passado, mas que permanecem continuamente vivos nas práticas humanas – e que devem ser diferidos de elementos arcaicos; por dominante, conforme tentamos mostrar, podem ser entendidos aqueles elementos que gozam da força da hegemonia para se localizarem social e historicamente como tais.

Ao afirmar a complexidade da totalidade social que engloba esses três movimentos, o autor argumenta que eles não podem ser pensados somente pela lógica de opressão e manipulação. Além disso, Williams se vale do termo tradição seletiva para elucidar a complexa relação entre os termos acima mencionados. Em outras palavras, um elemento cultural emergente só pode se tornar dominante – e em função do processo histórico, pode tornar-se residual – se sobreviver ao crivo da tradição seletiva. Essa tradição opera, poderosa e ativamente, na construção e definição dos processos de identificação social e cultural.

De acordo com Williams:

O que temos, então, a dizer sobre qualquer tradição é que nesse sentido ela é um aspecto da organização social e cultural contemporânea, o interesse no domínio de uma classe específica. É uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo. O que ela oferece na prática é um senso de continuidade predisposta (WILLIAMS, 1979, p. 119).

Embora Williams não utilize explicitamente a expressão, é possível inferir que essa continuidade predisposta se estabelece a partir das relações de poder; isso porque, em nenhum momento, o autor incorre no equívoco de descartar os elementos da cultura dominante, expressos a partir dos pressupostos gramscianos encontrados na discussão alusiva à hegemonia. Conforme já fora apontado, ao discutir hegemonia, o poder de uma classe opera não somente na esfera econômica, mas também na cultura do vivido, criando hierarquias na produção cultural, erigindo dicotomias maniqueístas, como, por

exemplo, a cultura de elite como representação da boa e legítima cultura e a cultura popular como representação vulgar dessas manifestações.

Uma ressalva: em nenhum momento, Williams incorre no equívoco de descartar os elementos de uma cultura dominante, mas ele procura caminhar na direção de uma cultura comum, de valores, práticas e significados que possam ser compartilhados por toda uma sociedade a partir da solidariedade objetiva, sem a divisão de classes.

Ao trazer à baila a solidariedade objetiva e inseri-la na totalidade do chão social, Williams aponta um importante caminho para se pensar a transformação social. Para ele, enquanto os diferentes grupos que sofrem opressão cultural não encontrarem um ponto comum em torno do qual lutar, pouco se avançará; uma sociedade mais democrática e plural deve se fazer para todos os grupos e isso implica uma mudança mais ampla e não somente o atendimento de pautas específicas.

Outro importante elemento trazido pelo autor – e que, talvez, possa ser considerado o elemento motriz de seu materialismo cultural – reside na discussão das estruturas de sentimento. De acordo com ele, elas estão inextricavelmente ligadas às experiências sociais vividas no cotidiano. Essa experiência é a resposta que se dá ao embate e à relação que se encontra entre os elementos residuais, dominantes e emergentes. Elas não se relacionam ao que os homens afirmam viver, mas àquilo que vivem de fato a partir do pensamento que se forma nas condições sociais e materiais encontradas.

A partir desses apontamentos, faz-se mister reconhecer a fecundidade do materialismo cultural de Raymond Williams a partir dos termos expressos em seu “Marxismo e Literatura” (1979), obra em que o autor organiza o que ele denomina de conceitos básicos para a construção de sua teoria cultural e de sua teoria literária e que apresentam potencial heurístico para a sociologia educação. Algo que tentaremos discutir na próxima sessão.

O MATERIALISMO CULTURAL E A SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO

O materialismo cultural a partir das formulações de Williams ainda tem sido timidamente explorado nas pesquisas em educação. Nessa direção, Araújo e Mota Neto (2012) argumentam que há, em levantamento empreendido, poucas dissertações, teses e artigos que articulem a produção do autor ao campo da educação e, ainda, que é

possível notar que não há, no diretório dos grupos de pesquisa do CNPq, nenhum grupo voltado ao estudo do pensamento de Williams.

