

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Modernidade, Cultura e Identidade:

a recepção cultural como instrumento de construção de biografias e identidades pessoais

Janaina Maquiaveli Cardoso

Belo Horizonte

2003

JANAINA MAQUIAVELI CARDOSO

**Modernidade, Cultura e Identidade:
a recepção cultural como instrumento de construção de
biografias e identidades pessoais**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia da Cultura

Orientador: Ronaldo de Noronha

AGRADECIMENTOS

Sou muito grata ao professor Ronaldo de Noronha pela orientação e pelas ricas contribuições dadas à realização deste estudo que ora apresento. Agradeço ainda aos professores Onofre dos Santos Filho, Francisco Coelho dos Santos e Euclides Guimarães Neto, pelas contribuições.

Meu muito obrigada à minha mãe, Maria Luiza, e aos meus queridos Everardo, Emiliana e Claudio, pelo apoio e pela paciência.

Também sou grata ao meu pai, que me inspirou o amor pelos livros.

*Não digas:
- Este que me deu corpo é meu Pai.
- Esta que me deu corpo é minha Mãe.
Muito mais teu Pai e tua Mãe
foram aqueles que te fizeram
Em espírito.
E esses foram sem número.
Sem nome.
De todos os tempos.
Deixaram o rastro pelos caminhos de hoje.
Todos os que já viveram
E andam fazendo-te dia a dia.
Os de hoje, os de amanhã.
E os homens, e as coisas todas silenciosas.
A tua extensão prolonga-se em todos os sentidos.
O teu mundo não tem pólos.
E tu és o próprio mundo.*

CECÍLIA MEIRELES, *Cânticos*

RESUMO

A dissertação de Mestrado **Modernidade, Cultura e Identidade: a recepção cultural como instrumento de construção de biografias e identidades pessoais** consiste em uma revisão bibliográfica acerca dos processos de modernização e individualização social e seus desdobramentos, tal como entendidos pelas sociologias clássica e contemporânea. São tais processos que, do ponto de vista da sociologia da cultura, permitem que os indivíduos, em consonância com seus *habitus* e estilos de vida, tenham nos gostos culturais, dentre os quais a apropriação de bens simbólicos, como por exemplo, a literatura, uma forma de construção de suas biografias e identidades, tanto mais flexíveis quanto maiores os graus de complexidade social.

Palavras-chave: Sociologia da Cultura – Individualização Social – Recepção Cultural – Identidade Cultural – Identidade.

SUMÁRIO

1. Introdução	p.	08
2. Sociologia e Modernidade	p.	10
2.1. A importância do referencial literário na conceituação do moderno	p.	10
2.2. Sociologia e Modernidade	p.	11
2.3. A modernidade em Karl Marx: a leitura de Marshall Berman do Manifesto do Partido Comunista	p.	12
2.4. A modernidade em Max Weber	p.	14
2.5. A ideia de modernidade em Hannah Arendt	p.	15
3. Individualismo, diversidade e fragmentação: 3 aspectos do mundo moderno	p.	21
3.1. A sociologia contemporânea e sua explicação da realidade e ação sociais: Talcott Parsons e a teoria geral da ação social	p.	22
3.2. O interacionismo simbólico	p.	23
3.3. Anthony Giddens e a teoria da estruturação	p.	24
3.4. Pierre Bourdieu: a teoria da prática e a noção de <i>habitus</i>	p.	26
3.5. A teoria da modernização reflexiva	p.	27
3.6. Origens e desdobramentos do individualismo moderno	p.	28
3.7. Individualismo e Solidão	p.	30
3.8. A individualização como um processo social	p.	32
3.9. Teorias da identidade e multiculturalismo	p.	36
3.10. Discutindo a ideia de multiculturalismo	p.	40
3.11. De volta ao conceito de identidade	p.	43
4. Modernidade, Cultura e Identidade	p.	44
4.1. Delimitando o conceito de cultura	p.	44
4.2. O conceito de cultura nas ciências sociais	p.	44
4.3. A secularização da cultura	p.	46
4.4. Cultura erudita e cultura de massas: uma breve distinção	p.	47

4.5. A herança dos gregos e a autonomia da arte	p. 48
4.6. Caminhos e vertentes na interpretação sociológica da cultura	p. 50
4.7. A estética da recepção e a dimensão filosófica da leitura	p. 52
5. Conclusão	p. 54
Referências	p. 55

1. Introdução

Os aspectos que nortearam minhas primeiras investigações sociológicas acerca da relação entre modernidade e cultura foram marcadas pelo interesse em compreender de que forma o consumo e a recepção de bens artísticos e culturais podem se traduzir em um elemento importante na construção de biografias e identidades pessoais.

No entanto, a possibilidade de transformar em uma dissertação de mestrado o que até então não passava de um conjunto de observações aleatórias e desordenadas tornou-se o meu objeto-problema, cuja formulação teórica devo à preciosa orientação do professor Ronaldo de Noronha.

