III

O CONCEITO DE CULTURA

Na literatura das ciências sociais, o estudo das formas simbólicas geralmente tem sido feito sob a rubrica do conceito de cultura. Embora possa haver pouco consenso em relação ao significado do conceito em si, muitos analistas concordam que o estudo dos fenômenos culturais é uma preocupação de importância central para as ciências sociais como um todo. Isto porque a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural: ela é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. Em sentido mais amplo, o estudo dos fenômenos culturais pode ser pensado como o estudo do mundo sócio-histórico constituído como um campo de significados. Pode ser pensado como o estudo das maneiras como expressões significativas de vários tipos são produzidas, construídas e recebidas por indivíduos situados em um mundo sócio-histórico. Pensado dessa maneira, o conceito de Cultura se refere a uma variedade de fenômenos e a um conjunto de interesses que são, hoje, compartilhados por estudiosos de diversas disciplinas, desde a sociologia e antropologia até a história e a crítica Literária.

Entretanto, o conceito de cultura não tem sempre sido usado dessa forma. É um conceito que possui uma longa história própria, e o sentido que ele tem hoje é, em certa medida, um produto dessa história. Retraçando alguns dos principais episódios no desenvolvimento do conceito de cultura, podemos obter uma compreensão mais profunda daquilo que ele envolve e daquilo que deve ser evitado nos estudos contemporâneos dos fenômenos culturais. Por isso, começarei este capítulo oferecendo uma breve revisão deste desenvolvimento. Meu objetivo não é oferecer uma pesquisa compreensiva dos muitos usos, passados e presentes, do conceito de cultura, mas realçar algumas das principais di-

mensões de seu uso[1]. Em nome da simplicidade, distinguirei entre quatro tipos básicos de sentido. O primeiro deles é aquele que surgiu nas primeiras discussões sobre cultura, especialmente as que tiveram lugar entre os filósofos e historiadores alemães nos séculos XVIII e XIX. Nessas discussões, o termo "cultura" era, geralmente, usado para se referir a um processo de desenvolvimento intelectual ou espiritual, um processo que diferia, sob certos aspectos, do de "civilização". Podemos descrever este uso tradicional do termo como a *concepção clássica* de cultura. Com o aparecimento da disciplina de Antropologia no fim do século XIX, a concepção clássica deu lugar a várias concepções antropológicas de cultura. Aqui, distinguirei duas dessas concepções, as quais denomino de *concepção descritiva* e de *concepção simbólica*. A concepção descritiva de cultura refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas características de uma sociedade específica ou de um período histórico. A concepção simbólica muda o foco para um interesse com simbolismo: os fenômenos culturais, de acordo com esta concepção, são fenômenos simbólicos e o estudo da cultura está essencialmente interessado na interpretação dos símbolos e da ação simbólica.

A concepção simbólica é um ponto de partida apropriado para o desenvolvimento de uma abordagem construtiva no estudo dos fenômenos culturais. Mas a debilidade desta concepção – na forma como ela aparece, por exemplo, nos escritos de Geertz – está em que ela dá uma atenção insuficiente às relações sociais estruturadas nas quais os símbolos e as ações simbólicas estão sempre inseridas. Desta forma, formulei o que chamo de *concepção estrutural* de cultura. De acordo com essa concepção, os fenômenos culturais podem ser entendidos como formas simbólicas em contextos estruturados; e a análise cultural pode ser pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas. A maior parte deste capítulo se dedica à elaboração das duas características implicadas na concepção estrutural de cultura – a saber, a constituição significativa das formas simbólicas e a sua contextualização social.

Visualizando as formas simbólicas em suas relações com os contextos sociais estruturados dentro dos quais elas são produzidas e recebidas, a concepção estrutural de cultura oferece uma base sobre a qual podemos começar a pensar acerca do que está envolvido na emergência e desenvolvimento da comunicação de massa. Isto porque a comunicação de massa se interessa, de certo

modo e em virtude de certos meios, pela produção e transmissão de formas simbólicas. A comunicação de massa é, certamente, uma questão de tecnologia, de mecanismos poderosos de produção e transmissão; mas, também, é uma questão de formas simbólicas, de expressões significativas de vários tipos, que são produzidas, transmitidas e recebidas por meio de tecnologias desenvolvidas pela indústria da mídia. Assim, a emergência e o desenvolvimento da comunicação de massa pode ser vista como uma transformação fundamental e contínua das maneiras como as formas simbólicas são produzidas e circulam nas sociedades modernas. É neste sentido que falo em midiação da cultura moderna. O que define nossa cultura como "moderna" é o fato de que a produção e a circulação das formas simbólicas se tornaram desde o fim do século XV, cada vez mais e de uma forma irresistível, parte de um processo de mercantilização e transmissão que é, agora, de caráter global. Estes são desenvolvimentos que examinarei no próximo capítulo.

Cultura e civilização

Vamos começar retraçando a história do conceito de cultura. Derivada da palavra latina *cultura*, o conceito adquiriu uma presença significativa em muitos idiomas europeus no início do período moderno. Os primeiros usos nos idiomas europeus preservaram algo do sentido original de *cultura*, que significava, fundamentalmente, o cultivo ou o cuidado de alguma coisa, tal como grãos ou animais. Do início do século XVI em diante, este sentido original foi estendido da esfera agrícola para o processo do desenvolvimento humano, do cultivo de grãos para o cultivo da mente. Entretanto, o uso independente do substantivo "cultura", referindo-se a um processo geral ou ao produto deste processo, não era comum até o fim do século XVIII e início do século XIX. O substantivo, como independente, apareceu primeiro na França e na Inglaterra; e, no fim do século XVIII, a palavra francesa estava incorporada ao alemão, grafada primeiramente como *Cultur* e, mais tarde, como *Kultur*.

No início do século XIX, a palavra "cultura" era usada como um sinônimo para, ou em alguns casos em contraste com, a palavra "civilização". Derivada da palavra latina *civilis*, referindo-se a ou pertencendo aos cidadãos, o termo "civilização" foi, inicialmente, usado na França e na Inglaterra no fim do século XVIII para descrever um processo progressivo de desenvolvimento hu-

mano, um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à barbárie e à selvageria. Por trás deste sentido emergente estava o espírito do Iluminismo europeu e a sua confiante crença no caráter progressista da Era Moderna. Na França e na Inglaterra, os usos das palavras "cultura" e "civilização" se sobrepuseram: ambas foram, progressivamente, sendo usadas para descrever um processo geral de desenvolvimento humano, de tornar-se "culto" ou "civilizado". Na língua alemã, entretanto, estas palavras eram, frequentemente, contrastadas, de tal forma que *Zivilisation* adquiriu uma conotação negativa e *Kultur*, uma positiva. A palavra "Zivilisation" foi associada com polidez e refinamento das maneiras, enquanto "Kultur" era usada mais para se referir a produtos intelectuais, artísticos e espirituais nos quais se expressavam a individualidade e a criatividade das pessoas.

O contraste germânico entre *Kultur* e *Zivilisation* estava ligado a padrões de estratificação social dos inícios da Europa moderna. Essa ligação foi examinada em detalhes por Norbert Elias[2]. Na Alemanha do século XVIII, observa Elias, o francês era o idioma da corte nobiliárquica e dos expoentes da burguesia; falar francês era um símbolo de *status* entre as classes superiores. Distinto dessas classes superiores, existia um pequeno extrato de intelectuais de língua alemã, recrutado, principalmente, entre a oficialidade cortesã e, ocasionalmente, da nobreza rural. Esta *intelligentsia* concebia sua própria atividade em termos de suas realizações intelectuais e artísticas; zombava das classes superiores que nada realizavam nesse sentido, mas despendiam suas energias no refinamento de suas maneiras e imitando os franceses. A polêmica contra as classes superiores era expressa em termos do contraste entre *Kultur* e *Zivilisation*. "Tornamo-nos cultos através da arte e das ciências", afirmava Kant, "tornamo-nos civilizados [pela aquisição de] uma variedade de requintes e refinamentos sociais[3]." A *intelligentsia* alemã usava o termo *Kultur* para expressar sua posição peculiar, para distinguir-se, em suas realizações, das classes superiores às quais não tinha acesso. Neste sentido, a situação da *intelligentsia* alemã diferia significativamente da francesa. Na França, havia também um grupo emergente de intelectuais, como Voltaire e Diderot, mas eles foram assimilados pela grande sociedade cortesã de Paris, enquanto que seus colegas da Alemanha foram excluídos da vida na corte. Desta forma, a *intelligentsia* alemã buscou sua realização e encontrou seu orgulho em outro lugar, no campo da academia, da ciência, da filosofia, da arte, isto é, no campo da *Kultur*.

No fim do século XVIII e início do XIX, o termo "cultura" era também comumente usado em trabalhos que buscavam oferecer histórias universais da humanidade. Este uso foi particularmente forte na literatura alemã, por exemplo nos trabalhos de Adelung, Herder, Meiners e Jenisch; foi em um trabalho de Adelung, de 1782, que a expressão *"Cultur-Geschichte"* – "história da cultura" – apareceu pela primeira vez[4]. Nessas histórias, o termo "cultura" é geralmente usado no sentido de cultivo, melhoramento e enobrecimento das qualidades físicas e intelectuais de uma pessoa ou de um povo. As histórias da cultura expressavam assim a crença iluminista no caráter progressista da nova era, enquanto, ao mesmo tempo, concebiam a conotação positiva de "cultura" como o genuíno desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas. A mais conhecida dessas primeiras histórias da cultura foi a obra em quatro volumes de J.G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, originalmente publicada entre 1784 e 1791[5]. Neste extenso trabalho, Herder preservou algumas das ênfases de seus contemporâneos, embora ele fosse um crítico do etnocentrismo característico de muitos trabalhos que se apresentavam como histórias universais. Em resposta ao que considerava uma má compreensão de suas ideias, Herder afirmou:

> Nunca pensei que, pelo fato de empregar algumas expressões figurativas tais como meninice, infância, maturidade e velhice de nossas espécies, cuja cadeia de termos foi aplicada, e somente poderia sê-lo, apenas a algumas poucas nações, isso se constituísse numa indicação de um caminho através do qual a *história da cultura*, sem falar na *filosofia da história da humanidade como um todo*, pudesse ser retraçada com segurança. Existe acaso algum povo sobre a face da terra que seja totalmente sem cultura? E como seria restrito o esquema da Providência se todos os indivíduos da espécie humana fossem formados por aquilo que *nós* chamamos de cultura, cujo nome mais apropriado seria amiúde fraqueza refinada. Nada pode ser mais vago do que o próprio termo; nada mais apto para nos levar à confusão do que sua aplicação para todas as nações e épocas[6].

Herder preferiu falar em "culturas" no plural, chamando a atenção para as características particulares dos diferentes grupos, nações e períodos. Este novo sentido de "cultura" foi subsequentemente adotado e elaborado, no século XIX, por Gustav Klemm, E.B. Tylor e outros, cujos escritos etnográficos ofereceram, como veremos, um estímulo para o desenvolvimento da Antropologia.

O conceito de cultura que emergiu no final do século XVIII e início do XIX e que foi principalmente articulado pelos filóso-

fos e historiadores alemães pode ser descrito como a "concepção clássica ". Esta concepção pode ser definida de maneira ampla como se segue: *cultura é o processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos e ligado ao caráter progressista da era moderna.* É evidente que certos aspectos da concepção clássica – sua ênfase no cultivo de qualidades e valores "mais elevados", seu apelo a trabalhos da Academia e da Arte, sua ligação com a ideia de progresso do Iluminismo – permanecem entre nós ainda hoje e estão implícitos em alguns dos usos cotidianos da palavra "cultura". Entretanto, é a própria restritividade e estreiteza da concepção clássica que passam a ser as fontes de sua limitação. A concepção clássica privilegia alguns trabalhos e valores em relação a outros; trata esses trabalhos e valores como a maneira pela qual os indivíduos podem se tornar cultos, isto é, enobrecidos na mente e no espírito. Este privilégio outorgado a certos trabalhos e valores estava ligado à autoafirmação e à autoimagem da *intelligentsia* alemã e, mais genericamente, à confiante crença no progresso associado ao Iluminismo europeu. O conceito de cultura não poderia carregar o peso desses pressupostos por muito tempo. Já destaquei as restrições expressas por Herder. Mas a mudança decisiva aconteceu no fim do século XIX, com a incorporação do conceito de cultura à nova disciplina emergente – a antropologia. Nesse processo, o conceito de cultura foi despojado de algumas de suas conotações etnocêntricas e adaptado às tarefas da descrição etnográfica. O estudo da cultura estava agora menos ligado ao enobrecimento da mente e do espírito no coração da Europa e mais ligado à elucidação dos costumes, práticas e crenças de *outras* sociedades que não as europeias.

Concepções antropológicas de cultura

O conceito de cultura tem estado tão intimamente ligado ao desenvolvimento da disciplina da antropologia que, algumas vezes, estes dois conceitos têm sido vistos virtualmente como coextensivos: a antropologia, ou pelo menos um dos principais ramos da antropologia, *é* o estudo comparativo da cultura. Devido à centralidade do conceito de cultura na literatura antropológica talvez não seja surpresa que o conceito tenha sido usado de diferentes maneiras e tenha se ligado a diferentes pressupostos e métodos. Não levarei a efeito uma pesquisa ou análise detalhada

desses usos; para meus objetivos será suficiente distinguir entre dois usos básicos, aos quais me referirei como a "concepção descritiva" e a "concepção simbólica". Esta distinção, inevitavelmente, envolve alguma simplificação, não apenas porque ela negligencia nuanças que poderiam ser discernidas nos diferentes usos do termo, mas também porque acentua as diferenças entre duas concepções e, por isso, despreza as semelhanças. Apesar disso, a distinção é um instrumento analítico útil que nos possibilitará examinar alguns dos principais usos do conceito de cultura na literatura antropológica.

A concepção descritiva

A concepção descritiva de cultura pode ser rastreada nos escritos dos historiadores culturais do século XIX interessados na descrição etnográfica de sociedades não europeias. Entre os mais importantes deles estava Gustav Klemm, cujo trabalho, em dez volumes, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, foi publicado entre 1843 e 1852. Klemm buscou oferecer uma abordagem ampla e sistemática do "desenvolvimento gradual da espécie humana", através do exame dos costumes, habilidades, artes, ferramentas, armas, práticas religiosas e assim por diante, de povos e tribos em todo o mundo[7]. O trabalho de Klemm era conhecido de E.B. Tylor, professor de Antropologia na Universidade de Oxford, cujo principal trabalho, *Primitive Culture*, foi publicado em dois volumes em 1871. No contexto inglês, o contraste entre "cultura" e "civilização" não era tão marcante como na Alemanha. Tylor empregou os termos de maneira intercambiável, oferecendo no início de *Primitive Culture* esta definição clássica:

> Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade. A condição da cultura, entre as diversas sociedades da espécie humana, na medida em que é passível de ser investigada nos princípios gerais, é um tema apropriado para o estudo do pensamento e da ação humanos[8].

