

Sociedade e cultura: comparação e confronto

CIRO FLAMARION CARDOSO*

Resumo: Este texto procura esclarecer os conteúdos e as relações entre dois conceitos: "cultura" e "sociedade". Hoje em dia, essas duas noções competem entre si em razão do fato de que, em diferentes momentos do século XX, cada um deles foi tomado como cerne de uma visão unificada da realidade humana (assim, por exemplo, muitos historiadores falaram de história social como uma forma de apresentar uma síntese histórica nos anos 1960, mas de história cultural como centro de interesse nos anos 1990). Este artigo trata a "cultura" com mais cuidado, pois este é o conceito potencialmente mais perigoso e ambíguo. Assim, faz-se uma síntese da história desse conceito, desde o século, XVIII, e se discutem os diferentes contextos em que ele é utilizado. O autor é de opinião que, de forma alguma, "cultura" pode expulsar "sociedade" como um conceito central. Na verdade, o autor está convicto de que seria útil abandonar "cultura", por ser um conceito que só traz problemas. Como isso, porém, não irá acontecer, a melhor coisa a fazer para utilizar os dois conceitos com proveito é recorrer a eles dentro das limitações defendidas neste texto.

Abstract: This text attempts to clarify the contents and relations between two concepts: "culture" and "society". These notions compete nowadays with each other due to the fact that, at different moments of the twentieth century, each was chosen as the core of an unified vision for human matters (so, for instance, many historians spoke of social history as an approach for historical synthesis in the 1960's, but of cultural history as a center of interest in the 1990's). The article treats "culture" more carefully, because this is a concept more fraught with dangers and ambiguities. So, its history since the eighteenth century is summarized and the different contexts of its use discussed. The author's opinion is that in no sense could "culture" expel "society" as a core concept. In fact, it is his conviction that it would be useful to abandon "culture" as an obstacle concept. This will not happen, nevertheless, so the best way to use both concepts usefully is sketched according to the contentions argued for in the text.

Palavras-chave: Sociedade. Cultura. História.

Key words: Society. Culture. History.

* CELA - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

1 O problema e seus principais complicadores

Começarei desculpando-me com o leitor pelas muitas citações, às vezes longas. O tema é controverso e quero evitar deformar as posições que combaterei ou apoiarei neste texto. Gostaria também de precisar que se detalhará mais, no artigo, a noção de cultura do que a de sociedade, posto que acho aquela muito mais problemática e causadora de confusões do que esta.

O emprego das noções (que nem em todos os contextos de uso se constituem em verdadeiros conceitos) de *sociedade* e *cultura*, em especial no tocante às formas de ambas se relacionarem, pode ou não ser problemático, polêmico ou contraditório.

Existem modos de empregá-las em que aparecem como complementares. Do ponto de vista marxista, por exemplo, já se afirmou que a cultura é um meio ambiente artificial ou, em outras palavras, que o âmbito cultural reúne “todos os elementos da existência humana que não são biológicos nem podem explicar-se pela referência exclusiva ao mecanismo fisiológico dos seres humanos”. Assim, a cultura associar-se-ia “à reflexão sobre a origem social e ao condicionamento social da existência humana”. Como se pode notar, “cultura” e “sociedade”, neste modo de ver, relacionam-se estreitamente. Entretanto, não designam a mesma coisa: a sociedade ou, mais exatamente, o sistema social – definido “principalmente [como] um conjunto de indivíduos humanos entre os quais existem relações” –, quando encarado relativamente à cultura, mostra ser a condição histórica *prévia* do aparecimento das formações culturais. Com efeito, a rede das relações sociais, no tocante a cada indivíduo que se integra à sociedade (pelo nascimento ou pela imigração), surge como uma realidade previamente existente, uma “necessidade externa”, tão material quanto “a terra que pisa, a casa em que vive, as árvores que o cercam”:

Esta rede relacional institucionalizada, isto é, transformada numa estrutura durável, constitui precisamente o substrato material da cultura social transmitida de geração em geração.¹

¹ BAUMAN, Zygmunt. Essai d'une théorie marxiste de la société. *L'Homme et la Société* (Paris: Anthropos), 15, janeiro a março de 1970, p. 3-26 (as citações remetem às p. 5-7, 18-9). Muitos antropólogos que nunca foram marxistas aceitaram, igualmente, o vínculo inseparável entre cultura e sociedade: “Do ponto de vista da Antropologia sociológica, é inconcebível que a humanidade, talvez, mais exatamente, os seres humanos modernos, o *Homo sapiens*, pudesse ter vindo à existência e ter continuado a existir a não ser por meio da sociedade” (FORTES, M. *Rules and the emergence of society*. London: Royal Anthropological Institute, 1983, p. 1).

No interior de uma tradição teórica muito diferente, o sociólogo weberiano Talcott Parsons e o antropólogo Alfred Kroeber propuseram, em 1958, definições das noções de cultura e sociedade que as tornariam, também neste caso, estritamente complementares (delimitando, *ipso facto*, as fronteiras entre Sociologia e Antropologia):

Sugerimos ser útil definir o conceito de cultura [...] restringindo seu referente a conteúdos e padrões transmitidos e criados de valores, idéias e outros sistemas significantes do ponto de vista simbólico, encarados como fatores que conformam o comportamento humano e os artefatos que tal comportamento produz. Outrossim, sugerimos que o termo sociedade – ou, mais geralmente, sistema social – seja usado para designar o sistema especificamente relacional de interação entre indivíduos e coletividades.²

Na opinião de Parsons, discípulo de Max Weber, bem como na de Alfred Kroeber e dos antropólogos que o seguiram nessa postura (incluindo Clifford Geertz), seria preciso reservar exclusivamente à Sociologia o estudo dos sistemas e relações sociais, enquanto à Antropologia caberia somente a análise da cultura, mas em versão que, para Parsons, limitaria os objetos culturais aos “elementos simbólicos da tradição cultural, idéias ou crenças, símbolos expressivos ou padrões de valores”. Nos Estados Unidos, foi de fato sobretudo a iniciativa de Parsons que inaugurou, institucionalmente, uma dicotomia radical entre sociedade (domínio de sociólogos trabalhando segundo uma teoria weberiana da ação social: expurgada, porém, por Parsons da preocupação do sociólogo alemão com a História) e cultura (área reservada aos antropólogos). Na maneira de ver proposta por Parsons – contra a qual, entretanto, até mesmo os antropólogos das gerações seguintes que concordavam de início com suas idéias básicas, a começar por Geertz, se rebelaram – a Antropologia estaria hierarquicamente subordinada, do ponto de vista teórico, à Sociologia weberoparsoniana da ação social. Pode-se notar, então, que mesmo entre os que, no final da década de 1950, afirmaram serem complementares e não rivais as noções de sociedade e cultura, estavam implícitas divergências que afloraram posteriormente com clareza.³

² KOEBER, Alfred L. e PARSONS, Talcott. The concept of culture and of social system. *American Sociological Review*. 23, 1958, p. 583.

³ PARSONS, Talcott. *The social system*. New York: Free Press, 1951, p. 4. Para este episódio da história das ciências sociais nos Estados Unidos, ver KUPER, Adam. *Culture: the anthropologists' account*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1999, p. 47-72.

Entre os historiadores, as noções de sociedade e cultura entram em choque e competição pelo fato de que uma versão holística bastante influente, da década de 1950 à de 1970, sobretudo, propunha uma síntese globalizante batizada de História Social ou História Econômico-Social,⁴ enquanto, a partir principalmente da década de 1980, houve quem defendesse a idéia de uma História Cultural que, negando ser uma especialidade ao lado das outras, reivindicava, por sua vez, o *status* de enfoque com ambições abrangentes, fazendo-o, em forma explícita, *contra* a História Social ou Econômico-Social e seu holismo, com frequência (mas não sempre) defendendo uma análise micro-histórica.