Na etapa de construção do referencial teórico, alguns aspectos foram especialmente considerados: interessava-me ressaltar os fatores históricos e as transformações sociais que, acompanhando e definindo a modernidade, afetaram a formação das sociedades ocidentais contemporâneas. Era importante compreender o pano de fundo das possibilidades de produção e apropriação subjetivas dos objetos e bens culturais. No primeiro capítulo, esse interesse aparece na preocupação em ressaltar algumas características da modernidade, bem como as interpretações da sociologia clássica acerca do mundo moderno ocidental. Isso se deu através da leitura de Marx e Weber, bem como da discussão do conceito de modernidade em Hannah Arendt, priorizando as transformações ocorridas em torno dos conceitos de autoridade e história.

O princípio de que, com a modernidade, perdem-se os vínculos duradouros com o passado e a tradição – ideia bastante recorrente nas interpretações do mundo moderno ocidental – não poderia ser imediatamente associado, entretanto, a uma definição dos bens culturais como meros produtos de consumo ou entretenimento das massas e, segundo algumas vertentes da teoria da comunicação, vazios de significado e relevância. Por essa razão optou-se, no capítulo dois, pelo estudo de vertentes interacionistas acompanhadas de modelos teóricos de agência, reflexividade e *praxis* social, tal como encontrados em autores como Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. Também levou-se em conta a ideia de individualismo como um processo social, tal como proposta por Georg Simmel e Norbert Elias.

Diante da necessidade de definir o conceito de cultura e das possibilidades de apropriação de bens culturais como forma de construção de biografias e identidades culturais, optou-se pela revisão bibliográfica de estudos ligados à estética da recepção, tal como

apresentados por Hans Robert Jauss, que pudessem ser complementados pelos conceitos de reflexividade e interação, anteriormente revisados.

Por último, mas nem por isso menos importante, buscamos fazer com que o presente trabalho cumprisse uma etapa importante no processo de obtenção do título acadêmico pleiteado: uma formação teórica consistente na área de concentração pretendida.

2. Sociologia e Modernidade

Uma das definições mais abrangentes acerca do conceito de modernidade foi formulada por Jean Baudrillard (1982), para quem o mundo moderno é, antes de tudo, um modelo de civilização; um conjunto de características históricas, sociais, políticas e econômicas que tiveram início na Europa por volta do século XVI e marcadas por elementos de racionalidade, individualismo e secularização. Embora a modernidade seja um conceito defectivo, não há como apartá-la das transformações sociais, econômicas e culturais que se opuseram aos modelos míticos, sagrados e religiosos de organização social, sintetizados, em suma, pelo princípio da tradição.

2.1. A importância do referencial literário na conceituação do moderno

Na literatura européia, a ideia de modernidade como oposição à tradição foi largamente influenciada por uma famosa disputa de estilos ocorrida na academia literária francesa no final do século XVII, conhecida como *Le Querelle des Anciens et des Modernes*. De cunho aparentemente literário, apenas, as controvérsias se sustentavam na oposição entre os que defendiam a permanência da tradição do estilo classicista e os que, por outro lado, se opunham à superioridade dos clássicos, questionando sua autoridade e defendendo a criação de um novo estilo nas artes literárias francesas.

Enquanto tradicionalistas como Boileau defendiam o classicismo greco-romano, os modernos como Perrault e Fontenelle se opunham à suposta superioridade dos clássicos e sua autoridade, defendendo a aplicação da ideia de progresso nas artes e nas letras tanto quanto nas ciências. Essa controvérsia literária parece ter sido efetivamente o primeiro momento em que a ruptura antigos/modernos foi tematizada e discutida conceitualmente. (MARCONDES, 1997, p.140)

O significado inicial do moderno como algo oposto ou até mesmo contrário ao antigo, ao tradicional, estabeleceu-se na cultura ocidental de forma quase paradigmática. É difícil não pensar no moderno sem, automaticamente, distingui-lo do velho; ou, por outro lado, associá-lo à ideia de progresso, de evolução e de mudança.

No entanto, segundo Henri Lefebvre (1969), há um segundo paradigma, datado do século XIX, a partir do qual o sentido antinômico de modernidade foi, sem desaparecer, dando lugar a um novo uso do termo: o moderno como exaltação do novo pelo novo; o simples gosto pela novidade. Ao escritor francês Charles Baudelaire é creditada a demarcação desse uso, bem como do conceito de modernidade como expressão de uma época

caracterizada pela renovação, pela mudança e pela volatilização permanentes dos fenômenos não apenas literários, mas sobretudo sociais. Teria sido Baudelaire o primeiro autor a usar o moderno e a modernidade como um sinônimo da renovação constante das coisas.

Ele é o inventor da palavra e da coisa, “la modernité”. Baudelaire estava consciente desse fato. Existe um ensaio seu, intitulado “Les Peintres de la Vie Moderne”, ou “O Pintor da Vida Moderna”, que diz: “Il cherche ce quelque chose qu’on nous permettra d’appeler la modernité; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l’idée en question. Il s’agit, pour lui de dégager de la mode ce qu’elle peut contenir de poétique dans l’historique, de tirer l’éternel du transitoire”. Aqui fica claro que Baudelaire sabe que está usando a palavra pela primeira vez, pois diz que não há nada melhor do que esta palavra - modernidade - para exprimir aquilo que está querendo dizer, a saber, esta eterna volatilização dos fenômenos. (WITTE, 1999, s/p.)