A definição de Tylor contém os elementos-chave da concepção descritiva de cultura. De acordo com esta concepção, a cultura pode ser vista como o conjunto inter-relacionado de crenças, costumes, formas de conhecimento, arte, etc., que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de uma sociedade particular e que podem ser estudados cientificamente. Estas crenças,

costumes, etc., formam um "todo complexo" que é característico de uma determinada sociedade, diferenciando essa sociedade de outros lugares e épocas diferentes. Uma das tarefas do estudo da cultura, na abordagem de Tylor, é dissecar esses todos em suas partes componentes e classificá-los e compará-los de uma maneira sistemática. É uma tarefa similar àquela realizada pelo botânico e pelo zoólogo: "Da mesma forma que o catálogo de todas as espécies de plantas e animais de uma região representam sua flora e sua fauna, assim uma lista de todos os itens da vida em geral de um povo representa aquele todo que denominamos sua cultura"[9].

Como a última afirmação deixa claro, a abordagem de Tylor envolve uma série de pressupostos metodológicos acerca de como a cultura deve ser estudada. Estes pressupostos definem a cultura como objeto de pesquisa científica sistemática; produzem o que pode ser descrito como a *cientifização do conceito de cultura*. Ao passo que a primitiva concepção clássica da cultura era uma noção humanística ligada ao cultivo das faculdades humanas através de trabalhos acadêmicos e de arte, a concepção descritiva, da forma como emergiu dos escritos de Tylor e de outros, era vista como a viga-mestra de uma disciplina científica emergente que se preocupava com a análise, classificação e comparação dos elementos constitutivos das diferentes culturas. Entretanto, a cientifização do conceito de cultura não eliminou a ênfase primitiva na ideia do progresso; em muitos casos, ela simplesmente inscreveu essa ideia num marco referencial evolucionista. Isso é evidente no trabalho de Tylor, para quem as condições culturais de sociedades diferentes eram vistas como "estágios de um desenvolvimento ou evolução, cada um como resultado de uma história prévia, e prontos a fazer sua parte adequada na moldagem da história do futuro"[10]. Além de analisar, classificar e comparar, o estudo da cultura deveria buscar, segundo Tylor, reconstruir o desenvolvimento das espécies humanas, tendo em vista reorganizar os passos que levaram da selvageria à vida civilizada. Por isso, a preocupação de Tylor com o que chama de "sobrevivência na cultura", isto é, com aqueles resíduos de formas culturais prévias que persistem no presente e que atestam as origens primevas e bárbaras da cultura contemporânea.

O caráter científico e evolucionista da obra de Tylor era consistente com a atmosfera intelectual geral do fim do século XIX, quando os métodos das ciências positivas estavam sendo adaptados a novos campos de pesquisa e quando o impacto das ideias

de Darwin era geral. Nos escritos de antropólogos subsequentes, essas ênfases foram um pouco moderadas ou, algumas vezes, parcialmente deslocadas por outras preocupações. Assim, Malinowski, escrevendo nos anos de 1930 e 1940, defendeu uma "teoria científica da cultura" e endossou uma teoria evolucionista qualificada; mas seu principal interesse era desenvolver uma abordagem funcionalista da cultura, na qual os fenômenos culturais pudessem ser analisados em termos da satisfação das necessidades humanas[11]. A concepção de cultura empregada por Malinowski é uma versão daquilo que denominei concepção descritiva. Os seres humanos diferenciam-se, observa ele, sob dois aspectos. Em primeiro lugar, diferenciam-se em função de sua estrutura corporal e características fisiológicas; o estudo dessas variações é a tarefa da antropologia física. Também se diferenciam em termos de sua "herança social" ou cultura, e essas variações são de interesse da "antropologia cultural". "A cultura compreende artefatos, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores... A cultura é uma realidade *sui generis* e deve ser estudada como tal"[12]. O estudo da cultura deve tentar desmontar a herança social em seus elementos componentes e relacionar estes elementos um com o outro, com o meio ambiente e com as necessidades do organismo humano. De acordo com Malinowski, o exame das funções dos fenômenos culturais, das formas como eles satisfazem as necessidades humanas, devem preceder toda tentativa de formular estágios do desenvolvimento social e dos esquemas evolucionistas.

Apesar das diferentes ênfases que são evidentes nos escritos de Tylor, Malinowski e outros, eles partilham uma visão comum da cultura e das tarefas – ou pelo menos algumas das tarefas – do estudo dos fenômenos culturais. Caracterizei esta visão como a "concepção descritiva" da cultura, uma concepção que pode ser resumida como segue: *a cultura de um grupo ou sociedade é o conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como os artefatos, objetos e instrumentos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade*; e o estudo da cultura envolve, pelo menos em parte, a comparação, classificação e análise científica desses diversos fenômenos. Entretanto, existem, como vimos, visões diferenciadas acerca de como o estudo da mesma deveria proceder – se, por exemplo, ele deveria ser realizado dentro de uma estrutura referencial evolucionista, ou se deveria dar prioridade à análise funcional. As principais dificuldades da concepção descritiva da cultura, da forma como emergiu na literatu-

ra antropológica, tem mais a ver com estes pressupostos ligados ao estudo da cultura do que com a concepção de cultura em si mesma. Existem muitos aspectos sob os quais esses pressupostos poderiam ser questionados, e na verdade têm sido questionados tanto por antropólogos como por outros interessados na lógica e metodologia da pesquisa social; e se esses pressupostos forem colocados em questão, então a concepção descritiva da cultura perde muito de sua validade e utilidade, uma vez que o principal ponto dessa concepção era definir uma variedade de fenômenos que poderiam ser analisados de uma maneira científica, sistemática. Sem uma especificação adicional do método de análise, a concepção descritiva da cultura pode permanecer vaga. Além disso, também podemos ter algumas reservas acerca da *amplitude* do conceito de cultura do modo como ele é empregado por Malinowski e outros. Usado no sentido de englobar tudo o que "varia" na vida humana, afora os desvios físicos e as características fisiológicas dos seres humanos, o conceito de cultura se torna coextensivo com o da própria antropologia, ou mais precisamente com o da "antropologia cultural". O conceito se torna, na melhor das hipóteses, vago, e, na pior, redundante; de qualquer modo, ele corre o risco de perder aquela qualidade de precisão que beneficiaria uma disciplina que busca estabelecer suas credenciais intelectuais. A preocupação em opor-se a este risco tem sido um dos motivos presentes por detrás da formulação de um conceito de cultura algo diferente dentro da antropologia.

A concepção simbólica

Argumentou-se, muitas vezes, que o uso de símbolos é um traço distintivo da vida humana. Muito embora animais não humanos possam emitir e responder a sinais de vários tipos, somente os seres humanos, afirmou-se, desenvolveram, com precisão, linguagens em virtude das quais expressões significativas podem ser construídas e trocadas. Os seres humanos não apenas produzem e recebem expressões linguísticas significativas, mas também conferem sentido a construções não linguísticas – ações, obras de arte, objetos materiais de diversos tipos. O caráter simbólico da vida humana tem sido um tema constante de reflexão entre os filósofos interessados, e entre os usuários envolvidos no desenvolvimento das ciências sociais e humanas. No contexto da antropologia, esta reflexão tomou a forma de uma elaboração daquilo que pode ser descrito como uma "concepção simbólica" da

cultura. Uma concepção desse tipo foi esboçada na década de 1940 por L.A. White em *A Ciência da Cultura*. Começando pela premissa de que o uso de símbolos – ou "simbolização", como denominou – é o traço distintivo do ser humano, White argumenta que "cultura" é o nome de uma ordem ou classe distinta de fenômenos, a saber, aqueles eventos ou coisas que dependem do exercício de uma habilidade mental, peculiar às espécies humanas, que denominamos "simbolização"[13]. White estabelece uma divisão na categoria mais ampla dos fenômenos culturais em três sistemas – tecnológico, sociológico e ideológico – e situa esses sistemas num amplo marco referencial evolucionista que enfatiza o papel da tecnologia. Porém, ao desenvolver seu ponto de vista dessa maneira, White perde muito do interesse e originalidade de sua concepção de cultura. Embora seus trabalhos auxiliassem na preparação do caminho para uma concepção que enfatizasse o caráter simbólico da vida humana, foi deixado para outros autores o desenvolvimento desta concepção de uma maneira efetiva e plausível.

Em anos recentes, a concepção simbólica da cultura foi colocada no centro dos debates antropológicos por Clifford Geertz, cuja obra magistral *A Interpretação das culturas* representa uma tentativa para delinear as implicações desta concepção para a natureza da pesquisa antropológica. Geertz descreve seu conceito de cultura como "semiótico" ao invés de "simbólico", mas esta diferença de terminologia não é significativa para o nosso caso. Isto porque a preocupação dominante em Geertz está nas questões de significado, de simbolismo e de interpretação. "Acreditando, com Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significados que ele mesmo teceu, entendo a cultura como sendo essas teias, e sua análise, portanto, como sendo não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca de significados"[14]. A cultura é uma "hierarquia estratificada de estruturas significativas"; consiste de ações, símbolos e sinais, de "trejeitos, lampejos, falsos lampejos, paródias", assim como de manifestações verbais, conversações e soliloquios. Ao analisar a cultura, entramos em emaranhadas camadas de significados, descrevendo e redescrevendo ações e expressões *que são já significativas para* os próprios indivíduos que estão produzindo, percebendo e interpretando essas ações e expressões no curso de sua vida diária. As análises da cultura – isto é, os escritos etnográficos dos antropólogos – são interpretações de interpretações, abordagens de segunda ordem, por assim dizer, sobre um mundo que é já constantemente descrito e interpretado

pelos indivíduos que compõem esse mundo. O etnógrafo "inscreve" o discurso social, isto é, registra-o por escrito. Ao fazer isso, o etnógrafo transforma um evento passageiro, transitório, em um texto duradouro, fixo. Tomando emprestada uma fórmula de Paul Ricoeur, Geertz descreve este processo como a fixação do "dito" no discurso social: a etnografia é uma atividade interpretativa na qual o intérprete tenta compreender o que é "dito" no discurso social, seu conteúdo significativo, e fixar este "dito" em um texto escrito. Enquanto tal, a análise da cultura tem pouco a ver com formulação de leis e predição, muito menos com a construção de grandiosos esquemas evolucionistas; tem mais a ver com a interpretação de um texto literário do que com a observação de regularidades empíricas. O analista busca dar sentido a ações e expressões, de especificar o significado que elas têm para os atores que as praticam e, assim fazendo, aventurar algumas sugestões, algumas considerações contestáveis sobre a sociedade da qual essas ações e expressões são parte.

A abordagem interpretativa de Geertz sobre o estudo da cultura é de grande interesse, representando um desenvolvimento dentro da antropologia, que converge em certos aspectos com desenvolvimentos em outros pontos das ciências sociais e humanas. Subjacente a esta abordagem está uma concepção de cultura que descrevi como "concepção simbólica", e que pode ser caracterizada de maneira ampla como se segue: *cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças*. A análise cultural é, em primeiro lugar e principalmente, a elucidação desses padrões de significado, a explicação interpretativa dos significados incorporados às formas simbólicas. Visualizada desta maneira, a análise dos fenômenos culturais torna-se uma atividade bastante diferente daquela implicada na concepção descritiva, com seus consequentes pressupostos a respeito da classificação e da análise científica, da mudança evolucionista e de interdependência funcional. O estudo da cultura, no ponto de vista de Geertz, é uma atividade mais afim com a interpretação de um texto do que com a classificação da flora e da fauna. Ela requer não tanto a atitude de um analista que busca classificar e quantificar quanto a sensibilidade de um intérprete que busca discernir os padrões de significado, discriminar entre gradações de sentido e tornar inteligível uma forma de vida que é já significativa para aqueles que a vivem.

A obra de Geertz oferece, ao menuver, a mais importante formulação do conceito de cultura que emerge da literatura antropológica. Ele reorientou a análise da cultura para o estudo do significado e do simbolismo e destacou a centralidade da interpretação como uma abordagem metodológica. Exatamente porque achei a abordagem de Geertz tão atraente é que gostaria de utilizar algum tempo para examinar o que me parecem ser dificuldades e fraquezas de seu trabalho. Limitar-me-ei a três principais críticas. Em primeiro lugar, embora tenha tentado formular uma caracterização precisa da concepção simbólica da cultura, na verdade Geertz usa o termo "cultura" de várias maneiras diferentes, nem todas parecendo ser inteiramente consistentes. Por exemplo, em um ponto, Geertz define "cultura" como "um padrão de significados historicamente transmitidos, incorporados aos símbolos", enquanto que em outra passagem a cultura é concebida como "um conjunto de mecanismos de controle – planos, fórmulas, regras, instruções (aquilo que engenheiros de computação chamam de "programas") – para governar o comportamento"[15]. De acordo com esta última concepção, a cultura é mais um molde ou processo para a organização dos processos sociais e psicológicos, um molde que é necessário, argumenta Geertz, porque o comportamento humano é "extremamente plástico". Seja como for, não fica de modo algum claro como esta concepção de cultura, entendida como regras, planos ou "programas" que governam o comportamento, se relaciona com a concepção simbólica da cultura enquanto padrões de significado incorporados às formas simbólicas. Nem fica evidente que a *análise* da cultura, concebida como a elucidação das regras, planos ou "programas", seria o mesmo que a explicação interpretativa do significado. A elucidação das regras, planos ou "programas" que governam o comportamento humano pode requerer atenção aos padrões de significado, mas pode também requerer atenção a outros fatores, tais como regulamentos e rotinas, relações de poder e desigualdade e tendências sociais mais amplas; a análise de padrões de comportamento pode não iluminar, por si mesma, as regras, planos ou "programas" que governam o comportamento humano. Assim, o uso de Geertz do termo "cultura" e sua visão da natureza e das tarefas da análise cultural não são claras e consistentes como pareceriam ser à primeira vista.