Mencionarei dois exemplos claros desta posição agônica que trata de enfrentar entre si as duas modalidades de História e, também, as noções mesmas de sociedade e cultura. O primeiro é formado por estes dois trechos de escritos de Roger Chartier:

A relação assim estabelecida não é de dependência das estruturas mentais para com suas determinações sociais. As próprias representações do mundo social é que são os elementos constitutivos da realidade social.⁵

Da história social da cultura a uma história cultural do social. [...]. [...] devemos encarar as representações coletivas como matrizes que dão forma às práticas com as quais o próprio mundo social é construído.⁶

Ouçamos igualmente o que tem a dizer Antoine Prost:

[...] a história cultural, atualmente, não quer ser uma história entre outras [...]. Pretende chegar a ser uma explicação mais global. Na realidade, aspira a substituir a história total de ontem. [...]. A história cultural não pode pretender destronar a história econômica e social de ontem, a não ser que proponha a si mesma um objetivo similarmente ambicioso. Deve pretender ser válida para um conjunto amplo, um grupo social, uma sociedade inteira. Para o conseguir, converte-se numa história das representações coletivas.⁷

⁴ Ver, a respeito, CASANOVA, Julián. *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 35-109; IGGERS, Georg C. *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales* (trad. Clemens Bieg). Barcelona: Labor, 1995, p. 33-58.

⁵ CHARTIER, Roger. Texts, symbols, and Frenchness. *Journal of Modern History*, 57, 1985, p. 682-95.

⁶ CHARTIER, Roger. The world as representation. In: REVEL, Jacques e HUNT, Lynn (orgs.). *Histories: French constructions of the past*. New York: The New Press, 1995, p. 544-58 (a passagem citada está nas p. 549-52).

⁷ PROST, Antoine. Social y cultural, indissociablemente. In: RIOUX, Jean-Pierre e SITINELLI, Jean-François (orgs.). *Para una historia cultural* (trad. do francês, sem indicação do tradutor). México: Taurus, 1999, p. 139-56 (as citações estão nas p. 141-2). Ver também: FALCON, Francisco. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 88-102.

Essas citações bastam, segundo creio, para deixar claro que se trata, de fato, de um enfrentamento. O tema deste artigo, entretanto, não é o confronto entre História Social e História Cultural, mas sim, entre os próprios conceitos (ou noções) de sociedade e cultura, se bem que minha motivação para o fazer provenha de preocupações teóricas que tenho como historiador. A hipótese que vou defender é a seguinte: "cultura", ao cabo de uma trajetória de dois séculos e meio, longe de, utilmente, poder contrapor-se a "sociedade", tornou-se um conceito-obstáculo, em especial ao formularem numerosos estudiosos a pretensão de transformá-la numa noção auto-explicativa que, além disso, provesse os dados centrais para uma compreensão dos assuntos humanos, dentro da versão de uma "natureza humana" não historicizada hoje conhecida como o *Homo symbolicus*. A posição que defendo já foi exposta eloqüentemente por Adam Kuper, que cito com total aprovação:

[...] quanto mais se considere o que há de melhor no trabalho moderno feito pelos antropólogos sobre a cultura, mais aconselhável deve parecer evitar completamente tal termo hiper-referencial e falar, mais precisamente, de conhecimento, crença, arte, tecnologia, tradição ou mesmo ideologia (embora problemas similares sejam postulados por este conceito polivalente). [...]. As dificuldades tornam-se agudas ao máximo quando [...] a cultura desliza de algo a ser descrito, interpretado, até mesmo talvez explicado, para ser tratada, em vez disso, como uma fonte de explicação em si mesma. Não afirmo isso para negar que alguma forma de explicação cultural possa ser bastante útil, se mantida em seu devido lugar; mas o apelo à cultura pode oferecer unicamente uma explicação parcial da razão das pessoas pensarem e se comportarem como o fazem, e daquilo que faz com que alterem seus modos de pensar e agir. Forças políticas e econômicas, instituições sociais e processos biológicos não podem ser ignorados ou assimilados a sistemas de conhecimento e crença. E isto, eu sugeri, é o principal obstáculo no caminho da teoria cultural, ainda mais considerando-se suas pretensões atuais.⁸

Nota-se que o antropólogo sul-africano, ao mesmo tempo que advoga o abandono do conceito de cultura, não acredita de verdade que tal possa acontecer, já que fala a seguir de "cultura" e de "explicação cultural". Também eu não tenho a ilusão de que, por útil que fosse enterrar decentemente esse conceito polissêmico em demasia (em 1952 já se recenseavam 164 acepções diferentes de cultura e de seu quase-sinônimo civilização!), isso se possa conseguir. É preciso, pelo menos, podar as pretensões que hoje se atribuem a tal noção.

⁸ Kuper, op. cit., p. X-XI.

Como outros debates relativos às ciências sociais, os que envolvem as noções de sociedade e cultura sofrem o efeito de elementos complicadores que consistem na tendência à polarização unilateral de enfoques divergentes das coletividades humanas. Duas instâncias disso interessar-me-ão neste artigo. Uma delas já foi por mim desenvolvida em artigo publicado em número anterior desta revista, razão pela qual será somente mencionada. Trata-se do confronto entre tipos de teorias acerca das sociedades humanas complexas, tendente a distribuí-las em dois grandes grupos: o das teorias que enfatizam a integração social (as quais habitualmente se vinculam à definição da sociedade como soma de indivíduos), em contraste com o das que sublinham o conflito social (que quase sempre insistem na natureza coletiva dos sujeitos sociais).⁹

Eis aqui um exemplo interessante de exagero absoluto da tendência a só enxergar o nível individual, no que se refere aos efeitos dela sobre as noções do social e do cultural, chegando a considerar tais dimensões como meros epifenômenos:

[...] a cultura, o sistema social e todos os conceitos supra-individuais desse tipo, tais como representação coletiva, espírito de grupo e organismo social, [são] abstrações conceituais ilusórias inferidas da observação dos “fenômenos reais” que são os indivíduos interagindo uns com os outros e com o seu meio ambiente natural. As circunstâncias da sua interação levam quase sempre a similaridades no comportamento de indivíduos diferentes, que tendemos a reificar sob o nome de cultura, e fazem com que os indivíduos se relacionem uns com outros de maneiras repetitivas, que tendemos a reificar como estruturas ou sistemas. Na realidade, cultura e sistema social são meros epifenômenos – produtos derivados da interação social de pluralidades de indivíduos.¹⁰

Uma segunda polarização resulta de que os estudos do social sempre encontraram diante de si um problema crucial. De modo didático, o dilema envolvido pode ser definido como uma alternativa entre: 1) abordar o social privilegiando o ângulo material e as ações que os homens efetivamente realizam; 2) ou fazê-lo dando maior importância ao ângulo mental. Obviamente, os dois enfoques mencionados são íntima e até mesmo inextricavelmente ligados, mas não há dúvida de que a alternativa indicada existe e podem achar-se estudos (a maioria deles, na verdade) que enfatizem seja um ângulo, seja o outro.

⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. História do poder, História política. *Estudos Ibero-Americanos*, 23, 1, 1997, p. 123-41 (o que agora interessa está nas p. 128-32).

¹⁰ MURDOCK, George P. *Anthropology's mythology* (1972). *Apud* SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática* (trad. Sérgio Tadeu Lamarão). Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 110.

No primeiro caso, sublinha-se aquilo que todo sujeito individual ou coletivo já acha diante de si na sociedade em que vem a existir (os objetos, a língua, a divisão do trabalho, etc.; em resumo, aquilo que determina o enquadramento instrumental de sua ação), bem como as ações individuais ou coletivas, as práticas mediante as quais tal sujeito participa da perpetuação, reprodução e reinvenção permanentes do social.

Caso a preferência recaia no ângulo mental, perceber-se-ão centralmente a religião, as ideologias, as representações, o imaginário, a interpretação dos símbolos; aquilo, portanto, que é pensado, mas também o impensado social (sonhos, mitos, o inconsciente ou não-consciente coletivo).