Ou nas palavras de Baudelaire:

A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente; é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável... Não temos o direito de desprezar ou de prescindir desse elemento transitório e fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes... Suprimindo-os, caímos forçosamente no vazio de uma beleza abstrata e indefinível, como a da única mulher antes do primeiro pecado. (BAUDELAIRE, 1988, p.174)

Mais do que designar um estilo artístico-literário, no entanto, a ideia de modernidade formulada por Baudelaire pretendia ressaltar não só a transição entre o passado e o presente, mas uma tensão entre os dois, segundo a qual a tradição seria sobrepujada pela fugacidade, pelo efêmero e pela ânsia constante de mudança. É somente com Baudelaire e, portanto, a partir do final do século XIX, que o adjetivo moderno vai se tornando substantivo e pouco a pouco se atrelando à modernidade como referencial de ruptura com todos os antigos modelos de civilização.

2.2. Sociologia e Modernidade

Para a sociologia, a ideia de modernidade estabeleceu-se, em princípio, como sinônimo de um processo de transformação social marcado por mudanças econômicas, políticas, culturais e religiosas que se acirraram nas sociedades europeias durante o século XIX e princípio do século XX. Na verdade, não há como desvencilhar a sociologia do próprio advento das sociedades modernas, marcadas especialmente pela Revolução Industrial de 1789 e pelo subsequente aparecimento de Estados centralizados e da institucionalização de nações política e burocraticamente organizadas.

No entanto, não se pode dizer que a modernidade corresponda a um momento histórico definido, nem tampouco que possuía uma *essência* que a sociologia propôs-se a

desvendar, embora seja comumente tratada pelos fundadores da sociologia como uma totalidade dada, “como uma coisa em si, que surgiu em alguma coordenada espaço-temporal específica e se vem desdobrando desde então.” (DOMINGUES, 1998, p. 213). Para os fins deste estudo, ressaltaremos elementos que nos ajudem a compreender, sociologicamente, o mundo moderno ocidental, tais como o progresso científico, o modelo capitalista de produção, a divisão racional do trabalho, a racionalização e a cisão com os costumes e valores tradicionais, com especial atenção ao estudo de trechos da obra de Karl Marx, Max Weber, George Simmel e Hannah Arendt.

A possibilidade de definir a modernidade como manifestação do novo será estruturada a partir d’**O Manifesto do Partido Comunista** e também da leitura de Marshall Berman do texto. Discutiremos ainda a ideia de modernidade em Max Weber a partir dos processos de racionalização e autonomização de três esferas axiológicas da vida social: ciência, moral e arte, por ele considerados; bem como o reflexo dessa autonomização nos costumes por meio da obra de Simmel, lembrando apenas que nem sempre a modernidade aparece na obra dos autores mencionados como um conceito intencionalmente formulado. É o moderno, e não a modernidade, que aparece em trechos da obra de Karl Marx como adjetivo para uma nova época que se configurava: a época burguesa.

Neste sentido, talvez seja preciso dizer que muitos pensadores da chamada sociologia clássica viveram às voltas com as mudanças e transições que marcaram o desenvolvimento do sistema capitalista de produção. Ambos vivenciaram a existência simultânea de dois mundos distintos, em que se misturavam os resquícios de uma era de organização feudal com um novo sistema econômico de produção. Assim, qualquer leitura que façamos de seus trabalhos deve levar em conta que também eles foram afetados por elementos de uma nova forma de vida social, marcada por inúmeras transformações e mudanças, ambiguidades e contradições. “O público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro. É dessa profunda dicotomia, dessa sensação de viver em dois mundos simultaneamente, que emerge e se desdobra a ideia de modernismo e modernização”. (BERMAN, 1986, p.16)

2.3. A modernidade em Karl Marx: a leitura de Marshall Berman do Manifesto do Partido Comunista

Em **O Manifesto do Partido Comunista**, que data de 1848, (MARX&ENGELS, 1998), refletiu-se de modo bastante singular sobre como o modo de vida burguês interferiu na

configuração social daquela época. O tom panfletário do texto marca a ideia de que o aparecimento e a expansão da burguesia cumpriram o papel de dissolver o que restava das relações sociais feudais, segundo seus autores, idílicas e patriarcais. Baseada no que chamaram de laço frio do interesse, a burguesia desfez os últimos vínculos com a autoridade e o sagrado, instaurando na sociedade moderna novos valores que contribuíssem para sua própria continuidade e reprodução.

Mas se deixamos de lado o aspecto panfletário do texto, cujo enfoque se define pelo tema da luta de classes, é possível identificar uma outra relação entre o fortalecimento da burguesia e os novos valores sociais que se solidificavam na Europa de então.

De acordo com Marshal Berman (1986), buscar um enredo sob o outro significa desvendar os aspectos menos explícitos que se escondem por todo o texto. O primeiro deles é a observação de que quanto mais rígidos se tornavam os princípios econômicos do modelo de vida burguês, mais volúveis passavam a ser os valores e os preceitos culturais desta época. Segundo Berman, uma das feições mais marcantes do Manifesto é a constatação de que a burguesia, definida a partir do modelo capitalista de produção, fez da modernidade uma era real, inaugurando e celebrando um modo de vida produtivo voltado principalmente para a ação, submetendo as forças naturais ao poder humano de produção.