Uma segunda dificuldade do trabalho de Geertz se relaciona com a noção de texto, que desempenha um papel central em sua abordagem. Como mencionei anteriormente, Geertz toma emprestada esta noção de Paul Ricoeur, que buscou definir as carac-

terísticas-chave do texto e desenvolver uma teoria da interpretação nessa base[16]. Geertz parece empregar esta noção de duas maneiras diferentes, e ambas levantam problemas. Em algumas passagens, Geertz sugere que a análise cultural está relacionada com textos, no sentido de que a prática da etnografia é a produção de textos; os textos com os quais lidamos são *textos etnográficos*, que "fixam" o "dito" do discurso social. Não existe dúvida de que o escrever etnografia envolve a produção de textos. Mas onde estão os argumentos para apoiar a afirmação de que o que os textos etnográficos fazem, ou deveriam tentar fazer, é "fixar" o que é "dito" no discurso social dos sujeitos que formam o objeto da pesquisa etnográfica? Os argumentos não podem ser encontrados nos escritos de Ricoeur, cujas propostas sobre a fixação do significado nada têm a ver com a relação entre o pesquisador das ciências sociais e o sujeito/objeto de sua pesquisa. Além disso, a própria prática de Geertz como etnógrafo é, algumas vezes, difícil de conciliar com essa injunção metodológica. Por exemplo, em sua obra "Deep Play: Notes on the Balinise Cockfight" – um ensaio brilhante e imaginativo de etnografia interpretativa – Geertz concebe a briga de galos como uma "forma de arte" na qual e através da qual os balinésios vivenciam e dramatizam suas questões de *status*; isto é, para usar a frase provocante de Goffman, um "banho de sangue de *status*", que oferece aos balinésios uma maneira de perceber e representar suas relações de *status* sem correr o risco de efetivamente modificar ou romper essas relações[17]. Embora essa interpretação seja brilhante e imaginativa, Geertz não oferece nenhuma defesa convincente para a afirmação de que é isso que a briga de galos significa para os balinésios que tomam parte dela. Ele não realiza entrevistas com uma amostra representativa dos participantes (ou, se o faz, não o relata), nem oferece sua interpretação aos balinésios para verificar se eles a consideram uma expressão acurada de sua própria compreensão. Existem problemas metodológicos aqui que merecem uma discussão em si mesmos[18]; mas o ponto que desejo enfatizar é, simplesmente, que a relação entre o texto etnográfico e o assunto/tema sobre o qual o etnógrafo está escrevendo pode ser consideravelmente mais complexa do que os preceitos metodológicos de Geertz sugerem.

Entretanto, Geertz também emprega a noção de texto de uma maneira bastante diferente. Sustenta, algumas vezes, que a análise cultural tem relação com textos não somente porque o escrever etnografia envolve a produção de textos, mas, também, porque os padrões de significado que o etnógrafo busca entender

são eles próprios *construídos como um texto*. A cultura pode ser vista como uma "montagem de textos", como "documentos feitos ações", como "trabalhos imaginativos elaborados a partir de materiais sociais"[19]. O objetivo desta analogia com o texto é fixar nossa atenção nos modos pelos quais o significado é inscrito nas formas culturais e possibilitar-nos entender a análise dessas formas como semelhante, em aspectos essenciais, à interpretação de um texto literário. "Entender as instituições sociais, os costumes sociais e as mudanças sociais, em certo sentido, como 'possíveis de serem lidos', é alterar toda a nossa concepção de o que significa esta interpretação e mudá-la para modos de pensar muito mais familiares ao tradutor, ao exegeta ou ao iconógrafo do que ao aplicador de testes, ao analista ou ao pesquisador de opinião[20]. Entendida desta maneira geral, a analogia do texto é um instrumento metodológico salutar; surgem problemas, entretanto, assim que se testa a analogia em detalhes e se examina os pressupostos nos quais está baseada. Geertz não expõe estes pressupostos de uma maneira clara e explícita, fundamentando-se, ao invés disso, em referências ocasionais a Ricoeur como fundamentações suficientes para seu uso da analogia. Mas a conceitualização de Ricoeur sobre o texto, seus argumentos em favor do tratamento da ação como um texto e sua teoria da interpretação podem todos ser questionados em alguns aspectos fundamentais. Como já argumentei antes, penso que pode ser demonstrado que a abordagem de Ricoeur envolve uma injustificável reificação da ação e uma enganadora abstração das circunstâncias sócio-históricas em que estas ações, manifestações verbais e até mesmo textos são produzidos, transmitidos e recebidos[21]. O uso que Geertz faz da analogia do texto, embora salutar em um nível geral, negligencia essas dificuldades de detalhes; ele simplesmente passa por sobre um conjunto de problemas que, se confrontados mais diretamente, acarretariam consideráveis dúvidas a respeito de qualquer tentativa de entender a cultura *en masse* como uma "montagem de textos".

A terceira dificuldade com a abordagem de Geertz está em que ela dá atenção insuficiente aos problemas de conflito social e de poder. Os fenômenos culturais são vistos, acima de tudo, como constructos significativos, como formas simbólicas, e a análise da cultura é entendida como a interpretação dos padrões de significado incorporados a essas formas. Mas os fenômenos culturais também estão implicados em relações de poder e conflito. As ações e manifestações verbais do dia a dia, assim como fenômenos mais elaborados, tais como rituais, festivais e obras de

arte, são sempre produzidos ou realizados em circunstâncias sócio-históricas particulares, por indivíduos específicos providos de certos recursos e possuidores de diferentes graus de poder e autoridade; e estes fenômenos significativos, uma vez produzidos ou realizados, circulam, são recebidos, percebidos e interpretados por outros indivíduos situados em circunstâncias sócio-históricas particulares, utilizando determinados recursos para captar o sentido dos fenômenos em questão. Entendidos desta maneira, os fenômenos culturais podem ser vistos como expressão das relações de poder, servindo, em circunstâncias específicas, para manter ou romper relações de poder e estando sujeitos a múltiplas, talvez divergentes e conflitivas, interpretações pelos indivíduos que os recebem e os percebem no curso de suas vidas cotidianas. Nenhuma destas considerações figura de maneira proeminente na abordagem de Geertz. Sua ênfase é mais para o significado do que para o poder, e mais para *o* significado do que para os significados divergentes e conflitantes que os fenômenos culturais podem ter para indivíduos situados em diferentes circunstâncias e possuidores de diferentes recursos e oportunidades. Neste sentido, o modelo de Ricoeur sobre o texto parece ser um tanto enganoso. Isto porque a característica-chave do texto, de acordo com Ricoeur, é seu "distanciamento" das condições sociais, históricas e psicológicas de sua produção, de forma que a interpretação do texto pode basear-se somente em uma análise de sua estrutura interna e conteúdo. Mas proceder dessa forma é ignorar as formas pelas quais o texto, ou algo similar ao texto, está inserido em contextos sociais dentro dos quais, e por meio dos quais, ele é produzido e recebido; é desconsiderar o sentido que ele tem para os próprios indivíduos envolvidos em sua criação e consumo, os próprios indivíduos para quem este objeto é, de maneiras diferentes e talvez divergentes, uma forma simbólica significativa. A concepção simbólica da Cultura, especialmente na forma elaborada nos escritos de Geertz, falha ao não dar suficiente atenção aos problemas de poder e conflito e, mais genericamente, aos contextos sociais estruturados dentro dos quais os fenômenos culturais são produzidos, transmitidos e recebidos.

Repensando a cultura: uma concepção estrutural

As análises anteriormente realizadas das diferentes concepções de cultura fornecem o pano de fundo contra o qual quero delinear uma abordagem alternativa para o estudo dos fenômenos culturais. Para desenvolver esta abordagem, basear-me-ei na concepção simbólica formulada por Geertz, procurando, ao mesmo tempo, evitar as dificuldades e limitações evidentes em seu trabalho. Formularei o que pode ser chamado uma "concepção estrutural" da cultura, com o que quero significar uma concepção que dê ênfase *tanto* ao caráter simbólico dos fenômenos culturais *como* ao fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados. Podemos oferecer uma caracterização preliminar dessa concepção definindo a "análise cultural" como *o estudo das formas simbólicas – isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas*. Os fenômenos culturais, deste ponto de vista, devem ser entendidos como *formas simbólicas em contextos estruturados*; e a análise cultural – para usar uma fórmula abreviada que explicarei mais amplamente adiante – deve ser vista como o estudo *da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas*. Enquanto formas simbólicas, os fenômenos culturais são significativos assim para os atores como para os analistas. São fenômenos rotineiramente interpretados pelos atores no curso de suas vidas diárias e que requerem a interpretação pelos analistas que buscam compreender as características significativas da vida social. Mas estas formas simbólicas estão também inseridas em contextos e processos sócio-históricos específicos dentro dos quais, e por meio dos quais, são produzidas, transmitidas e recebidas. Estes contextos e processos estão estruturados de várias maneiras. Podem estar caracterizados, por exemplo, por relações assimétricas de poder, por acesso diferenciado a recursos e oportunidades e por mecanismos institucionalizados de produção, transmissão e recepção de formas simbólicas. A análise dos fenômenos culturais implica a elucidação destes contextos e de processos socialmente estruturados, bem como a interpretação das formas simbólicas; ou, como tentarei demonstrar com mais detalhes num capítulo posterior, envolve a interpretação das formas simbólicas *por intermédio da* análise de contextos e de processos socialmente estruturados.

Ao descrever esta concepção de cultura como uma concepção "estrutural", desejo destacar a preocupação com os contextos e processos socialmente estruturados nos quais as formas simbólicas estão inseridas. Mas não quero sugerir que esta preocupação esgota a tarefa da análise cultural; ao contrário, o que é crucial é a maneira pela qual esta preocupação se liga à atividade de interpretação. A concepção estrutural da cultura é tanto uma alternativa à concepção simbólica, como uma modificação dela, isto é, uma maneira de modificar a concepção simbólica levando em conta os contextos e processos socialmente estruturados. O termo "estrutural", do modo como o uso aqui, não deve ser confundido com "estruturalista". Este último termo é, geralmente, usado para referir-se a uma variedade de métodos, ideias e doutrinas associadas a pensadores franceses, tais como Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Althusser e – pelo menos em algumas fases de seu trabalho – Foucault. Mais adiante examinarei com detalhes as vantagens e as fraquezas dos métodos estruturalistas. Por ora será suficiente demarcar uma distinção entre *os traços estruturais internos* das formas simbólicas, de um lado, e *os contextos e processos socialmente estruturados* dentro dos quais as formas simbólicas estão inseridas, de outro. Os métodos estruturalistas estão, tradicional e primariamente, relacionados com os primeiros – isto é, com os traços estruturais internos das formas simbólicas – enquanto a concepção estrutural da cultura preocupa-se em levar em conta os contextos e processos socialmente estruturados. Argumentarei, mais adiante, que os métodos estruturalistas podem ser úteis como um instrumento de análise dos traços estruturais internos, tais como a estrutura de uma narrativa desenvolvida em um texto. Mas também argumentarei que esses métodos são, por várias razões, estritamente limitados em termos de sua utilidade e validade. A concepção *estrutural* preocupa-se em evitar as limitações das abordagens *estruturalistas*. Embora empregue métodos estruturalistas quando é útil assim proceder, o marco referencial metodológico que traçarei mais adiante procurará combinar, de uma maneira sistemática, os interesses irmãos com o significado e com o contexto implicados na concepção estrutural da cultura.

Podemos começar a elaborar a concepção estrutural da cultura pela discussão de algumas características das formas simbólicas. Distinguirei cinco características das formas simbólicas, as quais descreverei como seus aspectos "intencionais", "convencionais", "estruturais", "referenciais" e "contextuais". Quero sugerir que estes cinco aspectos estão tipicamente envolvidos na constituição das formas simbólicas, embora os modos específicos pelos quais eles estão envolvidos e a importância relativa de um em face de outro possam variar consideravelmente de um tipo ou exemplo de forma simbólica para outro. Os aspectos intencional, convencional, estrutural e referencial têm, todos, relação com o que é comumente entendido pelos termos "significado", "sentido" e "significação". Não é meu objetivo, aqui, oferecer um levantamento geral da literatura que trata desses termos bastante discutidos ou trabalhar algo tão profundo como a Teoria do Significado. Meu objetivo é muito mais modesto: distinguir algumas características-chave em virtude das quais as formas simbólicas podem ser vistas como "fenômenos significativos", de forma que, mais adiante, possamos examinar aquilo que está implicado na interpretação das formas simbólicas. O quinto aspecto das formas simbólicas, o aspecto "contextual", é também importante em questões de significado e de interpretação; mas chama a nossa atenção para as características socialmente estruturadas das formas simbólicas que são normalmente negligenciadas nas discussões sobre significado e interpretação, características que são, no mínimo, cruciais à análise da cultura. Ocupar-me-ei dos aspectos contextuais das formas simbólicas na secção seguinte. Aqui, gostaria de iniciar com um esclarecimento preliminar dos aspectos intencional, convencional, estrutural e referencial. Nesta discussão preliminar, não examinarei em detalhes as diferenças que podem existir entre os significados "linguísticos" e os "não linguísticos", ou as variações que podem ser encontradas entre os diferentes tipos de formas simbólicas. Usarei o termo "formas simbólicas" para me referir a uma ampla variedade de fenômenos significativos, desde ações, gestos e rituais até manifestações verbais, textos, programas de televisão e obras de arte. No capítulo seguinte, esboçarei quando analisar algumas modalidades de transmissão cultural, algumas distinções entre os diferentes tipos de formas simbólicas.

Vamos considerar, primeiramente, o aspecto "intencional" das formas simbólicas. O que entendo com isso é que *as formas simbólicas são expressões de um sujeito e para um sujeito (ou sujeitos).* Isto é, as formas simbólicas são produzidas, construídas e empregadas por um sujeito que, ao produzir e empregar tais formas, está buscando certos objetivos e propósitos e tentando expressar aquilo que ele "quer dizer" ou "tenciona" nas e pelas formas assim produzidas. O sujeito-produtor também tenta expressar-se *para* um sujeito ou sujeitos que, ao perceber e interpretar as formas simbólicas, percebem-nas *como* a expressão de um sujeito, *co-*

mo uma mensagem a ser entendida. Mesmo no caso limite de um diário, que não é feito para circular, o sujeito-produtor escreve para um sujeito, isto é, para o próprio sujeito que escreve o diário e que possui, com exclusividade, a chave interpretativa. Nesse aspecto, as formas simbólicas diferem dos padrões naturais de pedras em uma praia ou de nuvens no céu. Tais padrões, geralmente, não são formas simbólicas precisamente porque não são expressões de um sujeito e não são percebidos como tais. Em certos sistemas de crenças animistas, padrões naturais podem adquirir um caráter simbólico e ser vistos como "significativos" em certo sentido; entretanto, os padrões naturais adquirem esse caráter na medida em que são vistos como expressão de um sujeito intencionado, com propósitos, seja ele um ser humano, um quase humano ou um ente sobrenatural. A constituição de um objeto como forma simbólica pressupõe que ela seja produzida, construída ou empregada por um sujeito para um sujeito ou sujeitos e/ou que ela seja percebida como produzida dessa forma pelo sujeito ou sujeitos que a recebe.