Como se afirmou, ninguém nega o caráter inseparável do material e do mental. Nenhuma ação individual ou coletiva poderia exercer-se sem estar referida ao mesmo tempo a um projeto, ou a uma ideologia, ou a um mito, etc., que tenha curso na sociedade de que se trate. E, simetricamente, uma instituição qualquer (igreja, escola, justiça, por exemplo) se caracteriza tanto pelos gestos e práticas materiais ritualizadas que exige quanto pelas representações que supõe. A dialética do material e do mental tem, em seu centro, a *linguagem*, já que esta contém tanto ação quanto representação, pelo qual permite formular, melhor do que qualquer outro elemento da sociedade, as relações entre idéia e ação na consciência social. Nas palavras do sociólogo Claude Javeau:

Uma sociedade [...], ao mesmo tempo que é "agida" por seus membros – e, reciprocamente, ao mesmo tempo que age sobre eles –, é, em forma simultânea, "pensada" e "imaginada" por eles.¹¹

A tentação de privilegiar o mental (as idéias) sobre o material sempre foi mais forte no tocante à noção antropológica de cultura do que nas definições do que seja a sociedade. Citarei um exemplo taxativo:

A distinção entre cultura como ordem fenomenológica e cultura como ordem ideacional, a primeira característica de uma comunidade e a segunda característica de seus membros [individualmente considerados – C. F. C.], é algo de que os antropólogos vêm tratando a partir de diferentes pontos de vista há já algum tempo [...]. Alguns antropólogos, incluindo este que escreve, preferem utilizar o termo "cultura" para referir-se unicamente à ordem ideacional.¹²

¹¹ JAVEAU, Claude. *Leçons de sociologie*. Apud ROBERT, André D. e BOUILLAGUET, Annick. *L'analyse de contenu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 44.

¹² GOODENOUGH, Ward H. Introducción. In: LLOBERA, José R. (org.). *La antropología como ciencia* (trad. Antonio Desmouts et alii). Barcelona: Anagrama, 1975, p. 25-45 (a citação é da p. 37, texto e nota 19).

2 Cultura

2.1 *A noção de cultura antes de existir a Antropologia como disciplina acadêmica constituída*

Foi no século XVIII que a noção de *cultura*, até então limitada – como na palavra latina idêntica de que deriva – à cultura da terra e do gado (agricultura), adotou a metáfora também de origem latina, posto que deriva da expressão *cultura animi*, de Cícero, que a estende, dos cuidados prodigados à terra, àqueles de que a mente é objeto. Seu emprego na nova modalidade, tal como consagrado já em 1718 pelo *Dicionário da Academia Francesa*, exigia de início que a palavra fosse seguida de um objeto específico: “cultura das artes”, “cultura das letras”, “cultura das ciências” – entendendo-se em cada caso a ação de desenvolver o campo mental assim especificado. Num contexto de uso já mais próximo do nosso, ou seja, integrando no campo semântico do termo numerosos traços definíveis como “culturais”, o que torna desnecessário fazer seguir a palavra cultura de um complemento, talvez o primeiro a empregar o termo tenha sido Gottfried Herder, em 1774, o qual se apoiou precisamente em Cícero para o fazer.

Nesta nova acepção, muito cedo ocorreu uma primeira grande bifurcação semântica no relativo à noção moderna de cultura. De um lado estavam os que identificavam na cultura uma *entidade complexa, holística e estruturada* (mesmo se, por muito tempo, não se usassem termos assim, e sendo a idéia de cultura, de início, passavelmente abstrata e genérica) que fosse o atributo de uma *coletividade transindividual* de dimensões variáveis: a humanidade inteira em certos casos, um conjunto de países em outros, ou um país ou nação, ou ainda uma classe social, seja no geral, como em “a cultura burguesa”, seja especificamente, como em “a cultura burguesa na França” ou “em Paris”.

Do outro lado, temos os que viam na cultura o mesmo que é assim designado no uso mais corrente ou vulgar do termo: a “alta cultura intelectual”, um atributo das pessoas cultas, instruídas. Mesmo sendo verdade que o conjunto das pessoas educadas forma em cada país uma pequena elite, responsável entre outras coisas pela apreciação da arte e da literatura, neste contexto de uso o que se privilegiava era a trajetória *individual* de aquisição, difusão e defesa da cultura assim definida. A própria cultura era entendida num sentido normativo, genérico e mesmo um tanto vago, carregado de juízos de valor, com freqüência limitado à alta cultu-

ra intelectual européia ou ocidental; podendo constar dela, como uma espécie de anexo, os elementos de altas culturas não-ocidentais de que o Ocidente se apropriasse. O país onde este modo de ver a cultura teve maior sucesso entre intelectuais de alto nível foi o Reino Unido. Com efeito, seria difícil que se adotasse ali a visão holística da cultura na variante alemã, nacionalista, em se tratando de um país integrado por diversas nações (inglesa, escocesa, galesa, irlandesa); do mesmo modo, não era forte, entre os intelectuais britânicos, a tendência a aceitar a vertente francesa, que celebrava uma cultura universal (neste caso quase sempre chamada de civilização), versão ligada às Luzes e à própria Revolução Francesa. Em meados do século XIX, vemos Matthew Arnold defender a alta cultura – que ele, como outros escritores, por exemplo Coleridge, Carlyle ou o cardeal Newman (embora cada autor destes pudesse ter, a respeito, perspectivas bem divergentes), viam como um conjunto de valores intelectuais, artísticos, religiosos e morais ameaçado pelo “industrialismo” materialista. No século XX, a massificação e o conformismo, de que os subúrbios são símbolos em países como o Reino Unido ou os Estados Unidos, foram com freqüência percebidos como os grandes inimigos da alta cultura. Nos países anglo-saxões a tendência conservadora a defender a cultura, identificada como alta cultura intelectual do Ocidente, contra “barbáries” ameaçadoras de diversas espécies continua existente e atuante: nos Estados Unidos, por exemplo, um dos nomes atuais mais famosos no interior desta postura é o neo-conservador Allan Bloom:

[...] cultura refere-se a arte, música, literatura, televisão educativa, certos filmes – em resumo, a tudo que é elevado e edificante, em contraposição a comércio. [...]. Uma cultura é uma obra de arte, de que as belas artes representam a expressão sublime. [...].

A cultura como arte é a expressão da criatividade do homem, da sua capacidade de libertação dos estritos limites da natureza e, portanto, da degradante interpretação que lhe atribuem as modernas ciências naturais e políticas. [...]. A cultura restaura “a unidade da arte e da vida” da antiga polis.¹³

Na França, por muito tempo, a palavra “civilização” foi preferida a “cultura”; ocasionalmente, também podiam aparecer como sinônimos.

¹³ BLOOM, Allan. *O declínio da cultura ocidental: da crise da universidade à crise da sociedade* (trad. João Alves dos Santos. São Paulo: Editora Best Seller, 1989, p. 234-5.

Civilização é, igualmente, um termo do século XVIII, usado em forma pioneira, num sentido próximo ao atual, na década de 1760, para referir-se ao processo que fez a humanidade sair da barbárie; e, já na década seguinte, para significar o próprio estado civilizado. A palavra foi aceita na edição de 1798 do *Dicionário da Academia Francesa*. Quando o termo *cultura* se tornou, por sua vez, mais usual em francês, o sentido que lhe foi atribuído era muito semelhante, marcado pela noção – derivada do Iluminismo – da unidade do gênero humano. Por mais que, em 1819, a palavra *civilização* surgisse pela primeira vez na forma plural, “civilizações”, indicando a consciência de existirem diferentes maneiras de ser civilizado, de um modo geral a tendência francesa foi, duravelmente, no sentido de uma ênfase bem maior na universalidade cultural da humanidade do que nas particularidades ou na multiplicidade das culturas humanas: as diferenças culturais entre sociedades eram percebidas, mas, habitualmente, minimizadas.

Os evolucionismos de maior prestígio no século XIX – o de Lamarck, depois o de Darwin – contribuíram para assentar a noção de existir uma unidade do gênero humano, explicando-se as diferenças maiores constatáveis ao serem comparadas às culturas mediante a evocação de etapas sucessivas e progressivas: selvageria/barbárie/civilização, por exemplo. O marxismo, outro filho do Iluminismo, iria na mesma direção (sob a influência de Lewis Henry Morgan) com sua idéia de um processo pelo qual a humanidade se destacava progressivamente do natural para passar ao histórico – o que significa, entre outras coisas, que a cultura substitui crescentemente a biologia como ponto de referência para os humanos –, bem como com a pluralidade dos modos de produção, cuja sucessão indica níveis crescentes de complexidade e possibilidades.

Na Alemanha iria predominar, porém, e mesmo fortalecer-se durante o período que vai da derrota alemã em Iena diante de Napoleão, em 1806, até a unidade alemã consagrada em 1870, uma versão particularista e, não, universalista da cultura, associada a uma oposição entre as noções de cultura e civilização.

