

10  
9  
8  
7  
6  
5  
4  
3  
2  
1

Eunice Ribeiro Durham

# A dinâmica da cultura

*ensaios de antropologia*

Organização de Omar Ribeiro Thomaz | Prefácio de Peter Fry

COSACNAIFY



## A dinâmica cultural na sociedade moderna\*

Este trabalho integrou uma iniciativa razoavelmente inovadora em um seminário que reuniu, na ANPOCS de 1976, diversos antropólogos para discutir o tema da dinâmica cultural. A inovação consistia na preparação prévia de um texto que deveria organizar as demais contribuições e orientar as discussões, texto que é aqui reproduzido. Substituí apenas o parágrafo final dirigido à abertura do debate com os demais participantes do grupo de trabalho.

Naquela época o texto foi bastante original porque ainda não conhecíamos, no Brasil, os trabalhos de Clifford Geertz. Havia uma inspiração marxista no texto, pois utilizo, como metáfora explicativa, a relação entre trabalho morto e trabalho vivo, tal como aparece n'*O capital*. Esta metáfora é, de fato, muito esclarecedora e tem constituído uma orientação básica para as minhas reflexões teóricas.

Acredito que, apesar de todo o desenvolvimento do tema que ocorreu na antropologia posteriormente, o texto ainda tem alguma atualidade na medida em que revê o conceito de cultura e reflete sobre as questões metodológicas envolvidas em sua aplicação ao estudo da nossa própria sociedade.

Para introduzir este tema, creio ser oportuno retomar alguns aspectos dos conceitos de cultura e de dinâmica cultural. Isso me parece necessário porque sua utilização por sociólogos e cientistas políticos em análises recentes, especialmente aquelas voltadas para os países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, tem se caracterizado freqüentemente por uma aplicação inadequada, que implica uma reificação.

A reificação resulta de uma redução inicial do conceito de cultura a seu conteúdo normativo, e consiste na atribuição subsequente de uma autonomia excessiva aos componentes culturais da vida social. A cultura passa a ser tratada como uma "variável" que possui o mesmo "nível de realidade" de outras "variáveis", como a industrialização, a urbanização etc. Como entidades independentes tais "variáveis" atuam umas sobre as outras, criam obstáculos à mudança e realizam diversas outras proezas.

Em sua forma menos sofisticada, essa abordagem aparece freqüentemente nas análises da chamada "teoria da modernização". Nesta concepção, os fenômenos culturais apresentam dois tipos de atuação diferentes. De um lado, sob a forma de "padrões tradicionais", suscitam lealdades irracionais, em aberto conflito com as tendências dinâmicas da sociedade. Os indivíduos manifestariam em relação a esses padrões, adquiridos no passado, o mesmo tipo de apego que velhas solteironas demonstram para com cãesinhos de estimação, e que implicam a sua conservação mesmo diante da demonstração cabal (por parte dos estudiosos) de sua inadequação para fazer face ao mundo moderno.

De outro lado, no chamado "efeito de demonstração", os padrões culturais se assemelham mais a doenças contagiosas como o sarampo ou a escarlatina. Expostos a atitudes, valores e objetos de consumo de sociedades desenvolvidas, as pessoas "contraem", de modo igualmente

\* Publicado originalmente em *Ensaio de Opinião* 2+2. Rio de Janeiro: 1977.

pesquisa se processa, portanto, no nível da investigação do comportamento real de grupos concretos.

Ora, todas as vezes em que as forças sociais objetivas que moldam o processo histórico se encontram distantes, não apenas da percepção mas inclusive da própria capacidade de ação ou manipulação por parte dos grupos ou de categorias sociais analisados, a análise culturalista encontra dificuldades quase insuperáveis para reconstruir a totalidade da qual a realidade que estuda é apenas parte. Presa à particularidade e parcialidade das manifestações culturais de grupos específicos, a análise culturalista perde a capacidade de compreender os mecanismos através dos quais essas particularidades são engendradas. Em outras palavras, a superação do impasse em que se encontra a investigação antropológica depende de sua capacidade, não apenas de constatar e descrever a heterogeneidade cultural, mas de explicar o modo pelo qual ela é produzida socialmente. Cabe então tentar explicitar a natureza do próprio processo de heterogeneização.

Devemos partir, por conseguinte, da constatação da existência, em nossa sociedade, de uma heterogeneidade cultural produzida por uma diferenciação das condições de existência, que se prende à estrutura de classe e resulta da reprodução de um modo de produção. Mas deve-se considerar também que esta diversidade está permeada, por sua vez, por distinções regionais associadas a peculiaridades de recursos naturais e a condições demográficas e históricas particulares que lhe dão conteúdos e formas específicas.

Obviamente, esse tipo de heterogeneidade não é exclusivo de nossa sociedade, mas caracteriza todo o processo que podemos chamar de civilizatório. No passado, entretanto, essas distinções podiam se manifestar em termos de subculturas relativamente coerentes e autônomas. A existência de uma cultura erudita própria das classes dominantes não impedia a elaboração de sistemas culturais populares, freqüentemente dependentes de formas de comunicação não escritas, onde padrões de comportamento e representações simbólicas desenvolvidas por grupos relativamente homogêneos refletiam com precisão o modo pelo qual cada um deles vivia sua condição de dominado. O folclore rural, a cultura própria de grupos de ofício ou mesmo de bairros operários exemplificam esta situação. É claro que essa autonomia cultural só se desenvolve dentro de certos limites estabelecidos pela necessidade de manutenção de uma estrutura de dominação, isto é, só é tolerada na

medida em que é compatível com ela. Mesmo assim as classes sociais, corporificadas em grupos espacial e socialmente segregados, desenvolviam, através de seus próprios membros, *produtos* culturais específicos nos quais se expressava sua experiência coletiva, incorporada num "imaginário" social próprio.

Nessas condições, a relativa autonomia desses modos de vida, a coerência interna entre padrões de ação e de representação elaborados simultaneamente pelos agrupamentos sociais na sua prática cotidiana, permitiam uma análise da cultura em termos antropológicos tradicionais. Mesmo deixando de lado o esclarecimento das forças objetivas que, no nível da formação social em seu conjunto, produzem as condições nas quais a heterogeneidade se produz e reproduz, a análise culturalista permite apreender o modo pelo qual essas forças são vividas e percebidas pelos agrupamentos sociais concretos. Assim é que o estudo de comunidades, especialmente as camponesas, ou de minorias étnicas, especialmente as segregadas em guetos, foi empreendido com bastante sucesso pelos antropólogos.

Mas a análise da dinâmica cultural da sociedade moderna implica outro tipo de problema, na medida em que ela se caracteriza pela destruição das barreiras que, ainda no século XIX, permitiam a elaboração de subculturas de classe relativamente autônomas. Os fenômenos conhecidos sobre a rubrica de "cultura de massa" constituem a manifestação mais aparente desta tendência.

Neste caso, não se trata simplesmente da divisão no trabalho social que separa o trabalho manual do intelectual e cria instituições especializadas na elaboração de produtos culturais: ciência, arte, ideologia. Trata-se de uma "indústria cultural" cuja função consiste explicitamente em difundir, para o conjunto da população, produtos culturais elaborados por especialistas e, implicitamente, padrões cognitivos, estéticos e éticos que lhes são subjacentes.

A questão importante a considerar aqui é que há uma pretensão de uniformização que, sem destruir os fundamentos do processo de diversificação cultural, ancorados em diferentes condições concretas de existência resultantes do próprio modo de produção, sobrepõe-se a esta heterogeneidade real em termos de uma manipulação puramente simbólica.