Ao descrever este aspecto das formas simbólicas como "intencional", não desejo sugerir que o "significado" das formas simbólicas, ou dos elementos constitutivos das formas simbólicas, pode ser analisado, exclusiva ou exaustivamente, em termos do que o sujeito-produtor "tenciona" ou "quer dizer". Muitas tentativas foram feitas para analisar o significado em termos das intenções do sujeito-produtor, desde Grice até E.D. Hirsch[22]. Não há necessidade, aqui, de examinarmos as qualidades e as fraquezas dessas várias tentativas, nem há necessidade de tentarmos determinar, de maneira genérica e abrangente, a relação entre o significado das formas simbólicas e as intenções de um sujeito-produtor. Será suficiente fazermos duas observações genéricas. Primeiramente, a constituição de objetos enquanto formas simbólicas – isto é, sua constituição como "fenômenos significativos" – pressupõe que elas sejam produzidas, construídas ou empregadas por um sujeito capaz de agir intencionalmente, ou, pelo menos, que elas sejam percebidas como produzidas por um tal sujeito. Dizer que um objeto foi produzido por, ou que foi percebido como produzido por, um sujeito capaz de agir intencionalmente *não* é dizer, entretanto, que o sujeito produziu esse objeto intencionalmente ou que esse objeto é o que o sujeito pretendia produzir; ao invés disso, é dizer, simplesmente, que esse objeto foi produzido por, ou que foi percebido como produzido por, um sujeito sobre quem nós poderíamos dizer, em certas ocasiões, que "fez isso intencionalmente". A segunda observação que podemos fazer é esta: o "significado" de uma forma simbólica, ou dos elementos constitutivos de uma forma simbólica, não é necessariamente idêntico àquilo que o sujeito-produtor "tencionou" ou "quis dizer" ao produzir a forma simbólica. Essa divergência potencial está presente na interação social diária, assim como está evidente na resposta indignada "Isso pode ser o que você *quis dizer*, mas não é certamente aquilo que você *disse*." Mas a divergência pode ser ainda mais comum no caso de formas simbólicas que não estejam ligadas a uma situação dialógica. Dessa forma, textos escritos, ações ritualizadas ou obras de arte podem ter ou adquirir um significado ou sentido que não pode ser completamente explicado pela determinação daquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer ao produzir as formas simbólicas. O significado ou o sentido das formas simbólicas pode ser muito mais complexo e ramificado do que o significado que poderia ser derivado daquilo que o sujeito-produtor originalmente tencionou. Além disso, aquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer em qualquer caso particular pode ser obscuro, confuso, incoerente ou inacessível; o sujeito pode ter tido várias intenções, intenções conflitivas, intenções "inconscientes" ou simplesmente intenções não claras. Essas variações ou mesclas nas intenções do sujeito-produtor não são necessariamente no nível das formas simbólicas como tais. O significado de uma forma simbólica, ou dos elementos constituintes de uma forma simbólica, é um fenômeno complexo que depende de, e é determinado por, uma variedade de fatores. Aquilo que o sujeito-produtor tencionou ou quis dizer ao produzir a forma simbólica é, certamente, um (ou alguns) desses fatores e pode, em algumas circunstâncias, ser de crucial importância. Mas não é o único fator e seria um erro sugerir que as intenções do sujeito-produtor poderiam ou deveriam ser tomadas como a pedra de toque da interpretação.

A segunda característica das formas simbólicas é o aspecto "convencional". Isso quer dizer que *a produção, construção ou emprego das formas simbólicas, bem como a interpretação das mesmas pelos sujeitos que as recebem, são processos que, caracteristicamente, envolvem a aplicação de regras, códigos ou convenções de vários tipos*. Essas regras, códigos ou convenções variam desde regras de gramática a convenções de estilo e expressão, desde códigos que relacionam sinais específicos a letras, palavras ou situações concretas específicas (por ex.: o código Morse), até a convenções que governam a ação e interação de indivíduos que tentam expressar-se ou interpretar as expressões de outros (por ex.: as convenções do cortejo amoroso). Aplicar regras, códigos ou convenções na produção ou

na interpretação de formas simbólicas não significa, necessariamente, estar consciente dessas regras, ou ser capaz de formulá-las clara e precisamente se tal lhe for requerido. Essas regras, códigos e convenções são, geralmente, aplicados em uma *situação prática,* isto é, como esquemas implícitos ou indiscutíveis para a geração e interpretação de formas simbólicas. Elas fazem parte do conhecimento tácito que os indivíduos empregam no curso de suas vidas cotidianas, criando, constantemente, expressões significativas e dando sentido às expressões criadas por outros. Muito embora seja geralmente tácito, esse conhecimento não obstante é social, no sentido de que é compartilhado por mais de um indivíduo e de que está sempre aberto a correções e sanções por parte dos outros. Se produzimos uma manifestação verbal que está gramaticalmente incorreta ou se expressamos nossas emoções de uma maneira anormal para as condições predominantes, nossa manifestação ou expressão podem ser corrigidas ou sancionadas de determinadas maneiras. A possibilidade de corrigir ou sancionar a produção e a interpretação de formas simbólicas demonstra o fato de que esses processos tipicamente envolvem a aplicação de regras, códigos e convenções sociais.

É importante distinguir mais precisamente do que o que se fez até agora entre as regras, códigos e convenções envolvidos na produção, construção e emprego de formas simbólicas, de um lado, e aquelas envolvidas na interpretação das formas simbólicas pelos sujeitos que as recebem, do outro. No primeiro caso, podemos falar de regras de *codificação,* enquanto no último caso podemos falar em regras de *decodificação.* É importante traçar esta distinção para enfatizar o fato de que esses dois conjuntos de regras não precisam coincidir nem mesmo coexistir. Não precisam coincidir na medida em que as formas simbólicas que são codificadas de acordo com certas regras e convenções podem ser decodificadas de acordo com outras regras e convenções. Por exemplo, um texto produzido de acordo com as convenções do discurso científico pode ser interpretado por leitores subsequentes de diferentes maneiras – como um trabalho de filosofia ou de mitologia ou como um trabalho que rompe com as convenções científicas e inaugura algo de novo – ou um espetáculo realizado numa comemoração importante – pode ser interpretado pelos espectadores como um aviso ou uma ameaça, como uma gafe ou uma farsa. Além disso, as regras de codificação e decodificação não precisam coexistir no sentido de que uma forma simbólica pode ser codificada e nunca ser decodificada na prática, como no caso de um diário que nunca é lido ou um artefato que nunca é visto.

Similarmente, uma forma simbólica pode ser decodificada de acordo com certas regras e convenções mesmo que não tenha sido, de fato, codificada. A interpretação animista de padrões ou eventos naturais é um exemplo de decodificação de formas não codificadas; mas essa prática é também comum na interpretação cotidiana dos eventos e ações humanas. Assim, uma ação pode ser interpretada como um ato de resistência ou uma ameaça para a ordem social, como um sinal de exaustão ou um sintoma de doença mental, mesmo que essa ação não tenha sido codificada de acordo com qualquer regra ou convenção particular. O fracasso em distinguir claramente entre as regras de codificação e as regras de decodificação é um dos problemas que vicia os escritos de Winch e outros filósofos que, sob a influência do último Wittgenstein, argumentaram que o traço fundamental da vida social é seu caráter de ser "governada por regras"[23]. Em sua preocupação de enfatizar a conexão entre as regras e as ações significativas, Winch termina por povoar o mundo com regras para governar toda e qualquer ação que seja, de qualquer modo, "significativa", conquanto, de fato, as regras relevantes já existam de outra forma, como regras de decodificação ao invés de regras de codificação. Distinguindo claramente entre estes dois conjuntos de regras, podemos evitar as espécies de problemas encontrados por Winch e outros e preparar o caminho para uma investigação mais detalhada sobre as relações entre as regras, códigos e convenções envolvidas na produção de formas simbólicas e aquelas envolvidas na interpretação dessas formas pelos sujeitos que as recebem.

A terceira característica das formas simbólicas é o aspecto "estrutural", que significa que *as formas simbólicas são construções que exibem uma estrutura articulada.* Elas exibem uma estrutura articulada no sentido de que consistem, tipicamente, de elementos que se colocam em determinadas relações uns com os outros. Estes elementos e suas inter-relações compõem uma estrutura que pode ser analisada formalmente, da mesma maneira, por exemplo, que se pode analisar a justaposição de palavras e de imagens em uma figura ou a estrutura narrativa de um mito. Podemos, aqui, distinguir entre a *estrutura* de uma forma simbólica, de um lado, e o *sistema* que está corporificado em uma forma simbólica particular, de outro. Analisar a estrutura de uma forma simbólica é analisar os elementos específicos e suas inter-relações que podem ser discernidos na forma simbólica em questão; analisar o sistema corporificado em uma forma simbólica é, por con-

traste, abstrair a forma em questão e reconstruir uma constelação geral de elementos e suas inter-relações, uma constelação que se exemplifica em casos particulares. A estrutura de uma forma simbólica é um padrão de elementos que podem ser discernidos em casos concretos de expressão, em efetivas manifestações verbais, expressões ou textos. Um sistema simbólico, por contraste, é uma constelação de elementos – podemos descrevê-los como "elementos sistêmicos" – que existem independentemente de qualquer forma simbólica particular mas que se concretizam em formas simbólicas particulares. O linguista suíço Ferdinand de Saussure estava interessado principalmente em sistemas simbólicos neste sentido. Distinguindo entre a língua *(la langue)* e a fala *(la parole)*, Saussure buscou isolar a linguagem como um sistema simbólico, como um "sistema de signos", de forma a estudar seus elementos básicos e seus princípios de funcionamento[24]. Embora possamos distinguir, desta maneira, entre os sistemas simbólicos e a estrutura de formas simbólicas particulares, a análise desta última podendo ser facilitada por – podendo, por sua vez, facilitar – o estudo da primeira. Assim, a análise de um texto particular pode ser facilitada pela compreensão da constelação de pronomes característicos de um sistema linguístico, como o inglês ou o francês; e, reciprocamente, podemos reconstruir a constelação de pronomes característicos de tais sistemas observando as maneiras pelas quais os pronomes são usados em textos específicos e em outros casos de uso da linguagem.

A análise dos traços estruturais das formas simbólicas e a relação entre estes traços e as características dos sistemas simbólicos são uma parte importante, porém limitada, do estudo das formas simbólicas. É importante porque o significado transmitido pelas formas simbólicas é, comumente, *construído com* traços estruturais e elementos sistêmicos de forma que, ao analisar estes traços e elementos, podemos aprofundar nossa compreensão do significado transmitido pelas formas simbólicas. Consideremos um exemplo conhecido de Barthes[25]. A capa da *Paris-Match* é ilustrada com a fotografia de um jovem soldado negro com uniforme francês; o soldado está fazendo continência, os olhos levemente erguidos, como se fixados na bandeira tricolor no alto do mastro. Esta rica justaposição de imagens forma uma estrutura através da qual o significado da mensagem é transmitido. Se mudarmos um dos aspectos da fotografia – mudando o soldado negro por um soldado branco ou vestindo-o com um traje de guerrilha ao invés

do uniforme francês, ou pondo a fotografia na capa de *Libération* ao invés da *Paris-Match* – o significado transmitido pela mensagem mudaria. Através da análise dos traços estruturais da fotografia, podemos elucidar um significado que é construído com estes traços e transmitido, muitas vezes implicitamente, aos leitores ou observadores.

Embora a análise dos traços estruturais e dos elementos sistêmicos seja importante, o valor desse tipo de análise é, também, limitado. Destacarei, aqui, dois dos principais aspectos nos quais os limites desse tipo de análise podem ser discernidos; em um capítulo posterior esboçarei as implicações metodológicas desses pontos. Em primeiro lugar, conquanto o significado transmitido pelas formas simbólicas seja comumente construído com traços estruturais e elementos sistêmicos, esse significado nunca é *exaurido* por esses traços e elementos. As formas simbólicas não são apenas concatenações de elementos e suas inter-relações: são também, tipicamente, representações *de algo*, apresentam ou retratam alguma coisa, dizem algo *sobre* alguma coisa. Esta característica das formas simbólicas, que mais adiante descreverei como seu aspecto "referencial", não pode ser compreendida apenas pela análise dos traços estruturais e dos elementos sistêmicos. O *referente* de uma expressão ou figura não é, de maneira alguma, idêntico ao *"significado"* (*signifié*) de um signo, uma vez que o último, no ponto de vista de Saussure, é apenas o conceito que é correlacionado com o som-imagem ou "significante" (*signifiant*); tanto o significado como o significante são parte integral do signo[26]. O referente, em contraste, é um objeto, indivíduo ou situação extralinguística. Para entender o aspecto referencial de uma forma simbólica, é necessária uma interpretação criativa que vai além da análise dos traços e elementos internos e que busca explicar o que está sendo representado ou o que está sendo dito. Um segundo motivo pelo qual a análise dos traços estruturais e dos elementos sistêmicos é limitada é o seguinte: ao focalizar a constituição interna das formas simbólicas, este tipo de análise não apenas negligencia o aspecto referencial das formas simbólicas mas também se abstrai do contexto sócio-histórico e dos processos em que essas formas estão inseridas. A análise dos traços estruturais e dos elementos sistêmicos, então, descuida daquilo que denominei aspecto "contextual" das formas simbólicas; e, como tentarei demonstrar, descuida, portanto, de algumas das características que são cruciais para a análise cultural das formas simbólicas.

A quarta característica das formas simbólicas é o aspecto "referencial", o que significa, como foi indicado acima, que *as formas simbólicas são construções que tipicamente representam algo, referem-se a algo, dizem algo sobre alguma coisa*. Uso, aqui, o termo "referencial" de uma maneira bastante ampla, abrangendo o sentido geral através do qual uma forma simbólica, ou um elemento desta, pode, em um determinado contexto, substituir ou representar um objeto, indivíduo ou situação, bem como num sentido mais específico através do qual uma expressão linguística pode, em uma determinada ocasião de uso, referir-se a um objeto particular. Consideremos alguns exemplos: uma figura em uma pintura renascentista pode significar ou representar o diabo, a maldade humana ou a morte; uma figura de uma charge em um jornal diário moderno, com os traços faciais levemente exagerados, pode se referir a um indivíduo particular ou a um agente político coletivo como, por exemplo, um estado-nação; a expressão "eu", na frase "eu tenho compromisso com a melhoria das condições de nossos membros" refere-se ao indivíduo que pronunciou a frase em um momento e lugar particulares. Como estes exemplos sugerem, as figuras e expressões adquirem sua *especificidade referencial* de diferentes maneiras. "Especificidade referencial" significa o fato de que, em uma dada ocasião de uso, uma figura ou expressão particular refere-se a um específico objeto ou objetos, indivíduo ou indivíduos, situação ou situações. Algumas figuras ou expressões adquirem sua especificidade referencial somente em virtude de seu uso em determinadas circunstâncias. Por exemplo, pronomes como "eu" ou "tu" são termos referenciais livremente flutuantes; referem-se a indivíduos específicos somente quando usados em contextos particulares, quando pronunciados ou escritos por um indivíduo em determinada ocasião. Em contraste, a especificidade referencial dos nomes próprios é, até certo ponto, fixa, independentemente de seu uso em uma dada ocasião. Assim, é o caso do que o nome "Richard M. Nixon" faz referência, em virtude de um conjunto acumulado de convenções e práticas que ligam esse nome a um indivíduo particular (ou a um conjunto relativamente pequeno de indivíduos). Entretanto, mesmo os nomes próprios possuem certa ambiguidade ou *opacidade referencial*. Pode haver mais de um possível referente de um nome, e um nome pode ser usado em uma determinada ocasião para referir-se a um indivíduo diferente daquele determinado pelo referente através das convenções e práticas relevantes (um deslize de linguagem, uma alusão irônica), em cujos casos a especificidade referencial somente poderá ser determinada – e a opacidade removida – se observarmos as circunstâncias particulares nas quais a expressão foi usada.