Os intelectuais alemães de origem burguesa, apartados do poder e das honrarias reservadas à nobreza, se opuseram, a partir das universidades, à aristocracia das cortes anteriores à unificação do país: nestas cortes, predominava a língua francesa e, em geral, eram muito cosmopolitas e voltadas para o Ocidente. Tais

intelectuais tenderam a considerar a situação nestes termos: a nobreza de corte era civilizada, mas, voltada para o universalismo uniformizador derivado do Iluminismo francês, não participava da verdadeira cultura nacional alemã, que consistia naqueles aspectos intelectuais, artísticos e morais autênticos, vinculados à alma ou gênio do povo. No século XIX, pôde-se entender também a civilização, no contexto da rebelião romântica, como o progresso material, o desenvolvimento econômico e técnico, continuando-se a lhe opor uma visão da cultura baseada numa concepção étnico-racial da nação. Esta linha de interpretação tendia, portanto, ao pensar comparativamente, a acreditar na pluralidade das culturas, posto que cada povo teria a sua própria cultura.

Seria um erro, entretanto, pensar que, na Alemanha, o tema cultural só se desenvolvesse numa linha reacionária, vinculada à noção de raça e à crença na superioridade dos alemães e de sua cultura. Esta foi, sem dúvida, uma das posturas, no início do século XX defendida por Gustav Kosinna e, mais tarde, entusiasticamente adotada pelos nazistas. Mas também surgiu naquele país, no século passado, em função dos estudos culturais (*Kulturwissenschaften*) e das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) – estas últimas mais conservadoras, de forte tendência idealista, relativista e hermenêutica, recusando explicações de tipo científico –, uma linha de interpretação devida a intelectuais politicamente liberais que, mesmo acreditando na pluralidade das culturas, recusavam o determinismo racial dos aspectos culturais: raça, cultura, língua e nacionalidade não tinham porque coincidir, argumentava por exemplo o mentor da Sociedade de Antropologia de Berlim, Rudolf Virchow. Também seu discípulo Adolf Bastian, o primeiro diretor do Museu de Etnologia de Berlim, acreditava que as diferenças culturais fossem causadas por desafios diferenciais proporcionados por meios ambientes diversos, bem como pelos contatos e empréstimos entre grupos. As mudanças culturais dependeriam de processos locais específicos, não redutíveis a leis – pressões ambientais, migrações, comércio –, pelo qual inexistiriam leis gerais da História. Deste ambiente intelectual saiu Franz Boas, o qual, migrando para os Estados Unidos, para lá levou esta visão culturalista que, no entanto, estava muito distante da linha nacionalista e racista alemã.

2.2 A Antropologia como disciplina autônoma e o conceito científico de cultura: de uma acepção holística a outra radicalmente reducionista

O aparecimento de um conceito científico explicitamente formulado do que fosse a cultura foi importante no sentido de tirar desse termo a carga normativa que de início teve, substituindo-a por um enfoque descritivo, se bem que, na prática, nem sempre de todo desprovido de juízos de valor. A primeira definição mais séria de cultura foi elaborada pelo antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917), em 1871:

Cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnológico mais vasto, é um todo complexo que compreende o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.¹⁴

Notam-se nesta definição várias coisas: 1) *cultura* é algo adquirido, que se aprende no seio do social e, não, algo transmitido geneticamente, o que quer dizer que, deste ponto de vista, “cultural” se opõe a “natural”; 2) embora a definição insista mais nos componentes mentais da cultura, a menção aos “costumes” e “outras capacidades ou hábitos” abre caminho a que também se integrem no enfoque cultural coisas como os aspectos econômicos, as tecnologias, etc., vistos em seus traços materiais (daí que se tornasse usual por bastante tempo distinguir a “cultura material” da “cultura não-material”); 3) a definição de Tylor é bem mais “francesa” do que “alemã”, inclusive na equação que estabelece entre cultura e civilização, encaradas como termos sinônimos. Com o avanço de seus estudos, no entanto, Tylor passou a preferir o termo cultura, posto que a palavra civilização parecia adaptar-se mal – estando vinculada etimologicamente à noção de cidade – ao tipo de sociedades (tribais) mais usualmente, na época, examinado pela Antropologia (já que era a Sociologia que tratava das sociedades ocidentais desenvolvidas, como as da Europa ou os Estados Unidos).

Tylor, ao ocupar em 1883, na Universidade de Oxford, a primeira cátedra britânica de Antropologia, configurou-se como um dos pioneiros da disciplina na Europa. Seu trabalho de campo (no México) foi, entretanto, limitado. O verdadeiro fundador da etnografia, isto é, da pesquisa antropológica de campo prolongada e baseada na observação direta, foi Franz Boas (1858-1942). Não é

¹⁴ TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871, p. 1.

minha intenção acompanhar em detalhe a trajetória e as tendências da disciplina antropológica. Quero, porém, prestar atenção às etapas da Antropologia em correlação com a história posterior a 1870.

José R. Llobera chama a atenção para o fato de ser a Antropologia “filha do colonialismo”, tendo sido sua prática tornada possível graças ao contexto colonial. Outro que o afirma é Claude Lévi-Strauss:

[A Antropologia] é produto do mesmo processo histórico que tornou a maior parte da humanidade subordinada à outra e durante o qual milhões de seres humanos inocentes foram despojados de seus recursos, enquanto suas instituições e crenças foram destruídas. Muitos deles foram mortos sem piedade, outros, submetidos à escravidão ou infectados por doenças a que lhes era impossível resistir. A Antropologia é filha desta era de violência. Sua capacidade de avaliar mais objetivamente os fatos que pertencem à condição humana reflete, epistemologicamente, um estado de coisas em que uma parte da humanidade tratava a outra como objeto.¹⁵

Ao dizer que a Antropologia é filha do colonialismo se está afirmando também que ela se desenvolveu de início em estreita dependência do mundo colonial. Alguns antropólogos o tinham bem claro – Lubbock ou Malinowski, por exemplo –, ao observarem que o estudo dos assim chamados primitivos apresentava um interesse prático para os países possuidores de colônias. Outros, diz Llobera:

[...] o objeto [da Antropologia] é residual e consiste no estudo do homem que não seja ocidental, branco e civilizado, em outras palavras, no estudo de um ser não plenamente humano, inferior. Uma vez constituída a categoria de “primitivo”, podia facilmente ser tratada como um objeto e submetida a um escrutínio sistemático. Este tipo de exame detalhado, que a Antropologia propunha como a quintessência de seu método, era totalmente inaceitável aplicá-lo a um contexto europeu, pelo menos no século XIX e no início do século XX.¹⁶

Este autor distingue três períodos no colonialismo moderno: expansão colonial (até a Primeira Guerra Mundial); consolidação colonial (até a Segunda Guerra Mundial); e desintegração colonial

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropology: its achievement and future*. *Current Anthropology*, 2, 1966, p. 126.

¹⁶ LLOBERA, José R. *Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología*. In: — (org.). *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 373-87 (a citação é das p. 374-5).

ou descolonização (depois da Segunda Guerra Mundial). Acha ser possível correlacionar, em linhas gerais, as teorias antropológicas vigentes com cada etapa. Na primeira, constata-se um tipo de evolucionismo que, agora, cavava um abismo entre os ocidentais e as “raças inferiores”; e, na noção de “áreas culturais” de Franz Boas, uma visão teórica destinada, entre outras finalidades, a enfrentar o materialismo histórico. Na segunda, de estabilidade relativa do sistema colonial consolidado, o desejo de não enfatizar conflitos ou disfunções teria levado ao predomínio do funcionalismo (Malinowski, Radcliffe-Brown), em cujo contexto o colonialismo se reduzia a um “contato cultural”, não se considerando (ou minimizando-se) a natureza exógena das mudanças que provocava, a violência nele presente, a exploração e a dominação. Depois da Segunda Guerra Mundial, em tempos de descolonização, ocorreu uma crise nos próprios fundamentos da Antropologia: respostas à crise foram o estruturalismo e, a seguir, o pós-modernismo, com sua ênfase “multiculturalista” que parece ilusoriamente inverter a postura política num sentido progressista. Outra consequência da crise foi o fato de muitos antropólogos se voltarem, agora, para o estudo das próprias sociedades ocidentais “desenvolvidas”.¹⁷