A análise do significado destas instituições especializadas na elaboração e difusão de produtos culturais deve ser feita retomando-se o problema da relação entre o produzir e o produto. Em primeiro lugar, há

que se eliminar a concepção simplista que opõe os consumidores aos produtores de cultura em termos de uma aceitação puramente passiva, por parte do público, de um material que lhe é impingido de fora. De um lado, porque os produtores têm que considerar, para a eficácia da mensagem, os gostos, preferências e valores da população à qual se dirigem, necessidade esta que reintroduz uma heterogeneidade nos produtos culturais oferecidos em termos do público que pretendem atingir. De outro lado, porque estes “produtos” não constituem uma criação cultural original e inovadora mas, freqüentemente, simples reordenação de imagens, símbolos e conceitos presentes na cultura popular ou erudita. Retirados de seu contexto original, perdem necessariamente muito de seu significado e podem ser assim manipulados para compor novos conjuntos, cuja amplitude de alcance parece estar diretamente condicionada ao empobrecimento prévio de seu conteúdo. E, finalmente, porque esses “produtos” assim apresentados têm que ser ativados pela sua incorporação ao comportamento dos indivíduos, e nesse processo sofrem necessariamente uma seleção, reordenação e mesmo transformação de significado que podem implicar, inclusive, um enriquecimento, pela atribuição de novos conteúdos ao material simbólico. Ao lado, portanto, da produção cultural, há um processo amplo de reelaboração de significados em que volta a atuar a heterogeneidade produzida pelo próprio funcionamento da estrutura social.

É necessário considerar também outro aspecto, igualmente fundamental para a análise da dinâmica cultural, que ocorre quando o grupo que reelabora e utiliza o produto cultural acabado é diferente daquele que o produziu. Estando a distinção entre produtores e consumidores de cultura presa a uma distinção de classe, a relação entre eles assume necessariamente uma conotação política, isto é, ela tem implicações em termos de poder. Com isso queremos dizer que, na medida em que a chamada cultura de massa constitui uma tendência homogeneizadora que se sobrepõe às diferenças reais fundadas numa distribuição desigual do trabalho, da riqueza e do poder, e se processa, portanto, no plano exclusivamente simbólico, todo o problema da dinâmica cultural se projeta na esfera das ideologias e tem que levar em consideração seu significado político.

As manifestações de heterogeneidade cultural, neste contexto, não podem mais ser tratadas como simples diferenças – como manifestações equivalentes (tanto do ponto de vista ético como do científico) de uma

mesma capacidade humana criadora – posição esta que constituía pressuposto básico da antropologia na medida em que analisava realidades culturais autônomas, produtos de processos históricos independentes. Neste novo contexto, as diferenças culturais aparecem não como simples expressão de particularidades de modo de vida, mas como manifestação de oposições ou aceitações que implicam um constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe.

A dinâmica da transformação cultural se dá pois, em grande parte, no contexto de “cultura de massa”, como um processo constante de reelaboração cultural dos produtos oferecidos ou impostos pela indústria cultural e pelos outros “aparelhos ideológicos” do Estado, especialmente a escola, por parte de categorias sociais diversas que vivem de modo particular sua situação de classe. O acesso desigual às informações, assim como às instituições que asseguram a distribuição de recursos materiais, culturais e políticos, promove uma utilização diferencial do material simbólico no sentido não só de expressar peculiaridades das condições de existência, mas de formular interesses divergentes.

Dessa forma, um conjunto de temas e problemas precisa ser mais desenvolvido na investigação e na reflexão antropológicas, de modo que nos permitam entender o contexto cultural mais amplo, dentro do qual os grupos sociais estudados constroem e reformulam suas representações e suas práticas. Refiro-me, particularmente, aos aspectos propriamente políticos da dinâmica cultural, à indústria cultural, sua utilização e re-interpretação por parte do público; à eficácia e ineficácia da escola, com os problemas correlatos do insucesso, repetência e evasão escolar.

## Cultura e ideologia\*

Este trabalho, escrito oito anos após o texto sobre dinâmica cultural (cap. 7, *supra*), resulta de um período de reflexão sobre o conceito de cultura, realizada em função de debates com alunos, sociólogos e cientistas políticos, cuja referência teórica básica era o marxismo. Não era fácil, naquela época, legitimar uma abordagem antropológica no estudo da nossa sociedade, especialmente porque os antropólogos negligenciavam uma reflexão teórica que explicitasse a peculiaridade de seu método e a relação entre os conceitos que utilizavam e aqueles próprios do marxismo, especialmente na sua versão francesa, dominada por Althusser.

O recurso comum então utilizado pelos jovens antropólogos e estudantes de pós-graduação, na formulação de seus projetos e elaboração de seus trabalhos, era o de simplesmente substituir a palavra "cultura" por "ideologia", sem uma reflexão mais aprofundada da diferença entre elas e dos procedimentos metodológicos que exigiam.

O artigo procurava explicitar estas questões e resgatar o conceito de cultura (então extremamente desvalorizado) como instrumento analítico poderoso e necessário na tarefa interdisciplinar de estudar a sociedade brasileira.

A análise das ideologias, um dos temas centrais da sociologia e da ciência política contemporâneas, é um campo no qual o aproveitamento dos métodos, técnicas e resultados teóricos da antropologia parece ser não apenas pertinente, mas necessário. Com efeito, qualquer que seja a concepção que se tenha do conceito de ideologia – e certamente há várias e contraditórias – todas elas possuem em comum pelo menos a admissão de que os fenômenos ideológicos dizem respeito ao universo simbólico e possuem uma afinidade básica com os mitos, questões estas às quais a antropologia tem dedicado o melhor de seus esforços. Nesse sentido, a análise das ideologias e o estudo da cultura são investigações que, no mínimo, se sobrepõem.

Entretanto, para se determinar com alguma clareza a possibilidade de utilização dos recursos da antropologia no exame das ideologias (ou vice-versa), é necessário reconhecer e estabelecer as diferenças de abordagem que aparecem com nitidez quando se analisam e comparam os conceitos de cultura e de ideologia. É essa a tarefa que nos propomos iniciar nesta contribuição para um debate, tentando mostrar a inconveniência, quer da eliminação do conceito de cultura e da investigação dos fenômenos culturais em favor da análise da ideologia, quer da absorção do conceito de ideologia e da problemática que lhe é própria pelo estudo da cultura. O que se propõe é a permeabilidade dos dois tipos de abordagem, com a preservação dos recursos de análise próprios a cada um deles.

\* Publicado originalmente em *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 27, n. 1, 1984.

## Cultura

O conceito de cultura, tanto quanto o de ideologia, tem sido definido de maneiras diversas. Não é necessário, neste trabalho, reconstituir toda a sua história. O que nos interessa, primordialmente, é recuperar alguns de seus aspectos gerais e indicar implicações que decorrem do modo pelo qual o conceito foi utilizado na investigação etnográfica (e nem sempre corresponde à forma pela qual foi definido).

Em primeiro lugar, é importante reconhecer que o conceito foi construído em função de problemas específicos da investigação antropológica, os quais dizem respeito ao estudo dos povos chamados "primitivos", isto é, sociedades relativamente indiferenciadas, de tradição histórica independente da nossa. De certo modo, é possível dizer que os aspectos gerais do conceito de cultura podem ser apreendidos como um conjunto de pressupostos que decorrem do modo pelo qual a antropologia concebeu seu objeto e definiu os problemas básicos do trabalho de campo. Esses pressupostos foram construídos de modo a encaminhar soluções para uma indagação central: qual o significado de costumes estranhos e aparentemente incompreensíveis observados em sociedades diferentes da nossa?

Na tradição antropológica, portanto, pergunta-se sempre sobre o significado da conduta socialmente padronizada. Formular o objeto da investigação nesses termos implica reconhecer que a vida social, em qualquer agrupamento humano, não é um caos incompreensível, mas se ordena pelo costume. Que esses costumes, incompreensíveis para nós, possuem significado para os membros da sociedade em questão. Que o significado presente no costume pode ser desvendado pela investigação antropológica porque o mecanismo de sua construção é universal, isto é, comum ao investigador e ao investigado, por mais diverso que seja o resultado de seu funcionamento.