Ao destacar o aspecto referencial das formas simbólicas, desejo chamar a atenção não apenas para as maneiras como as figuras ou expressões fazem referência ou representam algum objeto, indivíduo ou situação, mas também para as maneiras pelas quais, tendo feito referência ou representado algum objeto, as formas simbólicas tipicamente dizem algo sobre ele, isto é, afirmam ou declaram, projetam ou retratam. Podemos ilustrar este ponto retornando a alguns dos exemplos usados anteriormente. Ao exclamar a frase: "Eu tenho compromisso com a melhoria das condições de nossos membros", o orador refere-se a um indivíduo específico, isto é, a si mesmo como o referente de "eu" e, tendo feito essa referência, diz algo sobre si, isto é, que tem compromisso de fazer alguma coisa. Disse, afirmou ou declarou algo sobre o que poderíamos dizer "é verdade" (ou "não é verdade", conforme fosse o caso), pois "verdadeiro", nesse contexto, é um predicado que atribuímos a afirmações[27]. Ou consideremos, novamente, o exemplo de Barthes. "Eu vejo muito bem", diz Barthes em seu comentário sobre a capa da *Paris-Match*, "o que ela significa para mim: que a França é um grande império, que todos os seus filhos... sem qualquer discriminação de cor, servem fielmente sob sua bandeira e que não há melhor resposta aos detratores de um suposto colonialismo do que o zelo demonstrado por esse negro ao servir seus assim chamados opressores"[28]. A figura projeta um possível significado que Barthes tenta compreender e expressar através da interpretação. Barthes oferece uma interpretação, uma construção criativa de um possível significado. A interpretação afirma: "que a França é um grande império, que todos os seus filhos..., que não há melhor resposta...". A interpretação busca reafirmar o que é projetado pela figura, explicar e articular o que a figura pode representar ou retratar. Ao usar este exemplo para ilustrar o aspecto referencial das formas simbólicas, não desejo sugerir que podemos derivar do trabalho de Barthes uma abordagem adequada deste aspecto ou da natureza e do papel da interpretação. O trabalho de Barthes sofre de algumas das limitações da análise das caraterísticas estruturais e dos elementos sistêmicos, limitações que discuti, resumidamente, acima; e se, nesse exemplo, ele vai além de uma pura análise formal dos elementos estruturais e suas inter-relações, ele o faz para explorar as ligações entre as formas simbólicas e aquilo que elas retratam ou aquilo sobre o que elas falam; se ele é levado a engajar-se em uma construção criativa de um possível significado, então esse exemplo

é menos uma comprovação de sua abordagem geral do que uma indicação de que sua análise prática quebra os limites dessa abordagem.

A quinta característica das formas simbólicas para a qual quero chamar a atenção é o aspecto "contextual". Isto significa, como indiquei anteriormente, que *as formas simbólicas estão sempre inseridas em processos e contextos sócio-históricos específicos dentro dos quais e por meio dos quais elas são produzidas, transmitidas e recebidas.* Mesmo uma simples frase, dita por uma pessoa a outra no curso de sua interação diária, está inserida em um contexto social estruturado e pode carregar os traços – em termos de sotaque, entonação, modo de expressar-se, escolha de palavras, estilo de expressão, etc. – das relações sociais características deste contexto. Formas simbólicas mais complexas, tais como discursos, textos, programas de televisão e obras de arte, geralmente pressupõem uma variedade de instituições específicas dentro das quais, e por meio das quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas. O que essas formas simbólicas são, a maneira como são construídas, circulam e são recebidas no mundo social, bem como o sentido e o valor que elas têm para aqueles que as recebem, tudo depende, em certa medida, dos contextos e instituições que as geram, medeiam e mantêm. Assim, a maneira como um discurso é interpretado por indivíduos particulares, sua percepção como um "discurso" e o peso a ele atribuído estão condicionados ao fato de que essas palavras foram expressas por esse indivíduo, nessa ocasião, nesse ambiente, e de que são transmitidas por esse meio (um microfone, uma câmera de televisão, um satélite); mudando os elementos deste ambiente – suponhamos, por exemplo, que as mesmas palavras sejam expressas por uma criança para um grupo de pais admirados – as mesmas palavras adquirirão um sentido e um valor diferentes para aqueles que as recebem. É importante realçar que, ao destacar o aspecto contextual das formas simbólicas, estamos indo além da análise dos traços estruturais internos das formas simbólicas. No exemplo acima, o ambiente e a ocasião do discurso, as relações entre o orador e a audiência, o modo de transmissão do discurso e as maneiras pelas quais ele é recebido pela audiência não são tanto aspectos do próprio discurso, aspectos que poderiam ser discernidos apenas pela análise dos traços estruturais e elementos sistêmicos. Ao contrário, esses aspectos só podem ser discernidos se dermos atenção aos processos, instituições e contextos sociais dentro dos quais o discurso é pronunciado, transmitido e recebido, e pela análise das relações de poder, formas de autoridade, tipos de recursos e outras características desses contextos. Estas são questões que examinarei mais amplamente na seção seguinte.

A contextualização social das formas simbólicas

Ao examinar o aspecto contextual das formas simbólicas tentarei realçar as suas características que derivam do fato de que tais formas estão sempre inseridas em contextos sociais estruturados. A inserção destas em contextos sociais implica que, além de serem expressões de um sujeito, essas formas são, geralmente, produzidas por agentes situados dentro de um contexto sócio-histórico específico e dotados de recursos e capacidades de vários tipos; as formas simbólicas podem carregar os traços, de diferentes maneiras, das condições sociais de sua produção. A inserção das formas simbólicas em contextos sociais também implica que, além de serem expressões para um sujeito (ou para sujeitos), são, geralmente, recebidas e interpretadas por indivíduos que estão também situados dentro de contextos sócio-históricos específicos e dotados de vários tipos de recursos; o modo como uma forma simbólica particular é compreendida por indivíduos pode depender dos recursos e capacidades que eles são aptos a empregar no processo de interpretá-la. Outra consequência de sua inserção contextual consiste em que elas são, frequentemente, objeto de complexos processos de valorização, avaliação e conflito. São constantemente valorizadas e avaliadas, aplaudidas e contestadas pelos indivíduos que as produzem e recebem. São objeto daquilo que denominarei *processos de valorização,* isto é, processos pelos e através dos quais lhes são atribuídos determinados tipos de "valor". Além disso, enquanto fenômenos sociais, as formas simbólicas são também trocadas por indivíduos localizados em contextos específicos, e este processo de troca requer certos meios de transmissão. Mesmo uma simples troca de expressões verbais numa situação face a face pressupõe um conjunto de aparelhos e condições técnicas (laringe, cordas vocais, lábios, ondas de ar, ouvidos, etc.), e muitas formas simbólicas pressupõem outras condições e aparelhos que são especialmente construídos e desenvolvidos. Descreverei os diferentes tipos de condições e aparelhos como *modalidades de transmissão cultural.* No restante deste capítulo, desejo enfocar as características dos contextos sociais dentro dos quais as formas simbólicas são produzidas e recebidas e os processos de valorização aos quais as

formas simbólicas podem estar sujeitas. Adiarei até o próximo capítulo a análise das modalidades de transmissão cultural.

Dei ênfase ao fato de a produção e recepção de formas simbólicas serem processos que têm lugar dentro de contextos sociais estruturados. Estes contextos são, espacial e temporalmente, específicos: envolvem *circunstâncias espaçotemporais, as quais* são parcialmente constitutivas da ação e interação que têm lugar dentro delas. As características espaciais e temporais do contexto de produção de uma forma simbólica podem coincidir ou sobrepor-se com as características do contexto de recepção, como no caso da troca de manifestações verbais em uma interação face a face. Numa situação face a face, a pessoa que fala e o ouvinte partilham o mesmo ambiente local, e as características desse ambiente estão, comumente, incorporadas às formas simbólicas e à interação da qual são parte (por exemplo, ao atribuir a especificidade referencial a expressões e pronomes demonstrativos). Mas as características espaciais e temporais do contexto de produção podem divergir, significativa ou inteiramente, das características do contexto de recepção. Essa é a situação típica de formas simbólicas que são transmitidas através de algum tipo de meio técnico – por exemplo, uma carta que é escrita num contexto e lida noutro, ou de um programa de televisão que é produzido num contexto e assistido numa pluralidade de outros contextos diversificados no tempo e no espaço. Voltarei a essas circunstâncias das formas simbólicas, que entendo como um traço fundamental da transmissão cultural, no próximo capítulo.

Os contextos sociais das formas simbólicas não são apenas espacial e temporalmente específicos: são também *estruturados* de variadas maneiras. O conceito de estrutura é essencial para a análise dos contextos sociais, mas é um conceito complexo e altamente questionado, que tem sido bastante usado e, algumas vezes, abusivamente, na literatura das ciências sociais. Não desejo, aqui, fazer uma revisão e apreciação dos diferentes usos deste conceito[29]. Limitar-me-ei a esboçar um marco referencial conceitual tendo em vista a identificação e a análise de algumas das características típicas dos contextos sociais[30]. Dentro desse referencial, a noção de estrutura social desempenha um papel específico, como uma noção que realça um certo conjunto de fenômenos e que chama a nossa atenção para determinado nível de análise. Ao esboçar esse referencial, não desejo sugerir que a análise dos contextos sociais seja uma atividade completamente divorciada do estudo dos indivíduos que agem e interagem dentro desses contextos, que produzem formas simbólicas em certos contextos e que as recebem em outros. Ao contrário, como tentarei demonstrar, a análise desses contextos é uma atividade indispensável para o estudo da ação e interação, produção e recepção, assim como a análise dos contextos seria parcial e incompleta se não levássemos em consideração as ações e interações que têm lugar dentro deles.

Podemos começar a esclarecer as características típicas dos contextos sociais introduzindo o conceito de *campos de interação*. O conceito de campo foi desenvolvido por Pierre Bourdieu e empregado em uma série de brilhantes estudos[31]. Não examinarei em detalhes o uso do termo feito por Bourdieu; mas, aqui, e mais adiante neste capítulo, basear-me-ei em seu trabalho na medida em que isso for relevante para meus propósitos[32]. Segundo Bourdieu, um campo de interação pode ser conceituado, sincronicamente, como um espaço de posições e, diacronicamente, como um conjunto de trajetórias. Indivíduos particulares estão situados em determinadas posições dentro de um espaço social e seguem, no curso de suas vidas, determinadas trajetórias. Essas posições e trajetórias são determinadas, em certa medida, pelo volume e distribuição de variados tipos de *recursos ou "capital"*. Tendo em vista nossos objetivos aqui, podemos distinguir entre três principais tipos de capital: "capital econômico", que inclui a propriedade, bens materiais e financeiros de vários tipos; "capital cultural", que inclui o conhecimento, habilidades e diferentes tipos de qualificações educacionais; e o "capital simbólico", que inclui os méritos acumulados, prestígio e reconhecimento associados com a pessoa ou posição. Dentro de qualquer campo de interação, os indivíduos baseiam-se nesses diferentes tipos de recursos para alcançar seus objetivos particulares. Eles também podem buscar oportunidades para converter recursos de um tipo em recursos de outro tipo – como, por exemplo, os bens familiares acumulados são usados para obter qualificações educacionais para os filhos que se tornariam capazes, dessa forma, de obter empregos bem remunerados[33].

Na busca de seus objetivos e interesses dentro de um campo de interação, os indivíduos baseiam-se também, especificamente, em *regras e convenções* de vários tipos. Estas regras e convenções podem ser preceitos explícitos e claramente formulados, como no caso de regras escritas que dirigem as ações dos indivíduos num escritório ou numa fábrica. Mas preceitos explícitos e claramente formulados desse tipo são exceções; quando e onde

existem, podem ser ignorados com a mesma frequência com que são respeitados. Em grande medida, as regras e convenções que dirigem muitas das ações e interações na vida social são implícitas, não formuladas, informais, imprecisas. Elas podem ser conceituadas como *esquemas flexíveis* que orientam os indivíduos no curso de suas vidas diárias, sem nunca terem sido promovidas ao nível de preceitos explícitos e bem formulados. Elas existem na forma de conhecimento prático, gradualmente inculcadas e continuamente reproduzidas nas práticas da vida cotidiana, assim como, por exemplo, as convenções de asseio e de boas maneiras são inculcadas desde o nascimento. Os indivíduos nem tanto se "baseiam" nesses esquemas flexíveis, mas implementam-nos implicitamente. São condições socialmente inculcadas e socialmente diferenciadas de ação e interação, condições que, em certa medida, são preenchidas e reproduzidas cada vez que o indivíduo age – por exemplo, quando se expressa verbalmente, faz um gesto, adquire e consome alimentos, se veste ou prepara o próprio corpo para apresentar-se a outros. Mas, ao implementar os esquemas ou ao basear-se em regras e convenções de vários tipos, os indivíduos também ampliam e adaptam esses esquemas e regras. Cada aplicação envolve a resposta a circunstâncias que são, em alguns aspectos, novas. Assim, a aplicação de regras e esquemas não pode ser entendida como uma operação mecânica, como se as ações estivessem rigidamente determinadas por elas. Ao contrário, a aplicação de regras e esquemas é um processo criativo que, frequentemente, envolve um certo grau de seletividade e julgamento, e no qual as regras e esquemas podem ser modificados e transformados no processo mesmo de sua aplicação.

Podemos distinguir os campos de interação e os vários tipos de recursos, regras e esquemas que os caracterizam daquilo que pode ser chamado de *instituições sociais*. As instituições sociais podem ser entendidas como conjuntos específicos e relativamente estáveis de regras e recursos, juntamente com as relações sociais que são estabelecidas por elas e dentro delas. Uma empresa específica, como a Ford Motor Company, ou uma organização específica, como a BBC, é uma instituição nesse sentido. Empresas e organizações como essas são caracterizadas por determinados tipos e quantidades de recursos e por determinadas regras, convenções e esquemas flexíveis que governam o uso de recursos e dirigem os indivíduos dentro da organização. Elas são, também, tipicamente caracterizadas por relações hierarquizadas entre os indivíduos ou entre as posições que eles ocupam. Algumas das características das instituições podem ser formalizadas dando-lhes um *status* específico de lei ou sendo equiparadas a leis que já existem (por exemplo, os estatutos legais que dirigem as atividades da BBC). Para fins analíticos, podemos distinguir entre instituições *específicas*, como a Motor Ford Company ou a BBC, e aquilo que podemos chamar de instituições *genéricas ou sedimentadas*. Por estas últimas quero significar a forma configuracional de instituições específicas, uma forma que pode ser abstraída das instituições específicas e que persiste no fluxo e refluxo de organizações particulares. Assim, por exemplo, a Ford Motor Company é um exemplo de empresa de produção em larga escala, do qual numerosos outros exemplos podem ser encontrados, e a BBC é um exemplo de instituição de difusão. Ao estudar as instituições, podemos estar interessados tanto em traços genéricos das instituições sedimentadas, traços esses que realçam padrões ou tendências amplas, como em traços específicos de organizações particulares. As instituições sociais podem ser vistas como constelações de regras, recursos e relações que estão situados dentro de campos de interação os quais, por sua vez, são, ao mesmo tempo, por eles criados. Quando uma instituição específica se organiza, ela dá forma a campos de interação preexistentes e, ao mesmo tempo, cria um novo conjunto de posições e trajetórias possíveis. Para a maioria dos indivíduos nas sociedades modernas, a própria ideia de "carreira" é inseparável da existência de instituições que busquem, como parte de sua própria atividade-fim, recrutar indivíduos e designar-lhes uma trajetória de vida institucionalmente garantida. Embora as instituições sociais sejam parte integrante dos campos de interação, elas não são coextensivas a eles. Existem muitas ações e interações que têm lugar dentro de campos, mas fora de instituições específicas – por exemplo, um encontro casual entre conhecidos na rua. Mas o fato de muitas ações e interações darem-se fora de instituições específicas não implica, naturalmente, que essas ações e interações não sejam afetadas por poder e recursos, regras e esquemas. Isto porque toda ação e interação envolve a implementação de condições sociais que são características dos campos dentro dos quais elas têm lugar.