O que para Marx e Engels (1998) caracterizou o poder produtivo da burguesia moderna não foi apenas sua capacidade empreendedora de realização, mas sim o modo dinâmico como essa capacidade se estabeleceu em todas as esferas da vida social. Isso ultrapassa o enfoque puramente econômico que geralmente atribuímos ao pensamento destes autores. De acordo com o Manifesto, uma vez que a produção burguesa se orientou predominantemente para o lucro, seus produtos se tornaram dotados de existência própria, ao mesmo tempo que efêmera. O ritmo frenético e cada vez mais acelerado de produção gerou uma necessidade inerente de superação do que há pouco era tido como novidade. Do ponto de vista econômico, essa necessidade tornou-se pressão, passando a exigir uma revolução quase constante dos meios de produção material e se reproduzia na lógica das relações sociais. Segundo Berman (1986), o aspecto curioso da modernidade foi justamente o fato de que essa revolução permanente dos meios de produção material não se restringiu à esfera econômica, já que os valores morais, sociais e culturais da vida moderna se viram também transformados pela necessidade de mudança e renovação permanentes. Vem daí a ideia de que tudo o que é sólido desmancha no ar.

Sendo assim, a ruptura com o mundo antigo da tradição não teria implicado mudanças restritas à configuração da vida econômica ou produtiva. Ela se estendeu a todas as esferas da

vida social, alterando inclusive o desenvolvimento da identidade e da personalidade dos indivíduos ditos “modernos”. Segundo Berman (1986), a necessidade de encarar suas condições de vida e as novas formas de relação social levaram o homem moderno a buscar um modo mais livre e aberto de elaborar sua identidade, se adequando a modelos menos fixos e estáveis de convivência e atuação sociais. Sem dúvida, trata-se de uma interpretação sociológica bastante positiva da modernidade, e que será retomada nos capítulos dois e três.

2.4. A modernidade em Max Weber

Assim como em Karl Marx, também em grande parte da obra de Max Weber é possível encontrar a ideia de que as sociedades européias do final do século XIX se encontravam em um período de profundas transformações, marcadas pelo desenvolvimento do sistema capitalista de produção. Se Marx atribuía as mudanças ao acirramento de uma ordem basicamente econômica, Weber (1980) ressaltava, por sua vez, a ruptura com o pensamento religioso tradicional, embora atrelado ao desenvolvimento do capitalismo e ao aparecimento do Estado moderno, que influenciaram um tipo de organização social baseado na burocracia e na racionalidade.

As noções básicas de Weber (1980) sobre a modernidade – embora ele não tenha se referido a ela conceitualmente, tal como Baudelaire (1988) – estruturavam-se em torno do princípio de que a fé religiosa deixara de ser um instrumento de manutenção da coerência social. A grande particularidade da modernidade foi ter rompido, portanto, com as crenças de natureza sagrada, favorecida pela solidificação do pensamento científico moderno.

Para autores como Anthony Giddens (1991) e Raymond Aron (1999), Weber nutria um certo temor de que a modernidade compromettesse as possibilidades de escolha e de liberdade pessoais, já que a organização burocrática e racional da vida cotidiana passou a exigir uma atuação predominantemente profissional, cada vez mais estreita e restrita à burocratização de suas tarefas.

Quanto mais se impõe a modernidade, mais se expande a organização anônima, burocrática, racional. Esta organização racional é a fatalidade das sociedades modernas e Max Weber a aceita. Contudo, guarda a nostalgia da fé que era possível no passado e contempla a transformação racionalizante das sociedades modernas com uma mistura de sentimentos... Não se entusiasma com o tipo de sociedade que vemos desenvolver-se. Compara a situação do homem moderno com a dos puritanos, que tiveram um papel importante na formação do capitalismo moderno e cita a fórmula que é tantas vezes repetida para caracterizar sua atitude: “os puritanos queriam ser homens de profissão; nós estamos fadados a sê-lo”. O homem de profissão, em alemão “berufsmensch”, está condenado a exercer uma função social estreita, dentro de conjuntos vastos e anônimos, sem a possibilidade de desenvolvimento total da personalidade, que era concebível em outras épocas. (ARON, 1999, p.281)

Esse pessimismo, tão frequentemente atribuído à análise weberiana da modernidade, não consiste, necessariamente, na impossibilidade de desenvolvimento das liberdades pessoais, e sim no descrédito de que a racionalidade, por mais característica e marcante que fosse, pudesse levar ao conhecimento pleno da verdade. Para Weber, se a racionalidade cumpriu o papel de levar o homem a algum lugar, foi à descrença de que o significado do mundo e a verdade pudessem, de fato, ser encontrados.