A idéia fundamental é a de que a vida social é ordenada por símbolos organizados em sistemas. O corolário dessa concepção é a negação de uma base natural (ou biológica) para a sociedade. Trata-se aqui, obviamente, da célebre oposição entre natureza e cultura, oposição esta que funda a Antropologia Cultural e Social<sup>1</sup> e implica uma certa concepção de "natureza humana".

1. A sistematização inicial do conceito de cultura proposta por Tylor em 1871 significou o abandono da explicação das diferenças culturais por diferenças raciais. Ver Tylor 1958.

De acordo com essa concepção, o que caracteriza a "natureza humana" é justamente o grau de ausência de orientações intrínsecas, geneticamente programadas, na modelagem do comportamento. Despojada dessas orientações, toda ação humana e a própria sobrevivência da espécie ficam condicionadas à constituição de orientações extrínsecas, construídas socialmente por meio de símbolos. Sem essas orientações, regras simbolicamente construídas, o homem não teria um comportamento mais natural — seria, ao contrário, uma monstruosidade biologicamente inviável, incapaz de governar seus impulsos, viver em sociedade e organizar sua ação sobre o mundo. O mapeamento simbólico é essencial não apenas à elaboração do conhecimento, mas à organização e expressão dos sentimentos e paixões.<sup>2</sup> Desse ponto de vista, o componente simbólico da ação humana, mais que parte integrante, é elemento constitutivo da vida social. Lévi-Strauss (1950) formulou este postulado básico numa crítica a Durkheim, afirmando que o problema crucial não é buscar a origem social do simbolismo, mas entender o fundamento simbólico da vida social.

A dimensão simbólica constitutiva da ação humana pode ser verbalizada no discurso, cristalizada no mito, no rito, no dogma ou incorporada aos objetos, aos gestos, à postura corporal, e está sempre presente em qualquer prática social.

Essa concepção básica incorporada no conceito de cultura encontra uma correspondência imediata na experiência do trabalho de campo, no qual a observação do comportamento e o comentário formulado sobre ele pelos membros da sociedade aparecem indissolavelmente unidos. Tome-se, por exemplo, a investigação das regras de casamento na elucidação de um sistema de parentesco. Elas são construídas por meio da análise do mapeamento de casamentos reais, efetivado com as categorias fornecidas verbalmente pelos informantes. Complementarmente, utilizam-se informações sobre casamentos hipotéticos, pedindo-se aos informantes que discriminem entre uniões permitidas (toleradas ou preferidas) e proibidas. Anotam-se também os mitos e teorias que exprimem e/ou justificam as práticas sociais. As informações são ainda controladas através do levantamento de genealogias, da observação das formas de apelação e das condutas padronizadas. Nessa situação de pesquisa, tanto a observação direta da conduta como os comentários ou discursos dos

2. Modernamente, Lévi-Strauss e Geertz estão entre os autores que trabalham de maneira mais construtiva com esta noção. Ver Lévi-Strauss 1949 e Geertz 1973.

membros da sociedade sobre sua prática constituem elementos igualmente relevantes utilizados pelo antropólogo para construir-reproduzir um sistema, apresentado sob a forma de normas ou padrões culturais, em função do qual a ação e o discurso adquirem sentido.

Para realizar a investigação de campo, portanto, basta admitir que “tudo se passa como se” o comportamento de seres humanos vivendo em sociedade dependesse da existência de um conjunto de normas, construídas socialmente. Entretanto, a colocação do problema nesses termos simplistas, se bem que possa dar origem a monografias primorosas, oculta alguns problemas teóricos fundamentais e implica o perigo de reificar as explicações construídas pelo investigador.

Na verdade, acredito que a antropologia jamais tratou de modo adequado a questão da natureza das normas sociais, que diz respeito ao caráter consciente ou inconsciente das regularidades comportamentais, e remete ao problema da relação entre condutas individuais e processos sociais. A própria ambigüidade do conceito de norma, que pode ser usado, alternada ou simultaneamente, como construção do investigador ou elaboração (consciente ou inconsciente) da própria sociedade, foi usada freqüentemente como recurso para evitar a necessidade de esclarecer o problema.

Entretanto, apesar da imprecisão das formulações, para os antropólogos, acostumados a realizar as análises a partir de discursos e práticas fragmentários, sempre ficou claro que, embora as práticas sociais façam sentido para os atores, embora esse sentido possa ser recuperado através da construção-explicação de sistemas simbólicos, embora os agentes sejam capazes de formular as regras que regem sua conduta, os sistemas, enquanto tais, não são verbalizados e não precisam estar presentes na consciência dos homens para operar. Com relação a esse problema, menos que com uma teoria, os antropólogos tenderam a operar com uma metáfora: a cultura é como a linguagem. Tanto uma quanto outra só podem ser explicadas remetendo à da estrutura que lhes dá forma, mas ambas são utilizadas e entendidas sem que essa estrutura assome à consciência dos homens.<sup>3</sup> A linguagem, concebida simultaneamente como parte e instrumento indispensável da cultura, passou a ser também o verdadeiro paradigma da cultura.

3. O caráter nebuloso desse inconsciente produtor de estruturas permitiu relegar à inconsciência dos antropólogos problemas teóricos extremamente espinhosos.

Desse modo, não é de se estranhar o imenso fascínio que a lingüística moderna exerceu sobre a antropologia. Coube ao estruturalismo explorar a utilização metafórica da língua para entender a cultura, aproximando teoricamente antropologia e lingüística. Mas, nessa perspectiva, a cultura passou a ser concebida como texto, e a tarefa da antropologia como a sua decifração – a descoberta dos códigos que permitem a sua leitura. Essa postura foi incentivada na própria situação de pesquisa pela posição ocupada pelo antropólogo – a de um observador “de fora”. Entretanto, essa tendência tendeu a acarretar uma deformação interpretativa que Bourdieu caracteriza como vício hermenêutico, análogo ao do lingüista que estuda línguas diferentes da sua: “implica o fato de apreender a língua antes do ponto de vista do sujeito que entende, do que do ponto de vista do sujeito que fala, quer dizer, como instrumento de decifração mais do que como meio de ação e expressão” (1972: 159).

O perigo de se abandonar a perspectiva dos “homens atuantes” (para os quais a cultura é instrumento construído para agir sobre o mundo) está em, tomando a nuvem por Juno, conceber a ação culturalmente padronizada como simples objetivação das normas ou da estrutura, isto é, como epifenômeno. Cai-se assim, necessariamente, no idealismo e no formalismo, e perde-se boa parte da riqueza da abordagem etnográfica na qual o significado é indissociável da ação transformadora do homem.

Para evitar esse caminho é necessário retomar o modo pelo qual a antropologia encaminhou, no trabalho de campo, a relação entre a ação transformadora do homem no mundo e esses “objetos simbólicos” conscientes que são os mitos, as regras, os comentários que os homens tecem sobre sua própria conduta. Evitando a ambigüidade do termo *norma*, pode-se utilizar o conceito de *padrão cultural*, referindo-o a ordenações presentes no comportamento coletivo. Padrões culturais são construções do investigador que explicitam uma lógica própria da conduta. Essa lógica não é, em si, consciente, mas sua produção (reprodução) depende de um instrumental simbólico que é cristalizado nos mitos, nas regras explícitas, nas teorias que os homens constroem para explicar a natureza, a sociedade e seu próprio destino, e que podem ser concebidos como “objetos culturais”, produzidos socialmente.

A dinâmica da relação entre esses “objetos culturais” e a prática coletiva pode ser mais facilmente apreendida se utilizarmos, em lugar da metáfora da linguagem, a do trabalho: do mesmo modo que os bens

materiais resultantes do trabalho social encerram um trabalho morto que só pode ser reincorporado à atividade produtiva por meio de um trabalho vivo, assim também esses sistemas simbólicos fazem parte da cultura na medida em que são constantemente utilizados como instrumento de ordenação da conduta coletiva, isto é, absorvidos e recriados nas práticas sociais.<sup>4</sup>

Utilizando de modo um pouco diferente uma concepção de Geertz, podemos dizer que esses sistemas simbólicos são modelos na dupla acepção do termo: de um lado, propriamente representações (*modelos da realidade social*) e, de outro, simultaneamente, orientações para a ação (*modelos para o comportamento social*) (1973: 93). Ao contrário de Geertz, entretanto, referimos o conceito de cultura menos aos modelos do que ao *processo* de sua contínua produção, utilização e transformação na prática coletiva.