Até aqui, estive interessado em distinguir os campos de interação das instituições sociais e esclarecer os elementos constitutivos de cada um deles. Agora, desejo traçar uma outra distinção entre campos de interação e instituições sociais de um lado, e o que denominarei *estrutura social*, de outro. Usarei, aqui, os termos "estrutura social" para referir-me às assimetrias e diferenças relativamente estáveis que caracterizam os campos de interação e as

instituições sociais. Dizer que um campo de interação ou uma instituição social são "estruturados", nesse sentido, é dizer que são caracterizados por assimetrias e diferenças relativamente estáveis em termos de distribuição de, e acesso a, recursos de vários tipos, poder, oportunidades e chances na vida. Analisar a estrutura social de um campo ou instituição é determinar as assimetrias e diferenças que são relativamente estáveis – isto é, sistemáticas e com probabilidade de perdurar – e tentar averiguar os critérios, categorias e princípios que estão subjacentes a elas. Por isso, a análise da estrutura social envolve, em parte, a postulação de categorias e distinções que podem ajudá-la a organizar e a destacar as evidências de assimetrias e diferenças sistemáticas. Deste modo, podemos tentar determinar alguns dos fatores que estruturam os campos de interação e as instituições situadas dentro deles. Assim, por exemplo, o campo da educação superior na Inglaterra ou nos Estados Unidos é caracterizado por um conjunto de instituições específicas (universidades, faculdades, escolas politécnicas, etc., específicas, e em determinadas relações umas com as outras) que dão forma a esse campo; e, do mesmo modo que o campo como um todo, essas instituições estão estruturadas por assimetrias e diferenças sistemáticas (por exemplo, aquelas entre homens e mulheres, entre brancos e negros, entre jovens da classe trabalhadora e da classe média, etc.) que constituem, em parte, a estrutura social do campo.

A figura 3.1 sintetiza os termos-chave da estrutura conceitual que esbocei até agora. Os conceitos à esquerda – isto é, situação espaçotemporal, campos de interação, instituições sociais, estrutura social – referem-se a diferentes aspectos dos contextos sociais e definem diferentes níveis de análise. Possibilitam-nos entender as características sociais dos contextos dentro dos quais os indivíduos agem e interagem. Estas características não são simplesmente elementos de um ambiente dentro do qual a ação tem lugar, mas são *constitutivos da ação e interação*, no sentido de que os indivíduos, rotineira e necessariamente, baseiam-se, implementam e empregam os vários aspectos dos contextos sociais no curso de sua ação e interação uns com os outros. As características contextuais não são simplesmente restritivas e limitadoras: são, também, produtivas e capacitadoras[34]. Elas realmente limitam a variedade de ações possíveis, definindo alguns caminhos como mais apropriados ou com mais possibilidade de serem executados que outros e garantindo que os recursos e oportunidades sejam distribuídos desigualmente. Mas elas também *tornam possíveis* as ações e interações que ocorrem na vida cotidiana, constituindo-se nas condições sociais das quais dependem, necessariamente, essas ações e interações.

Figura 3.1
Características típicas dos contextos sociais

Situações espaçotemporais

Campos de interação → Recursos ou capital
Campos de interação → Regras, convenções e esquemas

Instituições sociais: conjuntos relativamente estáveis de regras, recursos e relações

Estrutura social: assimetrias e diferenças relativamente estáveis

Esta análise oferece um pano de fundo sobre o qual podemos considerar o que está implicado no exercício do *poder*. Em um sentido mais geral, "poder" é a capacidade de agir na busca de seus próprios objetivos e interesses: um indivíduo tem *poder de agir*, poder de intervir em uma sequência de eventos e alterar seu curso. Agindo dessa forma, o indivíduo apoia-se e emprega os recursos que lhe estão disponíveis. Assim, a capacidade de agir na busca de seus próprios objetivos e interesses depende da posição do indivíduo dentro de um campo ou instituição. "Poder", analisado ao nível de um campo ou instituição, é a capacidade que *possibilita* ou *capacita* alguns indivíduos a tomarem decisões, perseguirem certos fins ou realizarem interesses; capacita-os de tal forma que, sem a capacidade oferecida por sua posição dentro de um campo ou instituição, eles não seriam capazes de levar adiante sua importante trajetória. Os indivíduos dotados de capacidades variáveis desse tipo, e por isso com variados graus de poder, podem manter determinados tipos de relações sociais uns com os outros. Quando relações de poder estabelecidas são *sistematicamente assimétricas*, então a situação pode ser descrita como de *dominação*. Relações de poder são "sistematicamente assimétricas" quando indivíduos ou grupos de indivíduos particulares possuem um poder de maneira estável, de tal modo que exclua – ou se torne inacessível, em grau significativo a – outros indivíduos ou grupos de indivíduos, não importando a base sobre a qual esta exclusão é levada a efeito. Nesses casos, podemos falar de indiví-

duos ou grupos "dominantes" e "subordinados", assim como daqueles indivíduos ou grupos que, em virtude de seu acesso parcial a recursos, ocupam uma posição intermediária em um campo.

Entre os casos de dominação que são particularmente importantes, estão aqueles que são vinculados a características estruturais que se repetem de um contexto a outro. A força das análises marxistas tradicionais descansa na sua preocupação em demonstrar que a dominação e a subordinação nas sociedades passadas e presentes estavam estruturadas exatamente dessa maneira: isto é, baseavam-se numa divisão de classes fundamental que se repete de um contexto para outro, uma divisão que, nas sociedades capitalistas modernas, assume a forma da relação capital/trabalho assalariado. Não há dúvida de que as relações e divisões de classe se mantêm como uma importante base da dominação e subordinação nas sociedades modernas: as classes e a luta de classes de maneira alguma desapareceram da paisagem social da última parte do século XX. Mas seria um grave erro presumir que as relações entre classes são a única base importante da dominação e subordinação nas sociedades modernas, ou que elas são as mais importantes em qualquer circunstância. A ênfase exagerada nas relações de classe – ênfase exagerada que é evidente na obra de Marx, assim como na de alguns de seus seguidores – pode obscurecer ou dar uma falsa impressão sobre aquelas formas de dominação e subordinação que não estão baseadas na divisão de classes e que não podem ser reduzidas a ela. Uma análise satisfatória da dominação e subordinação nas sociedades modernas deveria – sem minimizar a importância das classes – dar atenção a outras divisões igualmente fundamentais, tais como aquelas entre sexos, entre grupos étnicos e entre estados-nação.

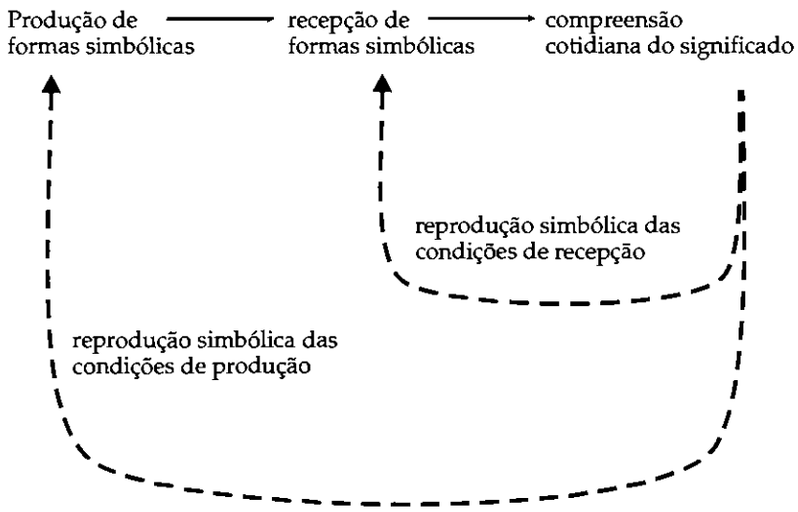
As várias características dos contextos sociais são constitutivas não apenas da ação e interação, mas, também, da produção e recepção de formas simbólicas. Assim como acontece geralmente com a ação, a produção de formas simbólicas envolve o uso dos recursos disponíveis e a implementação de regras e esquemas de vários tipos por um ou mais indivíduos situados em determinada posição ou posições dentro de um campo ou instituição. Um indivíduo emprega recursos, baseia-se em regras e implementa esquemas com o objetivo de produzir formas simbólicas para um receptor particular ou para um conjunto deles, e a expectativa de recepção de tais formas faz parte das condições de sua produção. A posição ocupada por um indivíduo em um campo ou instituição e a expectativa de recepção de uma forma simbólica pelos indivíduos a quem a mesma é destinada são condições sociais de produção que moldam a forma simbólica produzida. Assim, por exemplo, uma expressão linguística pode carregar os traços – em termos de sotaque, estilo, palavras empregadas e modo de dirigir-se – da posição socialmente estruturada da pessoa que fala. Uma manifestação verbal pode, também, carregar os traços da expectativa antecipada de sua recepção pelos indivíduos para quem ela é destinada, como quando um adulto modifica o tom de uma expressão verbal dirigida a uma criança. Não é difícil encontrar outros exemplos das maneiras pelas quais a expectativa antecipada da recepção das formas simbólicas é rotineiramente incorporada às condições de produção. Um artista pode modificar o estilo de seu trabalho tendo em vista alcançar uma determinada clientela; um autor pode modificar o conteúdo de um livro na expectativa de atingir determinado conjunto de leitores (ou na expectativa de não ofender outro); e um produtor de televisão pode alterar um programa à luz das expectativas sobre a natureza e tamanho da audiência.

Se as características dos contextos sociais são constitutivas da produção de formas simbólicas, são, também, constitutivas dos modos pelos quais essas formas são recebidas e entendidas. Tais formas são recebidas por indivíduos que estão situados em contextos sócio-históricos específicos, e as características sociais desses contextos moldam as maneiras pelas quais as formas simbólicas são por eles recebidas, entendidas e valorizadas. O processo de recepção não é um processo passivo de assimilação; ao contrário, é um processo criativo de interpretação e avaliação no qual o significado das formas simbólicas é ativamente constituído e reconstituído. Os indivíduos não absorvem passivamente formas simbólicas mas, ativa e criativamente, *dão-lhes um sentido* e, por isso, produzem um significado no próprio processo de recepção. Mesmo uma manifestação verbal relativamente simples, trocada entre amigos num encontro casual, é tipicamente compreendida em relação a uma história contínua da qual este encontro faz parte. Ao receber e interpretar formas simbólicas, os indivíduos baseiam-se em recursos, regras e esquemas a eles disponíveis. Assim, as maneiras pelas quais as formas simbólicas são entendidas e pelas quais são avaliadas e valorizadas podem diferir de um indivíduo para outro, dependendo das posições que eles ocupam em instituições ou campos socialmente estruturados. Estas variações são, particularmente, evidentes no caso de formas simbólicas – tais como belas artes e música clássica – cuja in-

terpretação e apreciação requer um conjunto especializado de convenções que são, tradicionalmente, restritas a determinados setores privilegiados da população.

Ao receber e interpretar formas simbólicas, os indivíduos estão envolvidos em um processo contínuo de constituição e reconstituição do significado, e este processo é, tipicamente, parte do que podemos chamar *reprodução simbólica dos contextos sociais*. O significado que é carregado pelas formas simbólicas e reconstituído no curso de sua recepção pode servir para manter e reproduzir os contextos de produção e recepção. Isto é, o significado das formas simbólicas, da forma como é recebido e entendido pelos receptores, pode servir, de várias maneiras, para manter relações sociais estruturadas características dos contextos dentro dos quais essas formas são produzidas e/ou recebidas. A Figura 3.2 ilustra esse processo. A reprodução simbólica dos contextos sociais é um tipo particular de reprodução social: é aquela reprodução social mediada pela compreensão cotidiana das formas simbólicas. Esse não é o único tipo de reprodução social, nem mesmo, necessariamente, o mais importante.

Figura 3.2
A **reprodução simbólica de contextos sociais**



As relações sociais são, também, tipicamente reproduzidas através do uso ou ameaça de uso da força, bem como através da completa rotineirização da vida cotidiana. Mas a reprodução

simbólica de contextos sociais é um importante fenômeno que, por si mesmo, merece análise. É neste ponto que nossa discussão sobre as formas simbólicas se reencontra com o problema da ideologia. Isso porque o estudo da ideologia, da maneira como defini essa noção no capítulo I, é o estudo dos modos pelos quais o significado mobilizado pelas formas simbólicas serve, em circunstâncias específicas, para estabelecer, manter e reproduzir relações sociais que são, sistematicamente, assimétricas em termos de poder. Em um momento posterior, considerarei com mais detalhes o que está envolvido no estudo da ideologia.

A valorização das formas simbólicas

Uma consequência da contextualização das formas simbólicas, como mencionei anteriormente, é a de que elas são, frequentemente, submetidas a complexos processos de valorização, avaliação e conflito. Elas são objeto, em outras palavras, do que denominarei de *processos de valorização*. Podemos distinguir entre dois principais tipos de valorização que são de particular importância. O primeiro tipo é o que podemos chamar de "valorização simbólica": é o processo através do qual é atribuído às formas simbólicas um determinado "valor simbólico" pelos indivíduos que as produzem e recebem. Valor simbólico é aquele que os objetos têm em virtude dos modos pelos quais, e na extensão em que, são *estimados* pelos indivíduos que os produzem e recebem – isto é, por eles aprovados ou condenados, apreciados ou desprezados. A atribuição de valor simbólico pode ser distinguida do que podemos chamar de "valorização econômica". Valorização econômica é o processo através do qual é atribuído às formas simbólicas um determinado "valor econômico", isto é, um valor pelo qual elas poderiam ser trocadas em um mercado. Através do processo de valorização econômica, elas são constituídas como *mercadorias;* tornam-se objetos que podem ser comprados ou vendidos por um dado preço em um mercado. Denominarei as formas simbólicas mercantilizadas como "bens simbólicos". No capítulo seguinte traçarei o processo histórico através do qual as formas simbólicas vão se tornando, nesse sentido, crescentemente mercantilizadas e que é parte essencial da emergência e do desenvolvimento da comunicação de massa.