Será, porém, assim tão progressista a Antropologia pós-moderna? Mencionarei, como exemplo dela, a análise do reino de Negara (na ilha de Báli) no século XIX por Clifford Geertz, com sua teoria da teatralização do Estado (1980). Sendo o rei de Negara o centro sagrado da sociedade, por tal razão não tendo lugar em sua corte a política secular, o autor afirma ser tal corte “um centro sagrado, um templo ou um teatro, montando espetáculos rituais” que funcionavam como uma celebração, não da ordem política ou do poder, mas sim, da hierarquia como tal. A política, a guerra, a taxação, a distribuição das terras e os sistemas de irrigação seriam elementos tratados num nível institucional de *status* claramente inferior. Os conteúdos mesmos do estudo de Geertz foram posteriormente desmentidos por múltiplas pesquisas, que salientaram, entre outros pontos, a evacuação sistemática, nele, da violência e do conflito, no entanto bem presentes nas sociedades de Báli. Além disso, o esquema geertziano não enfatiza o fato seguinte, decisivo, no entanto: a ilha estava, na época, submetida ao colonialismo holandês. Isso erodia irremediavelmente as atribuições polí-

¹⁷ Idem, *ibidem*: Llobera, escrevendo em 1972, chega em sua análise ao estruturalismo, mas, obviamente, não ao pós-modernismo em Antropologia. Como exemplo da análise antropológica das sociedades ocidentais do que antes se chamava de Primeiro Mundo, cf. Auge, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (trad. Alberto L. Bixio). Barcelona: Gedisa, 1996.

tico-administrativas efetivas do reino de Negara, forçando a sua corte a concentrar-se crescentemente em rituais vazios e formalistas (na verdade, a aristocracia que cercava o rei estava, assim, efetuando o único protesto anticolonialista possível nas condições vigentes). O pós-modernismo perspectivista pode, então, elogiar a descolonização e o multiculturalismo; mas, com freqüência, oculta ele também as lutas sociais e a ação imperialista, tanto quanto o faziam as correntes antropológicas dominantes em fases precedentes da História ocidental.¹⁸

Os conceitos de cultura e de sociedade sempre pareceram, até certo ponto, alternativos ou concorrentes. No entanto, numerosos antropólogos – por exemplo os da Antropologia Social inglesa, em que sobressaiu, em meados do século XX, E. E. Evans Pritchard – incluíam sem dificuldade, em suas análises culturais, a consideração (quase sempre exclusivamente em sociedades tribais, porém) de elementos como as estruturas sociais a subsistência, a economia, a tecnologia, mais, em geral, os elementos materiais da cultura. Esta última era vista, desde Tylor, como totalidade holística estruturada, embora na prática o culturalismo pudesse adotar acepções e estratégias bastante variadas. Em meados do século XX, em diversos autores, a cultura aparecia – por influência sobretudo de Vere Gordon Childe – como uma espécie de meio ambiente artificial, material tanto quanto mental, cuja função é mediar a relação da sociedade humana com o meio ambiente natural:

A cultura [...] compreende todas as coisas e meios – inclusive os não-materiais, como mitos, crenças e relatos – que os seres humanos criam para ampliar, proteger e expressar a si mesmos. No curso da evolução, a cultura tornou-se a propriedade peculiar (embora não a única) dos seres humanos; e a especialização humana na cultura (como a especialização dos tigres em grandes dentes afiados e das girafas em pescoços longos) foi o meio pelo qual o homem sobreviveu e engrandeceu-se no planeta. É pela cultura que ele deve (e vai), seja sobreviver, seja perecer.¹⁹

O texto acima é de 1971 em sua publicação original. Entretanto, pelo menos desde a década de 1920 existia uma tendência de signo contrário, tendente a limitar a área de interesse dos antropólogos. Assim, em 1924, Edward Sapir advogou que estes últimos

¹⁸ Ver, para uma crítica detalhada e bem documentada, Kuper, op. cit., p. 75-121.

¹⁹ BOHANNAN, Paul. Beyond civilization: on the past, present, and future of man. In: HUNTER, David E. e WHITTEN, Phillip (orgs.). *Anthropology: contemporary perspectives*. Boston: Little, Brown and Company, 1979, p. 326-43. Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1971.

deixassem aos historiadores da cultura a análise dos sistemas culturais holísticos (para ele, civilizações), limitando-se, de sua parte, a uma cultura definida, como objeto, no sentido pluralista tradicional nos Estados Unidos (há múltiplas culturas, cada grupo humano tem a sua cultura), mas reduzida a algo puramente mental, enfatizando a questão do significado espiritual da cultura – algo bem próximo, então, do que os alemães mais conservadores consideravam ser o *Geist* ou espírito de um povo, homogeneizador de sua cultura autêntica.

Na vitória de uma concepção radicalmente restritiva da cultura – que se oporia a uma consideração pelos antropólogos do *Homo faber* ou do *Homo oeconomicus* para que, doravante, só percebessem o *Homo symbolicus* – se percebe a influência do pansemiotismo em sua versão pós-estruturalista, como aparece por exemplo na corrente conhecida como desconstrução; mas, também, a proposta, no final da década de 1950, de uma divisão do trabalho entre as ciências sociais, propugnada por Talcott Parsons, que contou para tal com o apoio do veterano antropólogo Alfred Kroeber, coisa de que já tratei. Em 1952, num escrito em colaboração com Clyde Kluckhohn, Kroeber já chegara à conclusão de que a cultura é um discurso coletivo de tipo simbólico, tendo a ver com conhecimento, crenças e valores. A vitória, com o pós-modernismo, da concepção amputada de cultura foi decisiva na transformação dessa noção num anticonceito, num conceito-obstáculo. Com efeito, dado o passo inicial, em algumas décadas o radicalismo da posição aumentou muito mais ainda, sob influência do pós-estruturalismo. Eis aqui, por exemplo, a versão de Marshall Sahlins, com sua ênfase numa natureza humana que se costuma designar como *Homo symbolicus*:

Neste livro, afirmo que o significado é a propriedade específica do objeto antropológico. As culturas são ordens de significado de pessoas e coisas. Uma vez que essas ordens são sistemáticas, elas não podem ser livre invenção do espírito. Mas a Antropologia deve consistir na descoberta do sistema, pois, como espero mostrar, não pode mais contentar-se com a idéia de que os costumes sejam simplesmente utilidades fetichizadas.²⁰

A reinterpretação radicalmente reducionista do conteúdo do que seria a cultura no começo não afetou a metodologia antropológica da observação participante: ela foi de início assumida por Clifford Geertz, que invocou primeiro Parsons, em seguida Weber, por fim a hermenêutica. No entanto, com o tempo, Geertz, como os pós-

²⁰ Sahlins, op. cit., p. 10.

estruturalistas, deixou de considerar o método antropológico como científico: a cultura podia ser interpretada, mas não explicada. Inexistiriam leis gerais do funcionamento e da mudança cultural. A idéia agora passou a ser que cada cultura deve ser lida, em si e por si, como um texto. A Antropologia geertziana propôs um método de “descrição densa” e uma valorização dos “saberes locais”, coerentes com a era do multiculturalismo. Apresentando variantes às vezes importantes, esta visão das culturas e dos estudos antropológicos foi aceita e aplicada por diversos antropólogos além de Geertz, por exemplo, por David Schneider e – passada sua etapa neo-evolucionista – por Marshall Sahlins. Os discípulos de Geertz – e outros antropólogos – enveredaram, mais ainda do que o mestre, pelo caminho do pós-estruturalismo. Alguns chegaram ao ponto de afirmar que a cultura é um texto, sem dúvida; mas um texto fabricado pelo antropólogo, mera ficção! Um caso extremo foi o de Richard Price, autor de trabalhos antropológicos de enorme interesse. Num estudo etno-histórico sobre os Saramaka do Suriname no período 1740-1820, publicado em 1990, procurou simplesmente apagar-se como autor e como antropólogo – com resultados lamentáveis, como foi mostrado por Eric Hobsbawm.²¹

Não há – felizmente –, apesar da voga e do prestígio da visão pós-moderna da Antropologia e de suas opiniões acerca da cultura, consenso em torno de posturas como as propostas por Kroeber e Parsons. Há estudos que enveredam por caminhos muito diferentes. Existe, por exemplo, toda uma gama de pesquisas que se interessam pela dominação cultural, pelas culturas de classe (burguesa, proletária), pela cultura popular, pela “cultura de massa”, ou trabalham com o conceito de *habitus* à maneira de Pierre Bourdieu. E há muitos autores voltados para a questão das sub-culturas e contraculturas, às vezes em vinculação com o conceito de socialização. Em numerosos casos, tais pesquisas dependem de noções do que seja a cultura situadas a léguas de distância das versões pós-modernas, pós-estruturalistas.²² E, como mencionamos no caso do estudo de Negara por Geertz, já existem críticas demolidoras que demonstram as numerosas falhas e inconsistências perceptíveis na Antropologia em seu novo recorte.