Novas metáforas não constituem, certamente, substituto adequado para uma reflexão teórica mais acabada, mas permitem retomar uma concepção dinâmica de cultura que sempre esteve presente na investigação etnográfica e entender a partir dela a ausência, na antropologia, de certos problemas aos quais a sociologia e a ciência política dedicaram muito de seus esforços.

Com efeito, presa a um trabalho de campo no qual ação e representação aparecem indissolivelmente ligadas, numa concepção de prática significativa, a antropologia não desenvolveu nenhuma tendência a opor formalmente “condições reais de existência” às representações, nem a perceber estas como manifestações distorcidas daquelas. Dentro da orientação antropológica, é impossível relegar o universo simbólico, em sua totalidade, à instância da superestrutura, uma vez que ele é indissociável de qualquer prática social, inclusive da produção material, e é instrumento fundamental para sua decifração.

Voltada para o plano das práticas sociais concretas, a antropologia jamais operou satisfatoriamente com a oposição infra-estrutura/superestrutura.<sup>5</sup> Quando muito desenvolveu, na descrição etnográfica, distinções muito fluidas entre organização econômica, organização social e religião, distinções estas que são antes recursos expositivos do que ele-

4. Sobre esta questão, ver cap. 7, *supra*.

5. Sobre as dificuldades de aplicação da oposição infra-estrutura/superestrutura em antropologia, ver Sahlins 1979.

mentos de uma formulação teoricamente fundamentada. As distinções são fluidas porque, na investigação empírica, os antropólogos tenderam a analisar tanto a organização econômica, como a mitologia e o ritual, em sua relação com a organização social e em termos de sua integração em práticas multidimensionais.

Talvez seja o conceito de fato social total, proposto por Marcel Mauss (1923-24) e reelaborado por Lévi-Strauss (1950), aquele que melhor caracterize a abordagem antropológica, presa à prática etnográfica: menos a preocupação em isolar e analisar sistemas econômicos, políticos, jurídicos ou ideológicos (embora ela também esteja presente) do que o esforço de integrar todos esses aspectos em termos de práticas sociais cuja as múltiplas dimensões se unificam pela significação. Assim é que, nas monografias clássicas, quando os antropólogos analisam o sistema econômico falam de clãs e linhagem, na organização social descrevem distribuição de alimentos e no estudo do mito analisam a relação entre homem e natureza.

Embora seja perfeitamente possível (e teoricamente adequado) afirmar que os mitos, as regras que estabelecem sistemas de obrigações recíprocas, ou o ritual fazem parte da superestrutura, a explicação antropológica nunca se encaminhou no sentido de contrapor ou comparar essa instância, em seu conjunto, às práticas produtivas tomadas em sua independência. Ao contrário, o trabalho de análise opera no sentido de dissolver a separação das instâncias para focalizar a inter-relação dinâmica entre aspectos super e infra-estruturais em práticas sociais multidimensionais.

Cabe ainda observar que os antropólogos tenderam a conceber os padrões culturais não como uma forma ou molde, que implicasse produzir condutas estritamente idênticas, mas antes como as regras de um jogo, isto é, uma estrutura que permite atribuir significado a certas ações e em função da qual se jogam infinitas partidas. Desse modo, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, admitindo-se todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação. A observação da infinita variedade de formas culturais de uma sociedade e a presença de soluções as mais diversas para os mesmos problemas em sociedades diferentes sempre afastaram os antropólogos da questão da determinação em última instância pelo econômico. Mesmo quando aceita em termos teóricos gerais, essa concepção não constitui nem o centro da reflexão teórica nem um guia eficaz para a



prática da investigação etnográfica, a não ser muito raramente, nas tentativas de alguns antropólogos marxistas. Os antropólogos sempre estiveram muito mais interessados nas inúmeras mediações do que na determinação última, no espaço de indeterminação da produção simbólica, isto é, nas complexidades “desnecessárias”, nas ênfases emotivas, nas “perversões” cognitivas que dão a cada cultura sua forma, sua “cor” e sua especificidade. O elemento simbólico presente nas pautas de organização da vida social parece permitir infinitas elaborações, extraordinárias reduplicações, refinamentos e complexidades “gratuitas”, como se nota facilmente no ritual, na mitologia, na ornamentação, nas classificações do mundo natural e social, nas regras de polidez, nas categorias de parentesco, na distribuição do alimento etc. Para o antropólogo, a cultura tem um certo caráter-lúdico, como se os homens, tendo desenvolvido sua capacidade simbólica em função de e para sua prática social, brincassem com ela na elaboração de estruturas infinitamente complicadas e que parecem ser, por isso, esteticamente satisfatórias.

É verdade que essa colocação não elimina um problema, central no marxismo: a identificação de processos que são fundamentais para a reprodução de uma forma de vida social (uma cultura) determinada. Esse problema apareceu indiretamente na antropologia clássica na questão da *integração da cultura*, e foi encaminhado de três formas diversas, todas elas basicamente descritivas. Em primeiro lugar, na tentativa de detectar valores abrangentes que são, na verdade, formulações sintéticas de características próprias das atitudes dos indivíduos portadores da cultura — essa abordagem é a que leva à definição do *ethos* cultural. Em segundo lugar, como faz Malinowski, na procura de instituições básicas universais, cuja forma específica em cada sociedade seria responsável por sua unicidade e em função das quais seria possível apreender a integração entre os diferentes aspectos e partes da cultura. E, finalmente, por meio do conceito de *estrutura da sociedade*, arcabouço formal referido aos sistemas de relações sociais (funcionalismo estrutural). Mais recentemente, no estruturalismo de inspiração lingüística, o conceito de estrutura tendeu a liberar-se do conceito de sociedade para referir-se, cada vez mais, aos sistemas simbólicos enquanto tais, encaminhando a análise para um formalismo crescente.

Em nenhum dos três casos, note-se bem, é incorporado o problema da *determinação*.

Em resumo, estamos querendo mostrar que, analisando a prática

econômica, a vida cotidiana ou a religião, a abordagem culturalista parte sempre do pressuposto da unidade entre ação humana e significação. É verdade que o estruturalismo, pela influência da lingüística, com sua ênfase na análise dos aspectos formais dos sistemas simbólicos, tendeu muitas vezes a dissociá-los da ação transformadora do homem sobre a natureza e na sociedade. É necessário, entretanto, preservar a riqueza da abordagem tradicional, cunhada na prática da etnografia, que podemos caracterizar por três ausências ou negações.

Em primeiro lugar, a análise dos padrões culturais não implica qualquer oposição entre falso e verdadeiro. Regras explícitas ou explicações míticas não são distorções de uma realidade demonstrada pela ciência, mas formas de sua produção. Do mesmo modo, a confrontação entre o discurso do nativo sobre sua sociedade e a construção do antropólogo não é analisada para demonstrar a distorção do primeiro em relação ao segundo, mas para verificar se este permite decifrar aquele.

Por outro lado, como as sociedades estudadas pelos antropólogos não possuem elas próprias uma antropologia, o problema da relação sujeito-objeto da investigação se apresentou de forma muito particular, isto é, a questão da presunção da exterioridade do observador não foi contestada, e não foi nesses termos que se discutiu o problema da objetividade científica. Ao contrário, o desenvolvimento das técnicas de pesquisa se deu no sentido de procurar diminuir uma exterioridade colocada de início pela própria situação de campo, e a discussão sobre a cientificidade e objetividade dos resultados da investigação descolou-se para a questão do relativismo cultural, isto é, a necessidade de elaborar categorias de análise que não deformassem a realidade observada por parâmetros da nossa própria cultura. Em função dessas duas questões, pode se entender que não tenha surgido na antropologia a discussão sobre a oposição ciência-ideologia.