Este texto erige-se numa tentativa de somar esforços com os autores mencionados e com Taborda de Oliveira (2014) que problematizou acerca das possibilidades de se pensar a História da Educação com Raymond Williams. Sobre tal articulação, Taborda de Oliveira afirma que:

Raymond Williams não é um historiador no sentido profissional-especializado do termo, embora as suas ligações com os chamados historiadores do Partido Comunista Britânico, assim como com a tradição da história social inglesa, estejam longe de deixar qualquer dúvida. Também por essa fecunda articulação, mas, sobretudo, pela qualidade da sua produção intelectual e a sua relevância para o campo das humanidades, da educação em particular, entende-se que conhecer e explorar a sua obra para pensar a educação e a sua história é uma necessidade premente e uma oportunidade de ampliar nossas possibilidades analíticas de compreender a história dos fenômenos educativos, especialmente quando sabemos que seu pensamento impactou fortemente a Sociologia da Educação e os Estudos Curriculares (TABORDA DE OLIVEIRA, 2014, p. 258).

É possível perceber que Taborda de Oliveira já procura reconhecer o impacto que Williams teve em estudiosos da Sociologia da Educação, como, por exemplo, Jean-Claude Forquin (1993) e, também, em estudiosos do currículo a partir de uma perspectiva sociológica, como, por exemplo, Michael Apple (2007). Além disso, o autor tenta estabelecer os nexos de Williams com a história da educação. Isso porque, conforme já procuramos argumentar, Williams defende, amiúde, uma sociologia da cultura que não prescindia de uma abordagem histórica. Eis aí a fecundidade do materialismo cultural: fornecer arcabouço para lidar com a interface de duas importantes áreas do conhecimento.

A respeito dessa análise coadunada entre história e sociologia, Williams assevera que:

O que o sociólogo cultural ou o historiador cultural estudam são as práticas sociais e as relações culturais que produzem não só “uma cultura” ou “uma ideologia” mas, coisa muito mais significativa, aqueles modos de ser e aquelas obras dinâmicas e concretas em cujo interior não há apenas continuidades e determinações constantes, mas também tensões, conflitos, resoluções e irresoluções, inovações e mudanças reais (WILLIAMS, 1992, p. 29).

A partir desse pressuposto, é possível apontar, por exemplo, o potencial do materialismo cultural para os estudos sobre a cultura escolar, hoje predominantes no campo da história da educação e relegadas a um tema secundário no campo da sociologia da educação. Nessa direção, ao reconhecer que a escola é uma das instituições inseridas na totalidade do sistema social e que há uma profunda relação entre educação e cultura, Williams nos enseja a pensar a forma como a cultura se insere no modo de produção da vida humana.

Dessa forma, se somos instados a reconhecer que a cultura produz a vida e, como o fez Forquin (1993) – ainda que tenha tecido críticas ao pensamento de Williams – ao afirmar que toda prática educacional é forjada no interior da cultura, podemos analisar qual o papel da instituição escolar na produção do tipo de sociabilidade esperada em seus alunos. Nesse sentido, a escola, reconhecendo o princípio da contradição, pode produzir as sociabilidades desejadas pelo sistema capitalista, mas também é capaz de produzir sociabilidades alternativas, questionadoras da ordem social vigente.

Em outras palavras, a sociologia da educação, a partir das contribuições do materialismo cultural, pode retomar e enriquecer as análises sobre as práticas cotidianas da instituição escolar, procurando deslindar os mecanismos sutis de formação das sociabilidades dos alunos. Com isso, é possível agregar o pressuposto tão caro a Williams que é o da experiência concreta dos sujeitos. Não existe estudo sobre a cultura escolar com categorias estabelecidas *a priori*, e para o qual só caberia ao sociólogo cultural o trabalho descritivo de seu funcionamento. Ela – a cultura escolar – se forja no interior de uma dada formação cultural e estabelece, a cada contexto histórico e social, uma dinâmica de funcionamento específico.

Ainda nessa seara, é possível ponderar que Williams traz importantes elementos para a compreensão do trabalho docente. Na literatura da área, ficou consagrada a discussão sobre as várias abordagens desse ofício que tentam, entre outras coisas, discutir a dimensão intelectual do trabalho docente (CONTRERAS, 2002). Em Williams, essa dimensão pode ser pensada a partir das relações entre cultura e educação, mormente quando se pensa que o professor acaba assumindo um papel de “tradutor cultural” dos conteúdos escolares. Aqui podemos encontrar outro potencial de seu materialismo cultural, ao permitir que os docentes sejam reconhecidos como aqueles que desenvolvem um trabalho orgânico de sistematização do conhecimento científico,

que o transforma em saberes escolares e como esses saberes são decodificados no interior das instituições escolares.

Williams ainda nos fornece importantes elementos para que o currículo possa ser analisado em uma perspectiva sociológica. De acordo com o autor, o problema da organização curricular não é o conteúdo que compõe o currículo, mas aquele que está fora dele. Nessa direção, argumenta o autor que precisamos criar mecanismos de construção e participação de todos em uma democracia educada e participativa, que não funcione como mecanismo de classificação entre as pessoas letradas e as outras.