²¹ HOBBSAWM, Eric. *On history*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997, p. 192-200 (“Postmodernism in the forest”).

²² Ver, por exemplo, para um bom panorama: Cuche, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 1996.

2.3 O grupo de historiadores marxistas britânicos e a cultura: o exemplo de Eric Hobsbawm e uma reflexão a partir de Raymond Williams e dos assim chamados Estudos Culturais

Se bem que eu ache o emprego da noção de cultura bem menos empobrecedor nos autores de que agora tratarei, a hipótese que vou defender é que, neles, a cultura como conceito é descartável, podendo ser substituída com proveito por outras noções e conceitos.

O conjunto de historiadores cujo lugar de congregação foi, de 1946 até 1956, o Grupo de Historiadores do Partido Comunista (Britânico) constitui uma das comunidades intelectuais mais consistentes da História Intelectual do século XX. Na sua maioria, conheciam-se desde o fim da década de 1930, tendo em comum, além do caráter institucionalizado do Grupo como ponto de encontro, um engajamento político similar e um interesse central pela História escrita numa linha marxista, bem como pelas controvérsias e debates. É verdade que a qualidade dos membros do Grupo, no conjunto muito alta, podia variar. Em especial, A. L. Morton estava num nível claramente inferior à média. E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton, George Rudé, Dorothy Thompson, Royden Harrison, John Saville, Victor Kiernan, George Thomson, Raphael Samuel e, entre os mais velhos, Maurice Dobb e Dona Torr, formavam um time com altos e baixos, mas sem rival no mundo. Analogamente, a revista *Past and Present* foi a mais influente de todas, mesmo considerando-se *La Pensée*, entre os intelectuais de esquerda da segunda metade do século XX.²³

Se Antonio Gramsci, percebido por diversos membros do Grupo como um antepassado intelectual de máxima importância, é indisputavelmente de altíssimo nível, um dado a meu ver um tanto embaraçoso é o resgate e mesmo a reivindicação de William Morris, em especial por Thompson (1924-1993), o mais jovem dos membros mais importantes do Grupo. É bom desconfiar, como possível antepassado intelectual, de um pensador e poeta que, no Parlamento, foi retrospectivamente transformado em pai fundador tanto por Clement Atlee, líder do Partido Trabalhista, quanto

²³ Uma contextualização interessante do Grupo em: Jiménez, Ivan Molina. Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de las mentalidades colectivas. In: Fonseca, Elizabeth (org.). *Historia: Teoría y métodos*. San José (Costa Rica): Editorial Universitaria Centroamericana, 1989, p. 179-224; uma síntese bem menos simpática aos historiadores marxistas britânicos é: Himmelfarb, Gertrude. *The New History and the old*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987, p. 70-93, 192-5.

por William Gallacher, deputado comunista. Thompson, por sua vez, em mais de uma ocasião escreveu que Morris, se vivo fosse, seria membro do Partido Comunista. Mais em geral, a reivindicação de movimentos muito heterogêneos, considerados “radicais” por Thompson, recorda a *démarche* que, em outro contexto, levou, no tocante à História dos Estados Unidos, a que se achassem centenas de movimentos de revolta negra – isto porque se definia “revolta” de um modo irremediavelmente vago, minimalista e inclusivo.²⁴

Não vou, entretanto, tomar como exemplo o uso de cultura na obra de Thompson, que conheço pouco, mas sim em um texto de Eric Hobsbawm, o artigo “As classes operárias inglesas e a cultura desde o início da Revolução Industrial”²⁵, além de levar em conta a coletânea *On history*. No caso do artigo, creio poder dizer que *todas* as passagens em que se menciona a “cultura” ficariam melhores se se substituísse tal termo por outros, mesmo porque em nenhum momento a noção é explicitada ou exposta (coisa que também caracteriza a meia dúzia de vezes em que “cultura” aparece em *On history*, no entanto um livro teórico-metodológico no essencial). Tem-se a impressão de tratar-se de um termo evidente por si mesmo, quando na verdade é altamente polissêmico e controverso, como já vimos. No artigo de Hobsbawm – comunicação apresentada a um simpósio em 1966 –, “cultura popular” é virtualmente um sinônimo de, e alterna com, numerosos outros vocábulos e noções: “mentalidades populares” (p. 197); “‘cultura’ operária no sentido antropológico do termo” [qual dos sentidos, seria o caso de indagar?!], imediatamente chamada a seguir de “tradições operárias” num sentido que recorda a noção posteriormente muito popular de memória (p. 198); “as mentalidades e a cultura popular”, sem maiores especificações (p. 199); “numa sociedade de classes há normalmente separação de classe entre as culturas, embora amiúde no quadro de uma cultura comum: cristianismo, instituições comuns, sistemas de ensino, cujas formas estão em sua maioria fixadas pelas camadas e pelas instituições dominantes da sociedade” (p. 200): será que, nos dois casos, “cultura” significa exatamente o mesmo?; “hegemonia cultural” e “simbiose” de cul-

²⁴ Cf., para uma visão crítica a respeito, Rawick, George. *Le radici storiche della liberazione nera. Quaderni Piacentini*, março de 1969, p. 77-84.

²⁵ HOBBSAWM, Eric. *Las clases obreras inglesas y la cultura desde los comienzos de la Revolución Industrial*. In: BERGERON, Louis (org.). *Niveles de cultura y grupos sociales* (trad. César Guíñazú). México: Siglo XXI, 1977, p. 197-208. A edição original em francês é de 1967; trata-se de um colóquio da Escola Prática de Altos Estudos (Paris) reunido em 1966.

turas (p. 200), em ambos os casos como se fossem conceitos não necessitados de explicação; “sistemas de valores” opostos (p. 201); separação institucional num sentido classista como elemento que acentua a “separação cultural” (p. 201); a “cultura operária” como resultado de uma “tradição cultural mais vasta, a das classes subalternas pré-industriais” (p. 201): neste ponto, Hobsbawm apela diretamente para a obra de Thompson sobre o radicalismo vinculado ao pensamento “plebeu”, embora avalie diferentemente tal radicalismo, vendo-o como a “ala esquerda do liberalismo burguês”, mesmo se, depois, introduz nuances a respeito (p. 203); a “cultura das classes hegemônicas” (p. 203) aparece agora em sentido totalmente diverso, o de *haute culture* (o exemplo é nesse ponto o balé russo); as páginas 204-206 opõem “cultura operária” a “culturas operárias”, ao falar de sua evolução desde antes de 1840, mostrando que acompanha as etapas do capitalismo industrial: entretanto, a ênfase está no “estilo de vida proletário”, a seguir na “ideologia” e na “consciência de classe”; “cultura operária” volta a ser basicamente “estilo de vida do proletariado” na página 206; na página 207 fala-se de uma “cultura operária mais separatista” na segunda metade do século XIX, mas de fato se está falando de níveis e estilos de vida; na conclusão do artigo (p. 208), sintomaticamente, o autor menciona “estilo de vida” e “consciência de classe proletária”, não “cultura”, menos ainda este último conceito em alguma de suas acepções antropológicas disponíveis na década de 1960.

Em suma, ao longo do artigo, os elementos que de fato se discutiram efetivamente com base na análise de fontes foram: mentalidades populares, tradições operárias, sistemas de valores especificamente proletários, consciência de classe, níveis e estilos de vida diferenciais. O único ponto do texto em que pareceu anunciar-se um debate em torno de cultura de classe, hegemonia cultural e simbiose de culturas acabou por ceder o lugar imediatamente, na análise, aos elementos previamente citados – de fato os que interessavam ao autor. Note-se que, no manejo do termo “cultura” por Gramsci, tal noção é, igualmente, bastante vaga e também parece, às vezes, um sinônimo de conceitos mais típicos do marxismo e do vocabulário dos debates socialistas. Entretanto, isso era menos grave nas primeiras décadas do século XX, a meu ver, do que em sua segunda metade, quando “cultura” caminhava a passos largos, nos escritos antropológicos, para tornar-se uma alternativa mal definida e reacionária ao conceito de “sociedade” – além de vir a ser noção excessivamente polissêmica para se poder utilizar sem especificações.