Ambos os tipos de valorização são comumente acompanhados de distintas formas de conflito. Diferentes graus de valor sim-

bólico podem ser atribuídos às formas simbólicas pelos indivíduos que as produzem e recebem, de tal modo que um objeto que é apreciado por alguns pode ser condenado ou desprezado por outros. Podemos descrever esse fato como *um conflito de valorização simbólica*. Tais conflitos sempre têm lugar dentro de um contexto social estruturado que se caracteriza por assimetrias e diferenças de vários tipos. Assim, as valorizações simbólicas oferecidas por diferentes indivíduos que estão diferencialmente situados são, raras vezes, de mesmo *status*. Algumas valorizações levam um maior peso do que outras em função do indivíduo que as oferece e da posição da qual fala; e alguns indivíduos estão em uma melhor posição do que outros para oferecer valorizações e, se for o caso, impô-las. As palavras do Diretor da Galeria Tate, pronunciadas no canal de televisão da BBC sobre o trabalho de um novo artista, estão mais propensas a ganhar um maior peso do que os comentários de um transeunte na rua. Ao adquirir valor simbólico, um trabalho pode adquirir um grau de legitimação – isto é, pode ser reconhecido como legítimo não apenas por aqueles que estão bem posicionados para atribuir valor simbólico, mas também pelos que reconhecem e respeitam a posição daqueles. Na medida em que um trabalho é reconhecido como legítimo, o produtor do trabalho receberá honras, prestígio e respeito. Esse produtor é reconhecido como artista, escritor, diretor de cinema, uma pessoa de estilo e bom gosto. Mas esse processo de valorização raramente é consensual ou livre de conflito. A permanente controvérsia a respeito da atuação dos artistas populares, como a de Andy Warhol, e as variadas e frequentes críticas, revisões de livros e filmes que podem ser encontradas nos jornais, revistas e suplementos literários oferecem um amplo testemunho do caráter conflitivo da valorização simbólica.

O processo de valoração econômica é, também, comumente acompanhado por conflito. Bens simbólicos podem ser economicamente valorizados em diferentes graus por diferentes indivíduos, no sentido de que alguns indivíduos podem entendê-los como de maior ou menor valor do que outros lhe atribuem. Podemos descrever este conflito como *um conflito de valoração econômica*. Tais conflitos sempre têm lugar em contextos sociais estruturados nos quais alguns indivíduos podem ser capazes de e desejar pagar mais do que outros para adquirir ou controlar bens simbólicos. As ofertas e contraofertas que ocorrem em um leilão de obras de arte oferecem um exemplo vívido, embora talvez algo excepcional, dos conflitos de valoração econômica – vívido porque as valorizações conflitivas são expressas, aberta e diretamente, em competição umas com as outras, e excepcional porque a maioria dos conflitos de valoração econômica não ocorre dentro de um espaço claramente definido e de um marco referencial temporalmente regulado no qual os indivíduos ou seus representantes entram em competição aberta pela aquisição de bens simbólicos. Com a crescente mercantilização das formas simbólicas e sua incorporação a instituições de comunicação de massa, a maioria dos conflitos de valorização econômica tem lugar dentro de um referencial institucional compreendido por organizações de mídia. Essas organizações estão rotineiramente interessadas na valoração econômica de formas simbólicas e na resolução de conflitos de valoração econômica. Assim, por exemplo, ao produzir um bem simbólico como um livro, uma editora está transformando uma forma simbólica em uma mercadoria e oferecendo-a para troca no mercado. Dependendo das vendas antecipadas do livro, o editor, geralmente, atribui um certo valor econômico à forma simbólica, uma atribuição que pode, e frequentemente assim acontece, diferir da atribuição de outros, tais como os autores e os agentes. Tais conflitos de valoração econômica são rotineiramente enfrentados e resolvidos como parte das operações cotidianas das organizações da mídia.

Embora possamos distinguir, analiticamente, entre valorização simbólica e econômica, e entre as formas de conflito tipicamente associadas a elas, nas circunstâncias reais essas formas de valorização e conflito frequentemente sobrepõem-se de maneiras complexas. Em alguns casos, a aquisição de valor simbólico, quando atribuído por outros ou quando derivado do prestígio acumulado por seu produtor, pode aumentar o valor econômico de um bem simbólico. Essa relação direta entre valor simbólico e valor econômico é evidente, por exemplo, na venda de pinturas de artistas famosos, ou na venda dos direitos de livros ou filmes de autores ou diretores famosos. Em outros casos, entretanto, a aquisição de valor simbólico pode não aumentar significativamente o valor econômico de um bem simbólico, e pode mesmo diminuir seu valor econômico. Em certos campos de produção e troca simbólica, o valor simbólico de um bem pode estar inversamente relacionado com seu valor econômico, no sentido de que, quanto menos "comercial" ele for, tanto mais valor será a ele atribuído. Assim, algumas formas de ópera e balé, que dependem, fortemente, de subvenções e subsídios de fundos públicos podem ser vistas por algumas pessoas como situadas entre as mais elevadas formas de arte; e quanto mais baixo seu valor econômico, maior valor simbólico lhes será atribuído, uma vez que podem ser vistas

como cada vez menos submetidas aos interesses comerciais. Da mesma forma, intelectuais que escrevem livros altamente bem-sucedidos em termos comerciais podem ser vistos como suspeitos por seus colegas, que podem entender o sucesso comercial de uma obra como uma indicação de falta de valor intelectual.

Os indivíduos envolvidos na produção e recepção de formas simbólicas estão, geralmente, conscientes do fato de que elas podem ser submetidas a processos de valorização, e eles podem empregar estratégias voltadas para o aumento ou a diminuição do valor simbólico ou do econômico. A busca dessas estratégias pode ser uma meta explícita dos indivíduos – como, por exemplo, quando um indivíduo procura, expressamente, ridicularizar ou rebaixar um outro, ou, abertamente, compete com ele para ganhar um prêmio ambicionado. Mas a busca de tais estratégias pode, também, ser uma meta implícita, um objetivo que é perseguido mas não reconhecido, um resultado que é desejado mas não, expressa ou abertamente, procurado. Um indivíduo que busca ganhar reconhecimento entre colegas, se esse é seu objetivo *declarado*, pode ser visto como um oportunista. As estratégias empregadas pelos indivíduos podem ser orientadas para o aumento ou a redução do valor simbólico e/ou econômico. O caso da combinação das duas valorações representa o que pode ser descrito como *valorização cruzada* – isto é, o uso do valor simbólico como um meio para aumentar ou diminuir o valor econômico, e vice-versa. A valoração cruzada é parte essencial da estratégia empregada pelos anunciantes quando usam estrelas de cinema famosas, astros populares ou figuras públicas como formas de promover produtos específicos: o objetivo é aumentar as vendas por associação, aumentar o valor econômico por associação a uma figura de alto valor simbólico, mesmo que não haja uma conexão necessária entre os dois. A valorização cruzada é, também, parte de uma estratégia empregada por indivíduos quando procuram converter seu prestígio em determinado campo em um emprego mais lucrativo, ou quando publicamente atacam ou difamam alguém na tentativa de privá-lo de uma promoção ou de um emprego. Assim, as estratégias de valorização cruzada se confundem com o que denominei, anteriormente, de estratégias de conversão de capital, através das quais o indivíduo procura converter um tipo de capital em outro, e reconvertê-lo em um estágio posterior do ciclo de vida, a fim de preservar ou melhorar, de modo geral, sua posição social.

As estratégias empregadas pelos indivíduos estão ligadas às posições que ocupam dentro de campos de interação particulares. Os tipos de estratégias tipicamente empregados pelos indivíduos e sua capacidade para terem sucesso com elas dependem dos recursos de que dispõem e de sua relação com outros indivíduos no campo. Ilustrarei este ponto enfocando algumas das estratégias que os indivíduos tipicamente empregam na atribuição de valor simbólico. Distinguirei algumas *estratégias de valorização simbólica* típicas e demonstrarei como estão ligadas a diferentes posições em um campo. Ao distinguir essas estratégias típicas, não quero sugerir que sejam os únicos procedimentos possíveis aos indivíduos, nem que sejam os únicos procedimentos empregados pelos indivíduos situados nas posições em questão. Ao contrário, os indivíduos estão constantemente envolvidos na criação de novas estratégias, na descoberta de novas maneiras de alcançar seus objetivos ou de evitar que outros alcancem os seus, e essas estratégias só podem ser plenamente analisadas considerando-se os casos específicos. Apesar disso, podemos identificar certas estratégias típicas de valorização simbólica e mostrar como podem estar ligadas a diferentes posições em um campo. Ao fazer isso, basear-me-ei em estudos bastante detalhados de Bourdieu e de outros e destacarei algumas relações que, por sua vez, poderiam auxiliar em pesquisas de um caráter mais concreto. A Tabela 3.1 resume algumas dessas estratégias típicas e suas ligações com diferentes posições em um campo.

Tabela 3.1
Algumas estratégias típicas de valorização simbólica

Posições dentro de um campo de interação	*Estratégias de valorização simbólica*
Dominante	Distinção Menosprezo Condescendência
Intermediária	Moderação Pretensão Desvalorização
Subordinada	Praticidade Resignação respeitosa Rejeição

Os indivíduos que ocupam posições dominantes dentro de um campo de interação são aqueles que são positivamente dota-

dos de – ou que têm acesso privilegiado a – recursos ou capital de vários tipos. Ao produzir e ao apreciar formas simbólicas, os indivíduos em posição dominante, tipicamente, empregam a estratégia de *distinção*, no sentido de que procuram distinguir-se dos indivíduos ou dos grupos que ocupam posições subordinadas a eles[35]. Assim, eles podem atribuir alto valor simbólico a bens que sejam escassos ou caros (ou ambos) e que são, por isso, bastante inacessíveis a indivíduos menos dotados de capital econômico. Um alto valor simbólico pode ser conferido, por exemplo, a obras de arte clássicas, que só podem ser plenamente apreciadas por indivíduos de gosto refinado e riqueza considerável. Igualmente, no domínio da *haute couture*, as etiquetas exclusivas mais famosas e os estilos mais elegantes são um sinal de distinção para aqueles que têm posses para exibi-las. Os indivíduos em posições dominantes podem, também, procurar distinguir-se empregando a estratégia de *menosprezo*, isto é, considerando as formas simbólicas produzidas por aqueles que estão abaixo deles como defeituosas, desajeitadas, imaturas ou grosseiras. Essa atitude era evidente entre a aristocracia cortesã da Europa do século XVIII, que buscava proteger seus privilégios considerando o comportamento do estrato burguês emergente como vulgar e descontrolado[36]. Uma variante mais sutil deste último caso é a *condescendência*. Elogiando formas simbólicas de modo a rebaixar seus produtores e a lembrá-los de sua posição subordinada, a condescendência possibilita aos indivíduos em posição dominante reafirmar sua dominação sem declará-la abertamente.

As posições intermediárias dentro de um campo são aquelas que oferecem acesso a um tipo de capital porém não a outro, ou que oferecem acesso a diferentes tipos de capital porém em quantidades que são mais limitadas do que aquelas disponíveis aos indivíduos ou grupos dominantes. Uma posição intermediária pode ser caracterizada por uma grande quantidade de capital econômico mas uma baixa quantidade de capital cultural (os *nouveaux riches*), ou por uma pequena quantidade de capital econômico e uma grande quantidade de capital cultural (a *intelligentsia* ou a *avant-garde*), ou por quantidades moderadas de ambos (o estrato burguês emergente na Europa dos séculos XVIII e XIX). As estratégias de valorização simbólica empregadas pelos indivíduos situados em posições intermediárias estão, frequentemente, caracterizadas por *moderação*: os indivíduos valorizam positivamente aqueles bens que sabem estar ao seu alcance, e, enquanto indivíduos cujo futuro pode não estar inteiramente seguro, podem valorizar mais aquelas formas simbólicas que os possibilitam empregar seu capital cultural enquanto preservam seus limitados recursos econômicos. Assim, na esfera da moda, podem buscar o máximo em estilo com o mínimo de despesa, pesquisando para encontrar boas ofertas e tirando o máximo proveito das liquidações anuais ou bianuais. Mas os indivíduos em posições intermediárias podem, também, estar orientados para as posições dominantes, produzindo formas simbólicas *como se* elas fossem produtos de indivíduos ou de grupos dominantes, ou valorizando-as *como se* estivessem sendo valorizadas por esses últimos. Os indivíduos situados em posições intermediárias podem, assim, empregar a estratégia de *pretensão*, fingindo ser o que não são e buscando, dessa forma, assimilar-se a posições superiores às suas. Por exemplo, indivíduos situados em posições intermediárias podem adotar o sotaque, vocabulário e maneirismos discursivos dos indivíduos ou dos grupos dominantes, produzindo formas simbólicas que exibem características dominantes e que atestam sua ambição, sua insegurança ou ambas[37]. Em algumas circunstâncias, contudo, indivíduos situados em posições intermediárias podem empregar uma estratégia bastante diferente em relação aos indivíduos ou grupos dominantes, procurando *desvalorizar* ou depreciar as formas simbólicas produzidas por esses dominantes. Ao invés de reproduzir as valorizações dos indivíduos ou grupos dominantes para assimilar-se às posições dominantes, podem condenar as formas simbólicas produzidas por tais indivíduos dominantes numa tentativa de elevar-se acima dessas posições. Assim, a burguesia emergente na Europa dos séculos XVIII e XIX, algumas vezes, retratava a velha aristocracia como extravagante, degenerada e irresponsável, como incapaz de organizar as questões políticas e econômicas e como superficial em sua vida social[38]. Quando a burguesia obteve sucesso em deslocar a velha aristocracia e criar novas posições de dominação, o principal foco de seu combate simbólico mudou para as fronteiras que a separavam dos grupos abaixo dela, dos grupos menos dotados de capital econômico e cultural e, subsequentemente, dos novos estratos médios emergentes.