Finalmente, não há também nenhuma relação necessária entre as representações (em sua falsidade ou veracidade) e o poder. Padrões culturais não são concebidos, fundamentalmente, como instrumentos de dominação, a não ser no sentido genérico de que a cultura é instrumento de domínio das forças naturais. A opacidade da sociedade, a inconsciência dos homens em relação aos mecanismos de produção da vida social nunca puderam ser vistas pelos antropólogos, nas sociedades essencialmente igualitárias com as quais se preocupam, como resultante do ocultamento da dominação de uma classe sobre outra. Obviamente

é possível analisar relações de poder nas sociedades primitivas, mas este não é nem o fulcro nem o centro da concepção de cultura.

São, no fundo, essas ausências que permitem explicar as diferenças entre um estudo antropológico da cultura e a análise política das ideologias.

## Ideologia

O conceito de ideologia foi cunhado e se transformou em razão de uma ordem de indagações muito diferente daquela que informou o conceito de cultura. De início, não se tratava de saber “qual o significado de costumes estranhos em povos diferentes”, mas se indagava qual a importância das idéias na preservação de uma ordem social injusta e como, ao contrário, podiam servir de instrumentos na transformação consciente da sociedade em direção a uma ordem justa.<sup>6</sup>

Como se vê, os problemas colocados e os pressupostos mobilizados são muito diversos daqueles que estivemos estudando até agora.

A diferença mais importante, obviamente, está em que a problemática da ideologia é, desde o começo, essencialmente política. Aliás, o é duplamente, pois se situa exatamente na junção da reflexão com a prática política.

O conjunto de pressupostos não é menos diverso. De início já há menos, talvez, um pressuposto do que um corolário: o da oposição entre erro ou falsidade e verdade. Desde os ideólogos franceses até o jovem Marx da *Ideologia alemã*, e permeando em seguida boa parte tanto da tradição marxista quanto da positivista, está a convicção de que “idéias” falsas ou distorcidas (superstições para os ideólogos, ideologia para Marx) são instrumento de opressão política de uma classe; e, inversamente, de que “idéias” verdadeiras, construídas pela ciência (ou pelo proletariado, ou pela ciência verdadeira que é a do proletariado) são armas e instrumentos necessários na luta contra a opressão da classe dominante.

Pressuposto também que permeia toda essa colocação é a concepção, própria do século XVIII e do pensamento burguês, de que a sociedade pode e deve ser transformada pela *razão*, de que uma ordem social justa só pode ser criada *conscientemente e racionalmente*. Nesse sentido a ciência aparece, simultaneamente, como instrumento de verdade e arma de justiça.

6. Sobre o conceito de ideologia e sua história, ver Lichtheim 1966: 164-95.

Com base nesses pressupostos, o conceito de ideologia, pelo menos de início, não abarcou todo o campo do simbolismo e da significação colocado pela antropologia, mas restringiu-se (até muito recentemente) a conteúdos bastante específicos. Isto é, a análise das ideologias referiu-se, basicamente, a certos *sistemas estruturados e cristalizados de representações*: a religião, o direito, a filosofia, as idéias políticas. Por outro lado, como cabe à ciência o papel liberador de demonstrar a falsidade dessas representações, desmistificando a dominação para produzir liberdade, o problema cedo se transpõe para a questão de determinar em que medida o que se propõe como ciência é realmente científico ou, ao contrário, constitui uma nova deformação ideológica. A grande batalha, portanto, se trava no campo da filosofia da ciência.

Essas observações são suficientes para demonstrar outra diferença essencial entre o conceito de cultura e o de ideologia. Referindo-se basicamente a sistemas cristalizados de “idéias” (produtos culturais), a utilização do conceito de ideologia implica uma separação bastante radical entre realidade social e universo simbólico. Essa utilização tende a reconstituir certos sistemas de representações como instância específica, para confrontá-los em seguida com as “condições reais de existência” (ou “a economia”, ou “a infra-estrutura”), que são examinadas com outro instrumento teórico. Isso quer dizer que só se pode tentar formular as relações entre essas duas ordens de realidade (uma das quais é “mais real” que a outra) depois que cada uma delas foi previamente isolada e analisada como sistema independente. Numa análise deste tipo é praticamente impossível detectar o modo pelo qual as representações modelam o comportamento coletivo, e os estudos se contentam em demonstrar a distância entre a ideologia e a realidade social. Interpretando essa distância como distorção perversa, o problema crucial é transferido para a busca das causas que a produzem.

Os problemas teóricos e metodológicos levantados por uma abordagem que, privilegiando a ação transformadora do homem, separa-a do universo simbólico e projeta essa separação na antinomia da infra-estrutura e superestrutura, são imensos. Também não queremos, nesta simplificação bastante grosseira do problema, negar a riqueza e a importância das análises realizadas com o conceito de ideologia. Queremos apenas salientar, de uma forma algo caricatural, os aspectos que distinguem radicalmente o uso comum ou vulgar do conceito de ideologia do de cultura, e que seriam os seguintes:

1. sua implicância política necessária;
2. sua restrição inicial a sistemas estruturados e cristalizados de representações;
3. o estabelecimento de uma oposição entre realidade e representação, reduzindo o problema do simbolismo ao segundo termo;
4. a instrução de uma oposição entre falso e verdadeiro que é associada, termo a termo, com a oposição opressão-liberdade;
5. a síntese dessas características na concepção de que a ideologia é uma imagem distorcida e “perversa” da realidade social a serviço da opressão de uma classe sobre outra.

Grande parte da discussão recente sobre o conceito de ideologia, polarizada em torno da contribuição de Althusser, pode ser vista como uma tentativa de superar os impasses criados pela oposição representação-realidade social, e implica uma redefinição da natureza, do papel e do lugar dos sistemas simbólicos na vida social.<sup>7</sup>

O caminho encontrado por Althusser consiste em:

1. De início, recuperando certas formulações de Marx, superar a visão mecanicista e economicista da relação entre infra-estrutura e superestrutura, colocando a ideologia (e as superestruturas em geral) dentro do *movimento* da reprodução das condições de produção.
2. Alargar o conceito de ideologia de modo a ultrapassar sua limitação primitiva a sistemas conscientes e cristalizados de representações, tornando-o praticamente sinônimo de “universo simbólico” e englobando o inconsciente.
3. Recolocar a relação entre representação e realidade social de modo a evitar a oposição ciência-ideologia nos moldes em que habitualmente era proposta. Assim, a ideologia não é mais pensada como uma ciência falsa, isto é, uma imagem distorcida das condições reais de existência, mas a representação (imaginária) da relação (vivida) dos homens com essas condições de existência. A ideologia, agora, está diretamente vinculada ao “vivido humano”, universo de significação.
4. Restabelecer a relação entre universo simbólico e ação humana, afirmando a existência material da ideologia, que agora está “inserida numa prática material, governada por rituais materiais, definida por aparatos ideológicos materiais”.

7. Sobre os aparelhos ideológicos de Estado, ver Althusser 1974.

Como se vê, o conceito de ideologia foi alargado de forma a englobar praticamente todo o campo tradicionalmente abarcado pelo conceito de cultura, sobreposição esta que se torna mais completa no momento em que o processo de recrutamento ideológico se identifica com a própria “transformação de indivíduos em sujeitos”. Nessas perspectivas, o processo de constituição de sujeitos humanos, que é seu ingresso no universo simbólico, consiste no seu ingresso na ideologia. Por isso mesmo, a contribuição de Althusser apresenta um grande interesse para a antropologia, especialmente na aproximação que estabelece entre a ideologia e o “vivido” humano, assim como na sua relação com a constituição dos sujeitos. Permanecem, entretanto, diferenças importantes entre esse conceito alargado de ideologia e o conceito de cultura, e que convém explicitar.