Quem - à parte certas crianças grandes que na verdade encontramos nas Ciências Naturais - ainda acredita que as descobertas da Astronomia, Biologia, Física ou Química nos poderão ensinar qualquer coisa sobre o “significado” do mundo? Se tal significado existe, em que caminho poderíamos encontrar vestígios dele? Se essas Ciências Naturais levam a qualquer coisa nesse sentido, levarão ao desaparecimento da crença de que existe algo como o “significado” do universo... Depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos “últimos homens” que “inventaram a felicidade”, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo do qual a ciência - isto é, a técnica de dominar a vida que depende da ciência - foi celebrada como o caminho para a felicidade. Quem acredita nisso? - à parte algumas poucas crianças grandes que ocupam cátedras universitárias ou escrevem editoriais. Retomemos nosso argumento... (WEBER *in* GERTH, 1964, p.169)

Isso não significa dizer que esse seja o único ponto de análise de Weber sobre as transformações que acompanharam a modernidade. Seu trabalho também pode ser entendido a partir do princípio de dessacralização das visões de mundo, traduzido pelas formas não transcendentais (místicas ou religiosas) de vivenciar a realidade cotidiana. Nesse sentido, a religião deixava de ser o fundamento elementar da vida social e a racionalização se tornava, pouco a pouco, responsável pela orientação das experiências cotidianas. Esferas axiológicas da vida em sociedade até então submetidas à religião, como ciência, moral e arte, tornavam-se, pouco a pouco, autônomas, livres da influência totalizadora da tradição religiosa que até então regia todos os princípios e esferas da vida em sociedade.

Em Weber (1980), racionalidade e secularização aparecem sob dois aspectos principais. Primeiro, o de que as transformações sociais que estamos chamando de modernidade estiveram acompanhadas do surgimento de formas burocráticas e racionais, e portanto seculares, de organização do poder, como governo e Estado modernos. Segundo, na importância atribuída à autonomização das esferas valorativas, morais e normativas da vida cotidiana, antes regidas pela autoridade religiosa. Voltaremos a este ponto na discussão da modernidade proposta por Hannah Arendt.

2.5. A ideia de modernidade em Hannah Arendt

De maneira relativamente próxima ao pensamento de Max Weber, Hannah Arendt (1995; 2000) viu na modernidade a síntese da desintegração dos três pilares da cultura romana

sobre os quais se erigiu, durante séculos, o poder da Igreja cristã no Ocidente. Para ela, a crise simultânea da religião, da autoridade e da tradição foi a etapa final de um processo político que marcou o início da era moderna. Distanciando do sagrado as esferas valorativas da vida cotidiana, o advento da modernidade implicou uma mudança profunda nos padrões morais e nas categorias políticas que até então compunham a tradição histórica ocidental.

A mais marcante dessas mudanças foi a ruptura com as tradições, já que os valores míticos, místicos e transcendentais sustentados por ela foram se tornando incompatíveis com os valores racionalistas e científicos instaurados pela época moderna. Foi como se o homem moderno tivesse se dado conta de que vivia num mundo diferente e complexo, que a mentalidade tradicional de pensamento, predominantemente religiosa, não conseguia mais explicar. As duas outras transformações que teriam caracterizado a época moderna foram o desaparecimento da noção de autoridade e a inversão do conceito de história. A ideia de modernidade em Hannah Arendt (1995; 2000) não pode ser desvinculada do rompimento destes três aspectos da vida social. Outra característica importante de sua produção intelectual é a frequência com que ela define a época moderna em contraste com a tradição greco-romana de pensamento. Veremos como ela discutiu, a partir desse princípio, os conceitos de autoridade e história.

Segundo Arendt (2000), o conceito de autoridade é de origem romana, embora muitas noções a seu respeito tenham sido particularmente pensadas pela filosofia de Platão e Aristóteles como alternativa aos métodos de persuasão e violência com que os homens livres da Grécia tratavam os assuntos da *polis*. A prática dos governos absolutistas e tirânicos de governar através da violência, a experiência da guerra e o despotismo com que os chefes de família submetiam mulheres e escravos constituíram o pano de fundo do interesse filosófico de Platão e Aristóteles em chegar a um conceito que se aproximasse da ideia de autoridade: um exercício de ascendência que não pudesse ser confundido com poder, violência ou quaisquer outras formas extremas de coerção.

Para os romanos, que inventaram o conceito, a ideia de autoridade misturava-se ao preceito de tradição, definindo-se como uma propriedade herdada e transmitida de geração a geração.

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os patres, os quais a obtinham por descendência e transmissão daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo (...) da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder, tinha suas raízes no passado. (ARENDR, 2000, p.164)

A cultura romana fundamentava-se na autoridade como um valor intrinsecamente ligado a um passado tradicional, expresso na crença em um mito fundador como fonte de orientação das ações e do pensamento, como a história dos fundadores de Roma, por exemplo. Desde a antiguidade, a história romana foi sendo formulada através desse princípio, que perdurou durante a supremacia do Império Romano e influenciou todo o modo de civilização ocidental. Mesmo quando em seu declínio o Império Romano deu lugar ao domínio político da Igreja Cristã, o princípio de autoridade regido pelas raízes com o passado foi de certa forma preservado, já que a Igreja institucionalizou a morte de Cristo como origem e fundamento de uma nova tradição.