De acordo com ele, isso

[...] significaria mudar o sistema educacional a partir de seu padrão dominante de classificar pessoas, desde a mais tenra idade, em pessoas “educadas” e as outras, ou, em outras palavras, aquelas que emitem e as que recebem, para uma compreensão dos processos entrelaçados de determinação de significados e valores, envolvendo a contribuição e a aceitação de todos (WILLIAMS, 2015, p. 55).

Nesse sentido, é preciso pensar, mais do que na realização da denúncia de nosso sistema educativo, na construção de caminhos alternativos para a viabilização dessa democracia educada e participativa. Talvez, a sociologia da educação possa se beneficiar dessas proposições, contribuindo para que a instituição escolar possa analisar e descobrir possibilidades para a tão propalada temática da função social da escola a partir desse horizonte proposto pelo autor. Sem desconsiderar as estruturas capitalistas que reforçam e legitimam os privilégios de uma minoria, Williams traz importantes elementos para pensar em espaços de resistência e, portanto, contra-hegemônicos, que podem começar a ser construídos desde os cursos de formação inicial.

Outra possibilidade de contribuição do autor e de seu materialismo cultural está na análise das relações entre movimentos sociais e educação. No que tange a isso, Araújo e Mota Neto (2012) afirmam que:

[...] a questão fundamental, perseguida por Williams, era como realizar a transformação radical da ordem social. Ela fazia isso sem se limitar a discussões teóricas, mas estendendo-se à sua própria história de vida e às experiências compromissadas com os segmentos menos favorecidos da sociedade britânica, dos quais era originário [...] a preocupação de Williams estava em como alargar a cidadania à população inteira, sempre colocando em pauta a questão da participação democrática e da igualdade (ARAÚJO; MOTA NETO, 2010, p. 121).

É possível constatar a preocupação, na visão dos autores, de Williams com as condições concretas de vida dos menos favorecidos. No que se refere a isso, talvez um caminho profícuo a ser problematizado está naquilo que os movimentos sociais, na contemporaneidade, não tem mais conseguido fazer: o diálogo entre suas agendas específicas.

Em um ensaio no qual é questionado se é ou não marxista (WILLIAMS, 2015), Raymond Williams diz estar menos preocupado com o rótulo e mais preocupado com as condições reais de opressão da sociedade capitalista. Ele afirma que só conseguiremos avançar quando o sistema for derrotado tanto em seus aspectos particulares quanto em seus aspectos gerais. Com isso, o materialismo cultural pode nos fornecer importantes ferramentas para a compreensão de que não se trata de menosprezar, subsumir ou ignorar as pautas específicas do Movimento Sem Terra, do Movimento LGBTTT, do Movimento Negro e por aí afora. Trata-se, sim, de derrotar os mecanismos específicos de opressão que atuam no interior de cada pauta. Mas, trata-se, outrossim, de encontrar, entre essa diversidade de reivindicações, um ponto comum em torno do qual todos devam lutar, a fim de que a derrota geral do sistema possa acontecer.

A sociologia da educação pode se beneficiar da problematização daquilo que, em termos do materialismo cultural, pode ser denominado de solidariedade objetiva, ou seja, todos os seres humanos estão conectados num mesmo sistema social. Portanto, se há opressão de um grupo específico, todos os outros são atingidos ou como participantes dessa opressão ou como cúmplices. É tarefa da sociologia, também, evitar que incorramos em análises maniqueístas e que busquem a culpa unicamente dos cidadãos para explicar o mau funcionamento de uma engrenagem complexa marcada por múltiplas determinações. Nesse sentido, talvez a sociologia da educação possa se beneficiar da tentativa de construção desses laços já no interior das unidades escolares, reconhecendo que a escola é mais uma instituição no interior dessa engrenagem.

Dentre as inúmeras contribuições do materialismo cultural de Williams para a sociologia da educação, ainda é possível apontar a própria temática germinal de seu projeto: os estudos culturais. A sociologia da educação, tanto em seu âmbito escolar quanto no âmbito não-formal, pode se enriquecer de análises que ultrapassem a oposição cultura erudita e cultura de massa. Nesse sentido, a ideia de cultura popular, que parte da premissa de entender esse elemento como tudo o que é produzido pelo

povo a partir de sua experiência cotidiana, pode ajudar a compreender tais manifestações sem que ensejemos em análises hierárquicas e valorativas. Williams traz importante arcabouço teórico para que essa arena de produção cultural seja concebida como espaço de luta em torno da produção de sentidos e significados de um povo, de uma comunidade.