Em primeiro lugar, a ideologia, nesse novo sentido, constituiu o “sujeito” mas não “as condições reais de existência”, que permanecem como realidade de outra ordem. Reintroduz-se assim a oposição realidade-representação, que se tinha tentado superar.

Em segundo lugar, embora praticamente identificando o ideológico com o simbólico e afirmando sua existência material, esta postura reafirma a existência de práticas ideológicas distintas das práticas produtivas e das práticas políticas. Reintroduz-se a restrição do simbólico à instância das superestruturas, divorciando-o da produção material. Nesse sentido, a ideologia volta a ser ilusão (embora também seja alusão), um imaginário que não é “a realidade”.

Finalmente, todo esse âmbito alargado retém a mesma ênfase política do conceito mais restrito. Desse modo, todo o universo da significação, identificado com a ideologia e colocado na superestrutura, passa a ser integralmente contido na problemática da dominação. Perdeu-se o espaço do lúdico e do gratuito presente na noção de cultura, na qual nem tudo é opressão e a constituição dos sujeitos humanos não se confunde com a imposição da dominação de classe.

O que se conseguiu através desse procedimento foi, de um lado, alargar de tal forma o conceito de ideologia que ele perdeu toda a especificidade – tudo o que implica simbolização é ideologia. De outro, politizar excessivamente o universo simbólico de modo que, tudo sendo ideologia, tudo é também dominação e tudo se explica pela dominação: desde a concepção de Estado até a relação entre mãe e filho, desde o discurso do governante até o jogo de futebol, a gafeira e o circo, desde a definição de cidadão até o homossexualismo.

está voltada para o reconhecimento da importância das idéias, das concepções, das representações para a construção de normas de ação, isto é, implicitamente pelo menos, na vinculação da conduta com o universo simbólico. É isso que aproxima a versão gramsciana de ideologia (e de seu substrato, que é o senso comum) de uma concepção antropológica de cultura: essa vinculação das idéias, representações e categorias com o vivido humano, sua existência nas próprias práticas sociais, sua relação com *normas de conduta*. E é por isso que muitos dos trechos de Gramsci apresentam inegável sabor antropológico.

Gramsci não analisa a ideologia e a política como práticas específicas. Novas formas de dominação, o estabelecimento de um novo bloco histórico, implicam uma transformação profunda de toda a sociedade. O bloco dominante precisa subordinar as demais classes (e a si próprio) às exigências do novo modo de produção, não apenas por meio da coerção, mas também pela ampla transformação de valores e costumes na sociedade civil, fundamentando novas práticas sociais. Desse modo, a política e a ideologia transpassam toda a sociedade, mas não impregnam do mesmo modo o conjunto de manifestações culturais.

Entretanto, é importante notar, em primeiro lugar, que as análises de Gramsci sobre os fenômenos culturais, desenvolvidas a partir de uma perspectiva estritamente política e tendo sempre como centro interpretativo a investigação das possibilidades de realização da revolução comunista, implicam uma enorme ambigüidade na avaliação das manifestações culturais espontâneas das classes dominadas. De um lado, Gramsci sempre demonstrou uma valorização positiva dessas construções culturais — a noção de *bom senso* parece ter sido criada exatamente para expressar o respeito pela capacidade popular, apoiada no pragmatismo e no realismo, de entender a realidade social e formular seus interesses imediatos. Na mesma direção se coloca todo o seu empenho em defender a necessidade de ancorar a produção dos intelectuais no substrato fornecido pelo bom senso. De outro lado, a análise do *senso comum* enfatiza constantemente sua fragmentação e inconsistência, que resulta da coexistência de noções arcaicas e modernas, de elementos desenvolvidos espontaneamente a partir da vivência solidária da situação de classe e de idéias impostas pela classe dominante. Para Gramsci, a fragmentação e a inconsistência do senso comum se devem à ausência de sentido histórico, são resultado de um pensamento que não reflete sobre o modo pelo qual é produzido, mas aceita a si próprio e à realidade como *dados*.

Essa caracterização do senso comum é muito próxima da concepção antropológica de cultura (ou de produtos culturais), e a ênfase na fragmentação não pode deixar de evocar a metáfora do *bricoleur*, construída por Lévi-Strauss (1962), na análise do pensamento selvagem. Entretanto, para Lévi-Strauss, o pensamento selvagem utiliza fragmentos para construir *totalidades estruturadas* — trabalhar com fragmentos não significa necessariamente produzir uma visão fragmentada. Para a antropologia, a ausência de sentido histórico de um pensamento que não reflete sobre o modo pelo qual foi produzido jamais apareceu como empecilho para a construção de uma visão de mundo coerente e estruturada.

Para se entender essa oposição entre a formulação de Lévi-Strauss e a de Gramsci é importante ressaltar que este, em nenhum momento, busca construir uma teoria da ideologia *em geral* (nem do senso comum ou da cultura em geral), mas sim refletir sobre as condições de eficácia política de diferentes tipos de interpretação ou visões de mundo *na sociedade criada com o capitalismo*. O conceito de ideologia é claramente um instrumento para analisar aspectos políticos da nossa própria sociedade, num momento histórico determinado. O conceito antropológico de cultura, ao contrário, tem sempre uma referência *geral* e é instrumento de análise e comparação de sociedades de tradição histórica diversa. Aliás, um exame mais detalhado de todo o processo de construção do conceito de ideologia, desde seus primórdios, como faz Lichtheim (1966), mostra claramente sua vinculação estrutural a problemas específicos que emergem com a sociedade capitalista e, especialmente, à questão da relação entre novas formas de dominação e a emergência de um conhecimento científico sobre a sociedade. Convém também lembrar que as diferentes formulações do conceito de ideologia estão intimamente ligadas a movimentos políticos concretos. Cabe então perguntar se a fragmentação atribuída por Gramsci ao senso comum não está apontando para um aspecto da nossa sociedade que o conceito de cultura *em geral* não pode apreender, em virtude mesmo de sua generalidade.

Com efeito, a incoerência apontada por Gramsci aparece quando ele constata a incapacidade do senso comum de se constituir como instrumento de hegemonia do proletariado. O grande problema de Gramsci, como o de Lênin e de Lukács, é que, aceitando como elemento interpretativo básico do processo histórico o papel revolucionário atribuído ao proletariado, o autor constata que este, por si próprio, não desenvolve espontaneamente nem a visão de mundo nem a prática

revolucionária adequadas. Ao contrário, apoiado no senso comum, tende para o corporativismo – assim, a noção de fragmentação é, para Gramsci, a explicitação dessa limitação. Sua reflexão se encaminha então no sentido de afirmar que a amplitude e a coerência de visão necessárias para a organização do proletariado num movimento revolucionário e o estabelecimento de sua hegemonia exigem instrumentos intelectuais específicos que o marxismo oferece enquanto ciência e ideologia. Isto é, a nova hegemonia depende de um novo tipo de pensamento (o pensamento crítico, que reflete sobre as condições de sua própria produção), porque só desse modo é possível construir (na nossa sociedade) uma visão suficientemente coerente e abrangente para cimentar um novo bloco histórico. Esta é a tarefa dos intelectuais e do partido, e o marxismo (a filosofia da práxis) aparece então não como uma outra ideologia, mas como *ideologia de novo tipo*.

Presentes nessa concepção, como na de classes fundamentais, estão tanto uma noção específica de totalidade e universalidade, como a de uma fragmentação característica das sociedades capitalistas, que aparece claramente num trecho referente à linguagem:

*Se é verdade que toda linguagem contém os elementos de uma concepção de mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção de mundo. Quem fala somente o dialeto e compreende a língua nacional em graus diversos participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada, anacrônica em relação às grandes correntes do pensamento que dominam a história mundial. Seus interesses são restritos, mais ou menos corporativos ou economicistas, não universais.* (Gramsci 1978: 13)

Assim como não se pode pensar o mundo no dialeto, não se pode fazê-lo da aldeia.<sup>10</sup>

Essa concepção demonstra uma clara afinidade com alguns aspectos do conceito de “consciência de classe” de Lukács (em que pesem as diferenças entre esses dois autores).<sup>11</sup> Com efeito, Lukács (1960) per-

ro. Toda a célebre nota III de “Alguns pontos preliminares de referência”, sobre as línguas nacionais e os dialetos, aponta indubitavelmente para esse problema.