As posições subordinadas dentro de um campo são aquelas que oferecem acesso a mínimas quantidades de capital de diferentes tipos. Os indivíduos situados nessas posições são aqueles menos dotados de recursos ou cujas oportunidades são mais restritas. As estratégias de valorização simbólica empregadas por indivíduos situados em posições subordinadas são, tipicamente, caracterizadas pela *praticidade*: enquanto indivíduos que estão

mais preocupados que outros com as necessidades de sobrevivência, podem atribuir mais valor do que fazem outros a objetos práticos em sua constituição e funcionais na vida cotidiana[39]. Assim, podem valorizar as roupas que sejam práticas, duráveis e baratas, "dar valor ao dinheiro"; e podem preferir decorações internas que sejam funcionais e de fácil manutenção. A valorização positiva de objetos práticos pode andar lado a lado com a *resignação respeitosa* em relação às formas simbólicas produzidas por indivíduos que ocupam posições superiores em um campo. Essa é uma estratégia de respeito no sentido de que as formas produzidas por indivíduos situados em posições superiores são vistas como *superiores*, isto é, como merecedoras de respeito, mas é uma estratégia de resignação na medida em que a superioridade dessas formas e, consequentemente, a inferioridade de seus próprios produtos são aceitas como inevitáveis. Assim, os indivíduos situados em posições subordinadas podem reconhecer as obras clássicas de arte ou literatura como grandes obras, enquanto, ao mesmo tempo, reconhecem que não são os tipos de obras que eles desejariam (ou seriam capazes de) consumir e apreciar. Podem apreciar formas simbólicas que sejam práticas, acessíveis e relativamente baratas, enquanto, ao mesmo tempo, reconhecem que essas formas são inferiores a determinadas formas que, sendo mais valiosas, não são para eles. Em contraste com essa forma de resignação respeitosa, os indivíduos situados em posições subordinadas podem empregar variadas estratégias de *rejeição*. Podem rejeitar ou ridicularizar as formas simbólicas produzidas por indivíduos situados em posições superiores, da maneira, por exemplo, como os jovens da classe trabalhadora fazem paródia da linguagem das autoridades e rejeitam as atividades educacionais e o "trabalho intelectual" como "afeminado"[40]. Ao fazer isso, os indivíduos situados em posições subordinadas não necessariamente podem estar procurando elevar-se acima das posições de seus superiores (como aqueles que empregam a estratégia da desvalorização tipicamente tentam fazer); dada sua posição dentro do campo, tentar elevar-se dessa forma pode não ser um objetivo realista. Mas, rejeitando as formas simbólicas produzidas por seus superiores, os indivíduos situados em posições subordinadas podem encontrar uma maneira de afirmar o valor de seus próprios produtos e atividades sem romper fundamentalmente com a distribuição desigual de recursos característica do campo.

Até aqui, estive examinando algumas estratégias típicas de valorização simbólica, com o objetivo de realçar as relações entre essas estratégias e as posições dos indivíduos dentro de um campo de interação. Mas não levei em consideração as maneiras pelas quais essas estratégias podem ser afetadas pelo desenvolvimento de instituições ligadas, em parte, à atribuição e renovação de valor simbólico (p. ex., escolas, universidades, museus, etc.) ou pelo desenvolvimento de instituições orientadas, essencialmente, valorização econômica das formas simbólicas (galerias de arte, instituições de comunicação de massa, etc.). O desenvolvimento de tais instituições é acompanhado pela acumulação de recursos, pela fixação de posições de valorização e pela diferenciação de esferas culturais. Surgem instituições particulares em que são concentrados recursos de vários tipos – não somente capital econômico, mas também formas acumuladas de conhecimento e de prestígio. Em virtude de sua localização dentro dessas instituições, alguns indivíduos assumem uma posição de valorização que confere uma certa autoridade à valorização atribuída por eles. Falam *como* um professor universitário, *como* um diretor de museu, *como* um correspondente de uma rede de televisão, e, enquanto tais, as valorizações que eles oferecem possuirão uma autoridade derivada das instituições que eles representam. O desenvolvimento de instituições é, também, acompanhado pela diferenciação de esferas culturais no sentido de que, com a emergência de instituições ligadas à produção, transmissão e acumulação de formas simbólicas, diferentes tipos de formas simbólicas surgem em relação umas com as outras, diferenciadas em termos de seus modos de produção, transmissão e recepção e em termos do valor simbólico e econômico atribuído a elas. Assim, dentro do campo dos textos escritos, a emergência e perpetuação de um padrão de alta literatura está ligada ao desenvolvimento de um sistema educacional no qual as práticas de crítica literária são institucionalizadas. Essas práticas institucionalizadas operam como um filtro seletivo para a seleção de certas obras do extenso campo dos textos escritos e para a constituição dessas obras como "literatura"[41]. A emergência de uma esfera de "literatura popular" foi o produto tanto destes mecanismos de exclusão, através dos quais a literatura popular foi constituída como uma "outra" literatura, quanto do desenvolvimento de instituições de comunicação de massa e de educação de massa, que criaram as condições para a produção em larga escala e a ampla circulação de formas simbólicas.

Neste capítulo, estive, primordialmente, interessado em desenvolver uma concepção diferenciada de cultura que enfatiza a constituição significativa e a contextualização social das formas simbólicas. Segui as prescrições de Geertz ao pensar a análise cultural como o estudo do caráter simbólico da vida social; mas defendi que esta orientação deve ser articulada com uma abordagem sistemática das maneiras pelas quais as formas simbólicas estão inseridas em contextos sociais estruturados. Para entender a constituição significativa das formas simbólicas, devemos examinar seus aspectos intencional, convencional, estrutural e referencial. A contextualização social de tais formas requer que prestemos atenção a certos aspectos sociais dos contextos (aspectos espaçotemporais, a distribuição de recursos dentro de campos de interação, etc.), bem como a certos processos de valorização e ao que denominarei "modalidades de transmissão cultural".

A abordagem apresentada neste capítulo nos oferece um referencial para a análise da emergência e do desenvolvimento da comunicação de massa. Pois a emergência da comunicação de massa pode ser entendida como o aparecimento, na Europa do fim do século XV e início do XVI, de um conjunto de instituições ligadas à valoração econômica de forma simbólica e a sua ampla circulação no tempo e no espaço. Com o rápido desenvolvimento dessas instituições e a exploração de um novo instrumental técnico, a produção e circulação de formas simbólicas foi sendo, crescentemente, mediada por instituições e mecanismos de comunicação de massa. Esse processo de midiação da cultura tornou-se difuso e irreversível. É um processo que acompanhou o surgimento das sociedades modernas, que constituiu, em parte, essas sociedades e que as definiu, até certo ponto, como modernas. E é um processo que continua a ocorrer à nossa volta e a transformar o mundo em que hoje vivemos.

Notas

1. Para uma discussão geral do conceito de cultura, Cf. KROEBER, A.L. & KLUCKHOHN, Clyde. *Culture*: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, Mass.: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1952; WILLIAMS, Raymond. *Keywords*: A Vocabulary of Culture and Society. Londres: Fontana, 1976; *Culture*. Londres: Fontana, 1981.

2. Cf. ELIAS, Norbert. *The Civilizing Process*, vol. 1: The History of Manners. Cap. 1. Oxford: Basil Blackwell, 1978 [Trad. Edmund Jephcott].

3. KANT, Immanuel, mencionado no trabalho de GRIMM. *Wörterbuch*, apud KROEBER Alfred L. & KLUCKHOHN, Clyde. *Culture*, p. 11.

4. Cf. ADELUNG Johann C. *Versuch einer Geschichte der Cultur des Menschlichen Geschlechts*. Leipzig: Gottlieb Hertel, 1782.

5. Cf. HERDER, J.G. von. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, reed. como vols. 13 e 14 da obra de HERDER. *Sämmtliche Werke*. In: SUPHAN, Bernhard (org.). Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1887. Uma edição inglesa de Ideen apareceu sob o título de *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Londres: J. Johnson, 1800 [Trad. T. Churchill].

6. HERDER, J.G. von. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. V [tradução modificada].

7. Cf. KLEMM, August. *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*. Vol. esp. 1. Leipzig: B.G. Leubner, 1843-1852.

8. TYLOR, Edward B. *Primitive Culture*: Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, vol. 1. Londres: John Murray, 1903, p. 1.

9. Ibid., p. 8.

10. Ibid., p. 1.

11. Cf. MALINOWSKI, Bronislaw. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1944.

12. MALINOWSKI, Bronislaw. "Culture". *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4. Londres: Macmillan, 1931, p. 621, 623.

13. WHITE, Leslie A. *The Science of Culture*: A Study of Man and Civilization. Nova York: Farrar, Strauss and Cudahy, 1949, p. 363.

14. GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Culture*. Nova York: Basic Books, 1973, p. 5.

15. Ibid., p. 89, 44; cf. tb. p. 10, 216, 363.

16. Cf. especialmente RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*: Essays on Language, Action and Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1981 [Org. e trad. John B. Thompson]; RICOEUR, Paul. *Interpretation Theory*: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. [Discutirei a teoria da interpretação com mais detalhes no capítulo 6.]

17. Cf. GEERTZ, Clifford. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight". *The Interpretation of Cultures*, p. 412-453.

18. Alguns dos problemas metodológicos do trabalho de Geertz são discutidos por CRAPANZANO, Vincent. "'Hermes' Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description". In: CLIFFORD, James & MARCUS, George A. (orgs.). *Writing Culture*: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 51-76.

19. Cf. GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Op. cit., p. 10, 448, 449. Cf. tb. GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*: Further Essays in Interpretative Anthropology. Nova York: Basic Books, 1983, p. 30-31.

20. GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*. Op cit., p. 31.

21. Para uma discussão e uma crítica detalhadas dos pontos de vista de Ricoeur, cf. THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics*: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. THOMPSON, John B. "Action, Ideology and the Text: A Reformulation of Ricoeur's Theory of Interpretation". *Studies on the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press, 1984, p. 173-204.

22. Cf. GRICE, H.P. "Meaning". *Philosophical Review*, 66, 1957, p. 377-388, e o ponto de vista um tanto reformulado em "Utterer's Meaning and Intention". *Philosophical Re-*

view, 78, 1969, p. 147-177; HIRSH Jr., Eric D. *Validity in interpretatiton*. New Haven, CT: Yale University Press, 1967.

23. Cf. WINCH, Peter. *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958; Cf. tb. PETERS, R.S. *The Concept of Motivation*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958; MELDEN, A.J. *Free Action*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961; LOUCH, A.R. *Explanation and Human Action*. Oxford: Basil Blackwell, 1966. Para um criticismo bem apropriado de Winch, cf. MacINTYRE, Alisdair. "The Idea of a Social Science". In: WILSON, Bryan R. (org.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970, p. 112-130. Para uma discussão mais ampliada da teoria de ação significativa de Winch, cf. THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics*. Op. cit. p. 121-123 e 151-153.

24. Cf. SAUSSURE, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Londres, Fontana/Collins, 1974 [BALLY, Charles & SECHEHAYE, Albert (orgs.) e trad. BASKIN, Wade].

25. Cf. BARTHES, Roland. *Mithologies*. St. Albans: Paladin, 1973, p. 116 [Trad. de Annette Lavers].

26. Cf. de SAUSSURE, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Op. cit. p. 65-67. Para uma discussão crítica pertinente da noção de signo de Saussure, Cf. BENVENISTE, Emile. "The Nature of the Linguistic Sign". *Problems in General Linguistics*. Cora Gables, Fla: University of Miami Press, 1971, p. 43-48 [Trad. de Mary Elizabeth Meek].

27. Cf. STRAWSON, Peter F. "Truth". *Logico-Linguistic Papers*. Londres: Me-thuen, 1971, p. 190-213.

28. BARTHES, Roland. *Mithologies*. Op. cit., p.116.

29. Uma revisão crítica dos diferentes usos do conceito de estrutura pode ser encontrada na obra de Anthony Giddens, que oferece também uma nova reformulação do conceito. Cf. especialmente seu livro *New Rules of Sociological Method*: A Positive Critique of Interpretative Sociologies. Londres: Hutchinson, 1976; *Central Problems in Social Theory*: Action, Structure and contradiction in Social Analysis. Londres: Macmillan, 1979; e *The Constitution of Society*: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1984. Para discussões críticas das reformulações propostas por Giddens sobre o conceito de estrutura, cf. os ensaios de Zygmunt Bauman e os meus, em HELD, David & THOMPSON, John B. (orgs.). *Social Theory of Modern Societies*: Anthony Giddens and his Critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

30. Ao delinear este marco referencial estou ampliando notas feitas por mim em meu primeiro trabalho *Critical Hermeneutics*, p. 139-149, e *Studies in the Theory of Ideology*, p. 127-130.

31. Entre as obras mais importantes de Bordieu estão as seguintes: *Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [Trad. de Richard Nice; *Distinction*: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1984 [Trad. de Richard Nice]; *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press, 1988 [Trad. de Peter Collier]; *The logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990 [Trad. de Richard Nice]; e *Language and Symbolic Power*. In: THOMPSON, John B. (org.). Cambridge, Polity Press, 1991 [Trad. de Gino Raymond e Matthew Adamson].

32. Algumas análises relevantes e discussões críticas sobre a obra de Bourdieu podem ser encontradas em GARNHAM, Nicholas & WILLIAMS, Raymond. "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction". *Media, Culture and Society*, 2, 1980, p. 209-223; BRUBAKER, Rogers. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu". *Theory and Society*, 14, 1985, p. 745-775; HONNETH, Axel. "The Fragmented Work of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture". *Theory, Culture and Society*, 3/3, 1986, p. 55-66 [Trad. de T. Talbot].; THOMPSON, John B. "Symbolic Violence: Language and Power in the Writings of Pierre Bourdieu". *Studies in the Theory of Ideology*, p. 42-72.

33. Para discussões mais ampliadas sobre estratégias de conversão e reconversão, cf. BOURDIEU, Pierre & BOLTANSKI, Luc. "Formal Qualifications and Occupational Hierarchies, The Relationships Between the Production System and the Reproduction System". In: KING, Edmund J. (org.). *Reorganizing Education*: Management and Participation for Change. Londres e Beverly Hills: Sage, 1977, p. 61-69 [Trad. Richard Nice], e BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. Op. cit., p. 125-168.

34. Esse ponto foi realçado com particular clareza por GIDDENS, Anthony: cf. especialmente seu *The Constitution of Society*. Op. cit., cap. 1 ao 4.

35. Esta estratégia é analisada de maneira exemplar por BOURDIEU, Pierre em *Distinction*. Op. cita., cap. 1 a 3.

36. As atitudes da aristocracia da corte foi analisada em detalhe por Norbert Elias; cf. especialmente sua obra *State Formation and Civilization*. Oxford: Basil Blackwell, 1982 [vol. 2 de The Civilizing Process] [Trad. de Edmund Jephcott].; e *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1983].

37. Para uma análise do papel da pretensão e de estratégias semelhantes na produção de expressões linguísticas, cf. BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Op. cit., cap. 1 e 2.

38. Além da obra de Elias, acima citada, cf. FRYKMAN, Jonas & LÖFGREN, Orvar. *Culture Builders*: An Historical Anthropology of Middle-Class Life. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987 [Trad. de Alan Crozier]; LÖFGREN, Orvar. "Deconstructing Swedishness: Culture and Class in Modern Sweden". JACKSON, Anthony (org.). *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock, 1987, p. 74-93.

39. Cf. a explicação de Bourdieu sobre o "gosto pela necessidade" ("taste for necessity"), caraterístico da classe trabalhadora na França contemporânea, em *Distinction*. Op. cit., cap. 7.

40. Cf. WILLIS, Paul E. *Learning to Labour*: How Working Class Kids Get Working Class Jobs. Westmead, Farnborough, Hants: Saxon House, 1977; HALL, Stuart & JEFFERSON, Tony (orgs.). *Resistance through Rituals*: Youth Subcultures in Post-War Britain. Londres: Hutchinson, 1976.

41. Cf. WILLIAM, Raymond. *The Long Revolution*. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1961.