O vigor e continuidade extraordinários desse espírito romano submeteram-se a um teste decisivo, reafirmando-se indiscutivelmente após o declínio do Império Romano, quando a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Confrontada com essa tarefa mundana bem real, a Igreja tornou-se tão romana e adaptou-se tão completamente ao pensamento romano em matéria de política que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição humana de tremenda durabilidade. (ARENDR, 2000, p.168)

Mas assim como na Grécia, o princípio romano de autoridade não conjugava com a prática do poder. Foi somente na Idade Média que essas duas esferas começaram a se misturar, embora teoricamente a autoridade ficasse a cargo da Igreja, e o poder, das famílias imperiais. Mas apesar dessa separação formal, a Igreja medieval estabeleceu sua autoridade de tal forma que passou a misturá-la ao poder, subtraindo da política a legitimidade de, efetivamente, exercê-lo. Foi assim que a política se atrelou à autoridade. Conseqüentemente, quando o primeiro pilar da estrutura cristã – o poder religioso – ruiu, os outros dois – autoridade e tradição – também se viram fadados ao desaparecimento.

O fato é que a separação entre Igreja e Estado ocorreu, eliminando a religião da vida pública, removendo todas as sanções religiosas da política, e fazendo com que a religião perdesse aquele elemento político que ela adquirira nos séculos em que a Igreja Católica Romana agia como a herdeira do Império Romano. (ARENDR, 2000, p.103)

Isso significa dizer que a secularização, bem como as possibilidades de instauração de novas formas burocráticas de poder, foram o marco de transição entre o mundo antigo e a Modernidade. Foi esse processo que, segundo Hannah Arendt (2000), transformou a autoridade num conceito remoto e cada vez mais ausente do repertório da vida moderna, bem como irreversivelmente distante da ideia romana que ligava a autoridade à tradição, assim como aos valores do passado.

A mesma lógica de pensamento com que ela discutiu o fim da noção de autoridade foi aplicada na compreensão do conceito de história. Arendt foi buscar na antiguidade da Grécia o que talvez tenha sido uma das primeiras formulações do conceito. Para os gregos, era impossível pensar a história separadamente da definição que tinham de natureza. Na Grécia antiga, a história era uma tentativa dos homens de atingir a imortalidade, uma característica própria e restrita aos fenômenos naturais. Somente através da recordação e do registro dos fatos, portanto da história, é que podiam atribuir algum caráter de eternidade e grandeza às realizações humanas, aproximando-as da vida eterna e imortal de tudo aquilo que, na natureza, era dotado de existência própria e real.

A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de história. Seu denominador comum é a imortalidade. Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém; é pois o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo. (ARENDR, 2000, p.78)

Mas a vitória da cultura cristã sobre a grega fez com que a propriedade da história em representar a imortalidade dos homens ficasse praticamente restrita à antiguidade da Grécia. Uma das particularidades da relação cristã entre homem e natureza foi ter instaurado a crença de que o mundo é finito e que só a alma dos homens, pela graça da vida eterna, permanece imortal. Diante dessa inversão de valores, não restou mais motivo para que a história cristã se ocupasse em eternizar os feitos humanos, aproximando-os com isso da imortalidade. Esse foi o primeiro fator que, para Hannah Arendt, influenciou o surgimento do conceito moderno de história.

Este senso de grandeza grego não poderia absolutamente sobreviver intacto na era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na antiguidade grega e latina. No cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre. (ARENDR, 2000, p.83)

Uma segunda razão que favoreceu a definição moderna de história foi a importância que pouco a pouco se atribuiu à ciência a partir do século XVII, de tal modo que o saber científico tornou-se um dos mais altos valores da era moderna. Até o século XIX, as ciências naturais ainda eram tidas como representação do próprio fazer científico, já que seus métodos correspondiam à nova capacidade humana de verificar, com precisão e objetividade, a veracidade dos fenômenos naturais, em oposição aos métodos que até então regiam o conhecimento das humanidades, sobretudo o conhecimento filosófico. Esse distanciamento

entre os saberes científico-naturais e humanos é uma questão que será retomada nos parágrafos seguintes. Por ora, ela nos permite compreender as razões pelas quais grande parte do conhecimento humano moderno passou a pretender uma credibilidade científica regida pelos métodos das ciências naturais, sobretudo da biologia. O mesmo ocorreu à sociologia, sabemos, bem como a diversas outras áreas de estudo que surgiram em meados do século XIX, dentre as quais a História, que inaugurava a pretensão de constituir-se como saber científico. Há muito que a história havia deixado de ser um instrumento de aproximação dos homens com a natureza, tornando-se algo feito pelo próprio homem, um produto da ação humana.

Para Hannah Arendt (2000), a terceira razão pela qual o conceito de história perdeu seus vínculos antigos com a eternidade foi decorrente da capacidade humana – e intrinsecamente moderna – de ação. Os processos ocasionados pela Revolução Industrial europeia fizeram com que os sociedades passassem, de modo geral, de um estágio de fabricação a um estágio de ação. O que isso quer dizer? Que o mundo mecanizado que a Revolução Industrial instaurou com seus processos de produção e trabalho automatizados permitiu que se começasse a agir sobre a matéria extraída da natureza, transformando e produzindo coisas antes inimagináveis. Isso é o que podemos chamar de uma estrutura produtiva instaurada pela Revolução Industrial, marcada pela transformação de matéria-prima em artefatos padronizados e produzidos em série, conforme os modelos da produção industrial.