11. É supérfluo apontar a influência da análise empreendida por Marx no 18 brumário, no tratamento deste problema, tanto sobre Lukács como sobre Gramsci.

gunta em que medida a totalidade da economia de uma sociedade (e, implicitamente, a totalidade da sociedade) pode ser percebida do interior de uma sociedade determinada, a partir de uma posição determinada no processo de produção (posição de classe). A vocação de uma classe à dominação significa que é possível, a partir de seus interesses de classe, organizar o conjunto da sociedade em conformidade com esses interesses. Inversamente, nos casos em que a sociedade não pode ser percebida na sua totalidade a partir de uma situação de classe determinada, em que a reflexão conseqüente, mesmo indo até o fundo de seus interesses de classe, não concerne a totalidade da sociedade, então tal classe pode apenas desempenhar um papel subalterno na marcha da história.

O problema, tanto na colocação mais rigidamente classista de Lukács como na apresentação mais fluida de Gramsci, é duplo. De um lado, ele remete à questão, que obviamente não se coloca para as sociedades primitivas, da impossibilidade de certas classes atingirem uma visão unificada e coerente da totalidade da sociedade, do que resultaria um papel político subordinado (no exemplo de Gramsci, essa visão unificada e universal seria impossível a partir da experiência e dos interesses limitados das aldeias camponesas onde se fala apenas o dialeto). De outro lado, está a questão do marxismo como ideologia e como pensamento crítico. Isto é, a de que essa visão coerente, unificada e universal não pode ser alcançada (mesmo pelo proletariado) “espontaneamente”, mas exige a utilização de instrumentos específicos – o pensamento crítico.

Tanto num caso como em outro, a questão da ideologia remete claramente a problemas específicos da sociedade surgida com o modo de produção capitalista, que criou as duas classes fundamentais (a burguesia e o proletariado), estabeleceu a nova universalidade e novos sistemas de fragmentação, interdependência e subordinação na sociedade e, além do mais, elaborou novas formas de reflexão sobre si próprio (a “ciência burguesa” e o marxismo).

Ambas as questões colocam problemas importantes para a reflexão antropológica, especialmente no que diz respeito à comparação com sociedades nas quais os mecanismos de clivagem, integração e dominação se apresentam de forma diversa. Do mesmo modo, o problema específico do papel da reflexão científica (marxista ou não) na reprodução e transformação da ordem social deve ser incorporado pela reflexão antropológica.<sup>12</sup>

12. Para esse tipo de formulação, em termos não marxistas, ver Lamounier 1974.

Entretanto, a utilização do conceito de ideologia no sentido gramsciano não apenas levanta problemas importantes mas coloca igualmente limitações específicas para a abordagem dos fenômenos culturais, que devem ser explicitadas.

Como vimos, o conceito de ideologia em Gramsci remete necessariamente ao conceito de hegemonia e, através dele, subordina toda a análise das manifestações ideológico-culturais à luta de classes. A implicação dessa postura é a de que a produção cultural é sempre analisada em função de sua contribuição para o enfrentamento das classes fundamentais, num movimento de compreensão que busca a totalidade do processo histórico. Não há, por assim dizer, elementos culturais ou conflitos políticos que possuam relevância própria fora desse quadro. Vemo-nos assim, do ponto de vista da antropologia, dentro de uma espécie de camisa-de-força, em que os fenômenos culturais só são considerados enquanto substrato para a emergência da ideologia, ou melhor, d' *A ideologia* – a filosofia da práxis. Não há espaço, nessa concepção, para a exploração da relativa arbitrariedade, dos arranjos alternativos, da imensa variabilidade das formas culturais. Do mesmo modo, perde-se a sensibilidade para a relevância política da manipulação cultural nas questões referentes aos interesses e conflitos de grupos e categorias sociais que não possam ser reduzidos ou inteiramente subsumidos no macroenfrentamento das classes fundamentais.

Finalmente, é importante ressaltar mais uma vez que a análise de Gramsci, remetendo a características específicas das sociedades criadas com o capitalismo, faz com que sua extensão ou adaptação ao estudo de outras sociedades não possa ser imediata nem automática. O conceito de ideologia constitui um instrumento de análise referente a modos específicos de dominação e a modos específicos de produção de conhecimentos que são próprios da sociedade capitalista. Por isso mesmo, não pode ser confundido com o conceito antropológico de cultura, nem substituí-lo.

### Conclusão

A preservação do conceito de cultura como instrumento metodológico do estudo da nossa sociedade parece-me importante. Sua generalidade permite estabelecer comparações com outros tipos de sociedade, o que constitui um controle importante sobre a tendência a atribuir excessiva

especificidade ou demasiada generalidade a certas manifestações culturais. Por outro lado, ressaltando a arbitrariedade das formas culturais, estabelece um questionamento permanente das especificações mecanicistas de cunho economicista. Finalmente, contribui decisivamente para a investigação daqueles problemas que dizem respeito à importância dos componentes simbólicos da prática social, independentemente de sua relevância política.

Entretanto, no estudo dos processos culturais em nossa própria sociedade, é importante incorporar a dimensão política que esses fenômenos necessariamente assumem na moderna sociedade capitalista. As tentativas recentes dos antropólogos de utilizar o conceito de ideologia se devem exatamente ao reconhecimento desse problema.

Por outro lado, a extensão crescente que o conceito de ideologia vem assumindo a partir de Gramsci e Althusser, tendendo a abranger toda a cultura, deriva de um processo análogo, mas inverso: o reconhecimento, por parte dos sociólogos e cientistas políticos, da necessidade de incorporar a dimensão cultural do processo de dominação política, em virtude da politização crescente da sociedade e da importância cada vez mais ampla do Estado.

Esse duplo movimento (da antropologia de um lado, da sociologia de outro) não tem, entretanto, levado em consideração dificuldades metodológicas inerentes à tentativa de fusão dos conceitos de cultura e ideologia.

Na sua dimensão original, o conceito de ideologia se refere àqueles sistemas amplos, coerentes e cristalizados de idéias que fornecem uma explicação e uma justificativa da natureza da sociedade e das relações de poder em termos de sua legitimidade e ilegitimidade. Remete a uma concepção e a uma análise de fenômenos que dizem respeito à sociedade em sua totalidade e, portanto, à sua estrutura e ao movimento de sua reprodução. Por isso mesmo, sua extensão para incluir os fenômenos culturais em geral passa necessariamente pela intermediação do conceito de *hegemonia*, instrumento indispensável para estabelecer a relação entre esses fenômenos e a concepção de totalidade que é indissociável dessa perspectiva de análise.

Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que é ideologia aquilo que diz respeito à formulação de projetos hegemônicos, isto é, propostas políticas de transformação ou manutenção da ordem social no sentido de assegurar a dominação de uma classe sobre outras. Nenhuma transfor-

mação da ordem social é possível, certamente, sem alterar profundamente o conjunto das práticas sociais (e dos fenômenos culturais). Mas a amplitude e a profundidade das transformações necessárias não abrangem necessariamente todos os fenômenos culturais, nem o fazem da mesma maneira e com a mesma intensidade em todos aspectos da cultura (apesar da existência de ideologias totalitárias, no sentido clássico desse termo, e apesar da tendência a uma politização crescente da vida social pela interferência cada vez mais ampla do Aparelho de Estado na vida privada).

Porém, utilizado desta forma, o tipo de análise e de interpretação dos fenômenos culturais se dá de modo inverso daquele que é inerente à investigação antropológica, que opera com o conceito de cultura. Isto é, a utilização do conceito de ideologia parte necessariamente de uma perspectiva macropolítica (que diz respeito à reprodução do modo de produção e das formas de dominação que lhes são próprias) e que fornece os parâmetros de relevância dos fenômenos a serem estudados em termos de sua contribuição para a preservação ou destruição da ordem vigente.