Se bem que Raymond Williams não fosse historiador nem membro do Grupo, não há dúvida de que suas posições sobre cultura e estudos culturais (que partiam de uma perspectiva marxista em suas linhas gerais), bem assentadas já nos Estudos Culturais universitários do Reino Unido na década de 1960, influenciaram alguns dos historiadores marxistas britânicos mencionados. Ora, tais posturas apresentam alguns problemas e ambigüidades. Em especial, como Williams reconhece muito honestamente, “a explicação materialista habitualmente fica reservada às outras atividades, ‘primárias’, deixando a ‘cultura’ para uma versão do ‘espírito formador’, agora, naturalmente, em bases diferentes, e não primária, mas secundária”. Ou seja, também aqui, “cultura” parece um termo que se auto-explica. E, por outro lado, Williams – e talvez também outros marxistas britânicos – cede às vezes à tendência, explicitada claramente na declaração de princípios conjunta de Parsons e Kroeber, como foi visto, a enfatizar, na cultura, um “sistema de significações”, na prática amputando fatalmente uma noção antes holística.²⁶

Na Grã-Bretanha, de início, a partir da década de 1960, apesar das restrições feitas acima, os Estudos Culturais universitários, sob influência de estudiosos como Raymond Williams e Stuart Hall, como constatou John Storey, partiam de premissas marxistas.²⁷ Entretanto, primeiro nos Estados Unidos, embora também ganhando a seguir as universidades britânicas, com a onda pós-moderna dominada pelo multiculturalismo “politicamente correto”, a partir sobretudo da década de 1980, tais Estudos Culturais – que se posicionaram, sem dúvida, abertamente contra a História da Civilização Ocidental altamente reacionária dominada por concepções de campeões desta civilização contra o que vêm como barbárie, do tipo de Samuel Huntington ou Allan Bloom –, passaram a organizar-se em torno de uma agenda baseada no par identidade/alteridade, isto é, em estudos feministas, de gênero, raciais (no sentido peculiar dado a estes pelo movimento negro estadunidense), do movimento *gay*, do Orientalismo à maneira de Edward Said, etc. Neste processo, embora estudiosos como Clifford Geertz, David Schneider e Marshall Sahlins (o Sahlins posterior a 1976) tivessem seu conceito de cultura, derivado da postura reducionista Parsons-Kroeber, adotado pelos Estudos Culturais, aqueles an-

²⁶ WILLIAMS, Raymond. *Cultura* (trad. Lólio L. de Oliveira). 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 11-3.

²⁷ STOREY, John. Cultural studies. In: KUPER, Adam e KUPER, Jessica (orgs.). *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge, 1996, p. 160.

tropólogos, não ativos politicamente, passaram a sofrer uma espécie de chá de cadeira: antropólogos mais jovens (como George E. Marcus e Michael M. J. Fischer) que propugnam os Estudos Sociais, bem como muitos intelectuais que são ativos nesses últimos, mas não são antropólogos, parecem pouco dispostos a convocá-los ao debate, achando que lhes faltam credenciais de militância (como a entendem os pós-modernos politicamente corretos).²⁸

Convém assinalar que, apesar desses militantes politicamente corretos se apresentarem com frequência como opostos ao sistema ocidental e capitalista, este, ao contrário do que ocorria com as análises marxistas, não tem grande dificuldade em aceitar e às vezes assumir muitas de suas posturas. Nas palavras do historiador argentino Tulio Halperín Donghi, o Estado norte-americano e suas instituições

[...] chamaram a si a tarefa de atenuar o impacto das desigualdades socioeconômicas a partir de uma imagem da sociedade que as relaciona com variáveis étnicas, sexuais e de idade, enquanto evitam cuidadosamente projetá-las sobre alguma perspectiva de classe.²⁹

3 À guisa de conclusão: pode o conceito de cultura subsumir utilmente o de sociedade?

Mesmo se, em minha opinião, outros conceitos menos carregados de pretensões talvez funcionassem melhor, pode ser útil usar o conceito de cultura para designar os objetos materiais, as normas de comportamento e os processos de pensamento (bem como as produções deles resultantes) que reúnam certas condições: 1) serem elementos de um patrimônio social, historicamente produzidos por sucessivas gerações, assimilados e selecionadas pela comunidade humana que os transmite de geração em geração; 2) terem um nível que ultrapasse o individual e cuja dimensão se torne efetivamente social (a descoberta de algum pensador ou cientista, guardada numa gaveta e não dada a público, enquanto permanecer assim não será parte integrante da cultura); 3) serem duráveis, o que é garantido pelo controle, sanção e pressão sociais, mais ou menos institucionalizados segundo os casos, o que de modo algum significa que sejam imutáveis. Também pode ser

²⁸ Cf. MARCUS, Gorge E. e FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1986.

²⁹ DONGHI, Tulio Halperín. *Ensayos de historiografía*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto-Imago Mundi, 1996, p. 161-89 (em especial, p. 177, 180).

proveitoso empregar “culturas”, no plural, para designar as especificidades que os três pontos acima apresentam quando considerados em seus conteúdos presentes em diferentes sociedades ou conjuntos de sociedades (a tradição francesa costuma utilizar o termo “civilização” para referir-se a conjuntos tornados relativamente homogêneos segundo certas características culturais básicas comuns e que englobem diferentes sociedades num dado recorte de longa duração, por exemplo, “civilização islâmica”).³⁰ O problema surge quando se pretende *suplantar*, com o emprego de alguma noção de cultura (hoje em dia, quase sempre aquela de Clifford Geertz, ou alguma outra própria do perspectivismo hermenêutico), a de sociedade, formação social ou estrutura social.

Existem diversas dimensões do social que o conceito de cultura – em qualquer de suas modalidades – *não* cobre, mesmo porque não foi criado para isso. É verdade, sem dúvida, que alguns dos recortes das noções de “sociedade” e “social”, praticados por certas Sociologias, não deixariam saudades se desaparecessem. Penso, por exemplo, na visão das comunidades humanas, não como entidades dotadas, em cada momento do tempo que for examinado, de redes relativamente estáveis e hierarquizadas de relações institucionalizadas, mas sim, como uma coleção de múltiplos recortes arbitrariamente construídos pela análise mediante seleções de variáveis: cada grupo assim determinado (por exemplo mediante perguntas feitas por amostragem) será uma coleção de indivíduos que têm em comum certas características (renda, idade, sexo, nível de instrução – ou quaisquer outras que se quiser escolher), numa atitude metodológica contrária a qualquer interpretação de conjunto, holística.³¹

³⁰ CZARNOWSKI, Stefan. *Kultura* (1956). *Apud* Bauman, op. cit., p. 5.

³¹ Há sociólogos ou cientistas políticos conservadores que ao se referirem, por exemplo, ao conceito de classe social chegam a declarar que ele só seria válido se pudesse preencher duas condições: 1) que alguma modalidade do conceito de classe obtivesse o consenso de todos os seus usuários; 2) que, se isso acontecesse, o uso continuado do conceito nesse recorte consensual mostrasse uma utilidade heurística durável: cf. Calvert, Peter. *The concept of class: an historical introduction*. London: Hutchinson, 1982, p. 213. Dadas as próprias razões históricas pela qual o conceito de classe social veio a existir, as condições apontadas não são só impossíveis, mas constituem, igualmente, uma exigência absurda, ao traduzirem o *desideratum* de uma ciência social “neutra” em sociedades marcadas por desigualdades em coisas centrais como propriedade, *status* e poder. A conclusão de Calvert de que se trata de um conceito sobre o qual não pode haver acordo socialmente global não passa de uma tautologia. Sua opinião de que ele deveria ser abandonado (p. 216) é uma opinião... de classe! Será um acaso o fato de que, na Europa pós-Estado do Bem-Estar, o conceito de classe social seja muito menos contestado do que o foi no passado pré-Thatcher (ou do início da era Thatcher)? Na América Latina, por razões óbvias, houve muito menos tentativas acadêmicas de tentar negar validade sociológica ou política a tal conceito. Também entre nós, sem dúvida, os neoconservadores de plantão verão em