Mas o ingresso do homem na esfera da ação não se limitou às fronteiras da Revolução Industrial. O surgimento de uma nova era derivada do industrialização incipiente do século XIX, chamada Era Tecnológica, permitiu ao homem do século XX – guardadas as devidas proporções que nos impedem de generalizar, evidentemente – um segundo salto: passar da ação sobre a matéria fornecida pela natureza à ação sobre a própria natureza.

É importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. Essa diferença corresponde essencialmente à diferença entre ação e fabricação. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho e no melhoramento na elaboração de objetos; e a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do “homo faber”, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o edifício humano. O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos como uma entidade relativamente permanente. (ARENDR, 2000, p.91)

Para H. Arendt, a nova capacidade humana de ação propiciada pelo desenvolvimento tecnológico determinou profundamente o papel que a história veio a desempenhar no mundo

moderno, sobretudo durante o século XX. Quando o homem se viu capaz de efetivamente agir sobre a natureza, passou a não encontrar mais motivos para se ater aos conceitos antigos de história. Por que razão limitar-se à reconstrução do passado se a tecnologia lhe abriu as portas para o futuro, para a ação efetiva sobre a vida?

O declínio contemporâneo do interesse pelas humanidades e em especial pelo estudo da História, aparentemente inevitável em todos os países completamente modernizados, acha-se plenamente de acordo com o primeiro impulso que conduziu à ciência histórica: podemos fazer no domínio físico-natural aquilo que pensávamos poder fazer apenas no domínio da História. Começamos a agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história. (ARENDDT, 2000, p.90)

Isso não significa dizer, entretanto, que a história deixou de existir, ou que o homem moderno tenha perdido totalmente o interesse pelos fatos, objetos e acontecimentos do passado. Significa apenas que, na contemporaneidade, a história assumiu a configuração de um processo, passando a ser percebida como algo regido por leis que não sabemos exatamente quais são. No mundo moderno, os acontecimentos do passado e mesmo a história tornaram-se desprovidos de um significado próprio e absolutamente coerente para nós, ao contrário das explicações mitológicas e místicas da realidade, que regiam o mundo da tradição. O papel da história deixou de ser a investigação *do que* os fenômenos são e *por que* existem, e sim de *como* vieram a existir. Como bem demonstrou Hannah Arendt (2000), nada pode ser mais secular e moderno do que isso.

3. Individualismo, diversidade e fragmentação: 3 aspectos do mundo moderno ocidental

O desenvolvimento da capacidade humana de ação, a transformação dos conceitos de autoridade e história, a ruptura com a tradição e a busca incessante do novo são algumas das muitas características que definem o que, no mundo ocidental, convenceu-se chamar de modernidade, embora o conceito tenha ultrapassado os limites de uma periodização histórica, bem como as denominações artísticas ou filosóficas que, inicialmente, o definiram. Sendo assim, a modernidade passou a representar não apenas uma época, mas um conjunto de acontecimentos e de valores que marcaram os três últimos séculos da história do mundo ocidental.

Também no âmbito da cultura, o conjunto de acontecimentos ligados à modernidade influenciou de maneira considerável as formas de organização e de estruturação das sociedades ocidentais, conferindo à sociologia, inclusive, a tarefa de compreendê-las ou explicá-las. A revisão de alguns modelos de teoria sociológica aplicados à análise e à compreensão da realidade social contemporânea será, portanto, o objetivo inicial deste capítulo. De modo sucinto, dadas os limites do presente trabalho, serão revistos a teoria da ação social, de Talcott Parsons; o modelo interpretativo da ação, representado pelo interacionismo simbólico; as teorias de estruturação e reflexividade, de Anthony Giddens; a teoria da prática e a noção de *habitus*, propostas por Pierre Bourdieu. O objetivo é respaldar a hipótese de que as estruturas sociais do mundo contemporâneo encontram-se intrinsecamente ligadas ao comportamento dos indivíduos que as compõem, prevalecendo a ideia de que mesmo as pequenas modificações no comportamento, nos costumes e no modo de pensar das indivíduos que integram uma determinada sociedade podem gerar alterações consideráveis na sua estrutura social, e vice-versa.

Também nos cabe dizer que os modelos teóricos destacados serão considerados como instrumentos de compreensão ou descrição da realidade, sem a premissa de que possam ou devam ser encontrados de maneira fidedigna no mundo real, uma vez que se tratam de modelos interpretativos. De acordo com Hans Freyer (1965), um bom modelo de compreensão da realidade e dos sistemas sociais deve ser sempre sistemático. Em suas próprias palavras: “ele reproduz uma estrutura de tal forma que sua construção e suas relações internas se evidenciam, mas não segue as séries múltiplas de causas que aqui ou ali levaram a ela, nem os caminhos nos quais ela se constituiu.” (FREYER, 1965, p.73)

3.1. A sociologia contemporânea e sua explicação da realidade e da ação sociais: Talcott Parsons e a teoria geral da ação social

Aparentemente influenciado pela depressão econômica americana de 1929, o pensamento de Parsons (1961) teria se fundamentado no princípio de que o compromisso moral é um dos poucos mecanismos que mantêm em ordem uma determinada realidade social. Partindo desse princípio, Parsons desenvolveu a ideia de que uma sociedade só está integrada à medida que seus integrantes aceitam as normas e as orientações valorativas vigentes. Tal princípio teria sido a base de sua teoria geral da ação social, cujo quadro de referência inclui o ator, com seus objetivos e motivações, a situação social e algum processo de orientação subjetiva, como os padrões normativos da sociedade. Quando esses padrões normativos são internalizados pelos sujeitos, então a vida social é possível; há uma convergência das orientações motivacionais que mantêm a sociedade coesa e unida.