Na abordagem antropológica dos fenômenos culturais o procedimento é outro: parte-se das práticas sociais concretas e das representações formuladas por grupos ou categorias sociais, e sua relevância política só pode ser determinada *a posteriori*.

É possível e necessário politizar a abordagem antropológica e investigar de que modo sistemas simbólicos são elaborados e transformados de modo a organizar uma prática política, legitimar uma situação de dominação existente ou contestá-la. É importante investigar de que modo grupos, categorias ou segmentos sociais constroem e utilizam um referencial simbólico que lhes permite definir seus interesses específicos, construir uma identidade coletiva, identificar inimigos e aliados, marcando as diferenças em relação a uns e dissimulando-as em relação a outros. Qualquer elemento cultural pode ser assim politizado, sem entretanto esgotar seu significado no fato de serem instrumentos numa luta pelo poder. A língua, a religião, a cor da pele, os hábitos alimentares, a vestimenta podem ser erigidos em instrumentos de construção de uma identidade coletiva com implicações políticas. Toda a dinâmica dos movimentos sociais envolve necessariamente esse tipo de manipulação simbólica por meio do qual se constroem sujeitos políticos coletivos.

Entretanto, uma abordagem desse tipo, que parte de uma análise “de dentro” dos grupos ou movimentos sociais, não pressupõe, necessaria-

mente, a questão do enfrentamento das classes consideradas fundamentais pela abordagem marxista, nem julga a relevância ou legitimidade dos fenômenos em termos de suas implicações para a reprodução do sistema capitalista. Ela abrange conflitos e ações políticas que possuem relações muito tênues e indiretas (ou não possuem nenhuma relação) com a luta de classes. Remete, portanto, privilegiadamente, à análise de conjunturas.

Utilizar o conceito de ideologia para caracterizar esse tipo de análise é possível, mas desnecessário e talvez improdutivo. É melhor, nesses casos, usar o qualificativo de “político”, como caracterização de uma dimensão de fenômenos sociais que possuem múltiplas significações e funções, que apresenta, inclusive, a vantagem de não carregar a pesada conotação de “mistificação” e “alienação” tão própria do conceito de ideologia. Utilizando-se essa abordagem “política”, é possível realizar investigações empíricas primorosas e bem fundamentadas de situações e grupos sociais específicos, onde se analisa a relevância dos aspectos simbólicos na constituição de “sujeitos políticos”, em casos delimitados.

Politizando o conceito de cultura, é necessário, portanto, operar com o pressuposto de que alguns fenômenos são importantes politicamente sem serem estritamente determinados pela dominação de classe. Questões como a das minorias étnicas, a do feminismo, a do homossexualismo têm dado origem, em todas as partes do mundo, a movimentos políticos, e seria ingênuo supor (em que pese a posição de militantes ortodoxos) que esses problemas resultam diretamente do modo de produção capitalista, e desapareceriam com o fim da hegemonia burguesa.

A utilização do conceito de ideologia implica um movimento de análise diverso e uma problemática diferente. Parece-me mais adequada quando aplicada no seu sentido original, como instrumento para refletir sobre as transformações mais amplas e globais que afetam o sistema político no seu conjunto, em sua vinculação com o modo de produção, e que é feita apreendendo-se apenas os aspectos mais gerais do intrincado jogo dos interesses específicos e das lutas e conflitos internos que agitam a vida social.

Preservando a análise antropológica dos fenômenos culturais, seria possível oferecer uma contribuição importante para a compreensão dos fenômenos políticos, e inclusive do próprio estudo da ideologia. Mas isso envolve manter a clareza quanto às especificidades e os limites dessa abordagem e, inclusive, a distinção dos conceitos.

irracional, expectativas e hábitos que estão em desacordo com as possibilidades efetivas de sua satisfação permanente por parte do sistema produtivo.

De forma menos caricatural, a mesma percepção permeia muitas das análises sobre comportamento político e atividade sindical, que tendem a atribuir à origem rural (relacionada obviamente à preservação dos mesmos "padrões tradicionais") uma real ou suposta inadequação no comportamento de determinadas camadas urbanas em face dos problemas criados pelo processo de industrialização. A origem rural é assim responsabilizada pela fraqueza do sindicalismo, pela baixa produtividade da indústria e mesmo pela ausência de uma consciência de classe.

A "cultura" aparece, nesta perspectiva, como um fenômeno essencialmente irracional, e a dinâmica cultural se reduz a um processo induzido de ressocialização que removeria os obstáculos representados pela existência de padrões culturais inadequados ao desenvolvimento satisfatório da sociedade.

Obviamente, não é minha intenção negar a existência de padrões culturais tradicionais ou de valorização do passado. A questão é que a constatação da persistência desses padrões (ou, seu contrário, a valorização do "novo" e do "moderno") não constitui *explicação* de nenhum fenômeno social, mas eles próprios são fenômenos que devem ser explicados na análise do processo de transformação social. Há muitos anos que os antropólogos destruíram a ilusão do valor explicativo do conceito de sobrevivência cultural. Padrões culturais sobrevivem na medida em que persistem as situações que lhes deram origem, ou alteram seu significado para expressar novos problemas.

Na verdade, o que quero criticar é uma concepção na qual a cultura aparece como um *produto* e se abandona a explicação do modo pelo qual é *produzida*, perdendo-se assim toda a possibilidade de uma análise frutífera da dinâmica cultural.

Retomando o problema dessa nova perspectiva, é necessário de início mostrar de modo mais adequado a relação entre ação e representação, relação esta que permeia necessariamente toda a discussão sobre a natureza da dinâmica cultural.

Um reexame dos clássicos da antropologia culturalista, tanto em sua linha americana, que elaborou a noção de padrão cultural (e também a de *ethos*), como na variante inglesa, com Malinowski e seu conceito de instituição, revela claramente que a noção de cultura parte do

estabelecimento de uma unidade fundamental entre ação e representação, unidade esta que está *dada* em todo o comportamento social. Nesse sentido, padrões ou instituições não são simplesmente "valores", mas ordenações implícitas na ação e que só secundariamente podem vir a ser formuladas explicitamente como regras ou normas. Apresentam-se portanto como noções essencialmente sintéticas, pois se referem simultaneamente à ação e ao seu significado, englobando necessariamente aspectos cognitivos e valorativos. Presos a uma ordenação real da conduta, ou melhor, constituindo uma lógica própria da conduta real, não podem ser dissociados da ação à qual dão forma e significado.

A elaboração desta "lógica da conduta" sob a forma de mitos e de teorias, ou ideologias explícitas e coerentes, se constitui portanto como um *produto* que, como o trabalho morto na concepção de Marx, só possui eficácia na medida em que é acionado pelo trabalho vivo, isto é, absorvido e recriado na ação social concreta. A cultura constitui portanto um processo pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações através de uma manipulação simbólica que é atributo fundamental de toda prática humana.

Nesse sentido, toda a análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática.

É esta conceituação da dinâmica cultural que permeia toda boa etnografia e constitui o fundamento da riqueza e constante originalidade da investigação etnográfica. Nesse tipo de investigação, voltado para as sociedades ditas primitivas, os padrões culturais são inferidos a partir da observação direta do comportamento, e das explicações que são apresentadas pelos "nativos", o que garante, de início, a apreensão da relação entre ação e representação e é facilitado pela relativa uniformidade cultural, indiferenciação social e redução demográfica.

A dificuldade na aplicação do mesmo método em nossa sociedade reside, basicamente, em sua inadequação para lidar com o tipo e o grau de heterogeneidade cultural que lhe é própria.

A análise da cultura de uma formação social exige uma reconstituição da realidade, que é elaborada a partir da consciência que dela têm os portadores da cultura. Sem se ater, obviamente, aos aspectos conscientes da conduta, é através deles, em sua relação com o comportamento manifesto, que a cultura pode ser reconstituída. O trabalho de