Cada sociedade humana é um conjunto real, um produto histórico que se distingue de uma outra por apresentar configurações específicas em sua rede relativamente fechada de relações sociais. As relações sociais institucionalizadas articulam os membros da sociedade numa totalidade configurada como rede de relações (a estrutura da sociedade). Ao se tratar de formações sociais relativamente complexas, há diferentes tipos de relações a considerar, três em especial: 1) o comportamento de certos indivíduos influencia (de certo modo e até certo ponto) a satisfação das necessidades de algum tipo – pessoais, materiais, intelectuais, etc. – de outros indivíduos, embora, na maioria dos casos, eles ignorem mutuamente a existência uns dos outros como indivíduos e a presença de suas mútuas dependências: formam-se desse modo as redes mais importantes de relações sociais (na verdade, trata-se das relações sociais *stricto sensu*); 2) cada indivíduo, de seu lado, tende a encarar a sociedade completa, se é que alguma vez a encara, como uma abstração, mas se relaciona pessoalmente com alguns de seus membros, seja diretamente (família, amigos, colegas da escola ou do trabalho, etc.), seja indiretamente, mas num nível em que os apreende como indivíduos (por exemplo, a relação de alguém, à distância, com um político, uma cantora ou uma atriz de Hollywood – na maioria dos casos, uma relação com meras imagens ou representações deles): em todos os casos, porém, existe a consciência de outros seres como indivíduos concretos, manifesta-se algum tipo de interesse e significação e pode ocorrer, eventualmente, a satisfação de uma necessidade individual, mesmo se a relação ficar só no nível de representações; dá-se, outrossim, uma atitude de valoração (positiva, negativa, de suspensão de juízo, etc.), nascida das mencionadas representações, mas que pode provir também, em parte pelo menos, do sentimento ou juízo da comunidade; 3) laços sociais desse tipo (em que a consciência dos indivíduos concernidos tem um papel decisivo, o que não ocorre nas relações sociais propriamente ditas, nascidas em primeira instância da divisão social do trabalho) também podem ocorrer sem contatos diretos ou indiretos, com valorização e investimento emocional mediados por sistemas simbólicos institucionalizados que substituem de certo modo o contato em questão, por exemplo ao se tratar da adesão (ou, pelo contrário, da repulsa) de indivíduos a um partido ou a uma corporação (igreja, nação, forças armadas, por exemplo). Enquanto as relações sociais do primeiro

seu uso uma tentativa de “ideologizar” o debate (na verdade, é o próprio debate que o chamado pensamento único gostaria de debelar, já que em sua opinião não existem alternativas às políticas neoliberais).

tipo são mais homogêneas e generalizáveis, os laços sociais de que se falou no segundo e terceiro pontos são, pelo contrário, além de fragmentários (parciais, seletivos), muito heterogêneos entre si (a relação entre pai e filho é diferente daquela entre marido e mulher; a de um empregado com um patrão específico dotado de certas características é bem mais seletiva – isto é, leva em conta conhecimentos e interesses que só mobilizam um conjunto restrito de variáveis sobre o indivíduo-patrão – do que a que o primeiro possa ter com um amigo, etc.).³²

As considerações acima são altamente resumidas e incompletas, além de, nesses exemplos, eu ter escolhido o nível da descrição estrutural, mais do que o da dinâmica das relações. Mesmo assim, em todos os pontos do que ali expus, se por um lado sempre seria possível apontar aspectos culturais relevantes – em qualquer dos muitos sentidos que se possa dar ao termo cultura –, também é certo que eles nunca seriam capazes de *esgotar* a análise de algum daqueles pontos (ou de outros que se escolhessem). Na época do auge da História Social com pretensões sintéticas, a Sociologia atravessava uma fase especialmente anti-histórica em suas características e correntes básicas, o que dificultou e deformou os contatos entre ambas as disciplinas.³³ Tal constatação não justifica, entretanto, o empobrecimento evidente do enfoque que consistiria em ignorar, por exemplo, os aspectos materiais de elementos sociológicos como os que foram apontados. Existem representações envolvidas nas relações sexuais, mas um marido, por exemplo, faz amor com uma esposa de carne e osso, não com uma representação. Um indivíduo pode se alistar e partir para a guerra invocando uma noção que tenha (ou que a propaganda nacionalista lhe inculque) sobre a pátria, mas, na guerra, tratar-se-á, entre outras coisas, de matar e/ou morrer, e não unicamente de representações. Podem-se estudar as pulsões envolvidas nas ações repressivas, mas quando alguém apanha da polícia ou é preso, trata-se de uma pessoa de verdade que é de fato espancada ou trancafiada. Um antropólogo pós-moderno como Peter Wilson pode avisar aos leitores que, entre as “realidades” e as “surrealidades” do poder, interessar-se-á só por estas últimas – mas, naturalmente, não terá como negar a existência das primeiras.³⁴ Sendo assim, no entanto, de onde virá tal interesse exclusivo pelas “surrealidades”?

³² Bauman, op. cit. Ver também Melotti, Umberto (org.). *Introduzione alla sociologia*. Milano: Centro Studi Terzo Mondo, 1980.

³³ Casanova, op. cit., p. 112-3.

³⁴ WILSON, Peter. *The domestication of the human species*. New Haven-London: Yale University Press, 1988, p. 117-50.

Num sentido mais geral, o *Homo symbolicus* só poderia funcionar dentro da teoria teológica de uma criação especial ou separada da humanidade por Deus, único modo de efetuar uma separação taxativa entre cultura e natureza. Mas todos os estudos recentes disponíveis, em muitas áreas de estudos, comprovam, pelo contrário, que o comportamento cultural existe limitadamente nas sociedades dos primatas não-humanos atuais, que sem dúvida possuem uma vontade subjetiva. Embora tal fosse feito no século XIX, já não há como separar os animais, puramente “instintivos”, de uma humanidade sem herança hereditária, cujo comportamento fosse exclusivamente cultural devido a seu acesso exclusivo à abstração e à simbolização:

[...] há muito a ser ganho com o entendimento de que a vida social humana repousa sobre um conjunto complexo de mecanismos sociais, psíquicos e biológicos integrados que emergiram durante uma trajetória evolutiva que é em parte dividida com outros animais. Com isto se quer argumentar que a oposição simples entre natureza e aprendizagem, tão freqüentemente encontrada nas ciências sociais, é em grande parte errônea, pois não há uma distinção ou uma fronteira final que divida a natureza da cultura. A afirmação de que a maior parte do comportamento humano é aprendido não é desmentida pelo fato de que a aprendizagem só pode ocorrer em virtude de um conjunto de mecanismos biológicos e psicológicos que se desenvolveram ao desenvolver-se a sociedade humana e pré-humana. Mas tais habilidades do corpo e da mente, tanto nos humanos quanto nos animais superiores, não existem independentemente da interação social.³⁵

Em suma, os seres humanos não animais, produtos da seleção natural, dotados de um passado não-humano que, entre outras coisas, não pode ser desvinculado do fato de terem emergido as sociedades humanas como entidades coletivas que, como vimos ao começar, servem de substrato material à cultura social. Mas os humanos são animais que levaram tão longe a possibilidade de viver mediante comportamentos culturalizados (cuja possibilidade, entretanto, tem fundamentos genéticos), que “o desenvolvimento cultural e a mudança social levam-se a cabo por meio de forças que se originam no interior da sociedade e não podem explicar-se por um mecanismo evolucionário”. Em síntese:

³⁵ MEGARRY, Tim. *Society in Prehistory: the origins of human culture*. Houndmills-London: Macmillan, 1995, p. 7.

As idéias socialistas e a Física moderna existem independentemente dos genes. Mas a possibilidade de ter tradições culturais como parte de uma história real repousa numa longa interação entre os processos genéticos e culturais que compreendem a evolução humana.³⁶

O *Homo symbolicus* do antropologismo idealista é um fantasma sem substância, como qualquer outra "natureza humana" desencarnada e desprovida de dimensão histórica. Por conseguinte, já que não é possível descartar um conceito tão polissêmico como o de cultura, deve-se pelo menos selecionar, dentre suas acepções excessivamente numerosas, as que preservem o vínculo indissolúvel entre o cultural e o social, bem como o laço entre o sociocultural e o natural, em lugar de preferir as que, operando recortes unilaterais, cindem, de tal modo, a unidade do humano.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 90.