Nessa direção, retomar o propósito inicial dos Estudos Culturais, reconhecendo e ressaltando sua dimensão política de intervenção para a transformação da ordem social, pode ser uma diretriz interessante para os estudos em sociologia da educação.

Faz-se mister, ainda, reconhecer que o materialismo cultural de Williams nos permite analisar o papel da instituição escolar nesse sistema complexo que é a ordem capitalista. Todavia, o autor nos alerta para o fato de que não devemos incorrer em análises simplistas que reconhecem a dimensão jurídica, política, econômica e cultural de um dado fenômeno e, na sequência, tentam operar uma lógica cartesiana de enquadramento das funções de cada instituição.

Para o autor, é preciso reconhecer que a realidade social é um todo formado por múltiplas contradições e por estruturas que são inseparáveis. Ainda que para fins heurísticos, tentemos especificar a atuação de cada esfera na realidade, Williams nos alerta, por exemplo, para o fato de que muitos fenômenos escolares possuem dimensões jurídicas, políticas, culturais, religiosas, econômicas e, na prática, nem sempre é fácil identificar a tênue fronteira de separação entre elas. Mais do que isso, talvez, considerando a complexidade da realidade, seja mais profícuo à sociologia da educação o reconhecimento e assunção de ter de lidar com essa imbricação e interpenetração das esferas sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, de tom ensaístico, o que procuramos foi apresentar algumas possíveis contribuições do materialismo cultural de Raymond Williams para a sociologia da educação. Não se trata aqui de exaurir tais possibilidades e, tampouco, de tentar instrumentalizar o pensamento do autor, simplificando suas complexas produções. Acreditamos que as teorizações propostas por ele trazem importantes elementos para compreendermos a dinâmica cultural – tanto pelo viés histórico quanto pelo viés sociológico –, que se faz marcada pela interpenetração de múltiplas dimensões.

Nesse sentido, analisar a educação e a escola pela ótica do materialismo cultural pode ensejar o reconhecimento de que elas, em inúmeras situações, respondem a demandas que ultrapassam sua natureza. A escola, por exemplo, é o espaço social, por excelência, onde se cruzam demandas de múltiplas ordens, sejam elas jurídicas, sociais, políticas, religiosas, familiares, comunicacionais, e também econômico. Além disso, é preciso reconhecer – e o Williams o faz – que o critério econômico é o elemento determinante em última instância. A instituição escolar e a educação precisam, dessa forma, de serem reconhecidas como espaços inexoravelmente marcados por múltiplas determinações.

Não se trata de advogar que Raymond Williams e o seu materialismo cultural sejam a panaceia para a sociologia da educação. Todavia, o autor traz um olhar diferenciado na medida em que reconhece os problemas cotidianos, os traz à baila e, por ancorar-se num pressuposto da primazia da prática sobre a teoria, nos aponta possibilidades a partir das quais a sociologia da educação no Brasil pode se beneficiar, sem se esquecer de que algumas de suas problematizações podem não guardar qualquer vínculo com nossa realidade.

REFERÊNCIAS

APPLE, M. **Ideologia e currículo**. Porto Alegre – RS: ArtMed, 2007.

ARAÚJO, S.M.S; MOTA NETO, J.C. Raymond Williams e a produção do conhecimento em educação. **Educação & Linguagem**, v. 15, n. 26, p. 118-136, jul./dez., 2012.

CEVASCO, M. E. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. **Dez lições sobre estudos culturais**. 2ª. São Paulo: Boitempo Editoria, 2008.

FORQUIN, J.C. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre – RS: ArtMed, 1993.

TABORDA DE OLIVEIRA, M.A. Pensando a história da educação com Raymond Williams. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 39, n.1, p. 257-276, jan./mar., 2014.

WILLIAMS, R. **The long revolution**. Austrália: Pelican Book, 1961.

_____. **Cultura e sociedade: 1780-1950.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

_____. **Resources of hope: culture, democracy, socialism.** London – New York: Verso, 1989.

_____. **Marxismo e Literatura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Cultura.** São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. **Revista USP São Paulo**, n. 65, março/maio, 2005, pp. 210-224.

_____. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. **A política e as letras.** São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. **Recursos da esperança.** São Paulo: Editora UNESP, 2015.