A teoria parsoniana da ação social considera que a relação dos indivíduos com as situações e com os acontecimentos do mundo em que vivem é diretamente afetada por normas e por padrões socialmente estruturados. Mesmo que motivada por objetivos e interesses individuais, a ação humana tende a se orientar por padrões de comportamento social e culturalmente recomendados. Se eventualmente os objetivos da ação tornam-se discordantes do referencial social, são as próprias normas e condutas morais que orientam a resolução dos conflitos. É importante ressaltar que, para Parsons, a adesão às normas não se dá apenas porque os indivíduos temem as sanções que podem sofrer caso elas sejam infringidas, e sim pelo caráter de coesão e obrigatoriedade moral que possuem. O esforço dos indivíduos em adequar sua ação às normas vigentes é o que ele chamou de exercício da vontade.

Um ponto bastante criticado na teoria parsoniana é o pressuposto de que a internalização das regras é um processo geralmente bem-sucedido, que classifica imediatamente como desviantes os comportamentos que se diferenciam das normas gerais em vigor.

O paradigma parsoniano da ação conforme regras deriva da conformidade dos processos - bem-sucedidos, é claro - de socialização e institucionalização. Mas como o ator define a situação e seleciona a regra comportamental adequada? Parsons encontra na reciprocidade de expectativas entre atores a resolução do problema cognitivo envolvido na interação. Mas o pressuposto do controle normativo da ação elimina as ambiguidades de definição e orientação, convencionalmente catalogadas como incompetência ou desvio. (PAIXÃO, 1989, p.52)

Mas a existência de comportamentos desviantes, ou processos malsucedidos de internalização das normas vigentes, não foram os únicos pontos criticados na teoria da ação

social de Parsons. Para seus críticos – dentre os quais se destacam os proponentes de modelos interpretativos da ação – os padrões normativos não são suficientes para explicar a formação e a manutenção das estruturas sociais. Tampouco as normas sociais podem ser tomadas como orientações elementares do comportamento individual. Para o estudo de sociedades com alto grau de fragmentação e individualização, como é o caso das sociedades modernas e contemporâneas, a crítica dos modelos interpretativos ao modelo da ação social de Parsons, representada sobretudo pelo interacionismo simbólico, parece ter sido bastante produtiva.

Os proponentes de modelos interpretativos não perdoam a solução normativa do problema do significado subjetivo da ação e farejam, no lado sistêmico da teoria, o pecado mortal da reificação... Ainda que o sistema social, em última instância, seja um sistema de ação, a ênfase parsoniana desloca-se das escolhas comportamentais de atores para a estrutura de determinação representada pelo nível cultural e institucional da sociedade. (PAIXÃO, 1989, p.35/52)

3.2. O interacionismo simbólico

Grande parte das reações interacionistas aos modelos teóricos de base funcionalista e estruturalista pode ser entendida a partir do seguinte contraste: enquanto esses últimos ressaltavam a determinação estrutural da ação, os interacionistas se baseavam na fluidez da ação voluntária, relacionada à temática do ator ativo e à pouca importância dos elementos estruturais na explicação dos fenômenos sociais.

Os escritos de [George Herbert] Mead se relacionam ao tema do ator ativo, voluntarista, que desempenhou papel tão importante na reação dos interacionistas contra o funcionalismo... Essa ênfase voluntarista é, evidentemente, acentuada em ambas as tendências do interacionismo de Chicago. Mas quando é equacionado - como interacionismo simbólico - com a psicologia social meadiana, pode ser tomada por sua pouca ênfase nos fatores estruturais sociais [leia-se imposição] em favor de uma ênfase excessiva na ação voluntária [leia-se liberdade]. (BOTTOMORE, 1980, p.633)

A ênfase na ideia de ator ativo permitiu que tanto os representantes do interacionismo simbólico quanto da psicologia social desenvolvessem o conceito de *self*, um termo que ressalta a possibilidade que os indivíduos possuem de atribuir significado às suas próprias ações, bem como a tudo aquilo que os cerca no mundo exterior.

Para o interacionismo simbólico, as normas não existem por si mesmas e nem tampouco são determinadas por uma estrutura sociocultural. Por tal motivo, não podem ser tomadas como elementos explicativos da formação de estruturas ou de fatores decisivos de integração e coesão sociais, como havia sugerido Parsons. Na perspectiva de George Herbert Mead (1934), por exemplo, um dos principais representantes do interacionismo simbólico, é da interação entre os indivíduos que advêm as normas e os valores morais de uma sociedade,

posto que são construídos por meio da capacidade de atribuição de significado. Normas são elementos constitutivos da natureza humana, não elementos externos ou estruturais, reguladores do comportamento individual.

Isso não quer dizer que os interacionistas tenham negado a importância do convívio social como elemento de constituição do *self*. Para eles, o convívio e a interação sociais fazem parte do desenvolvimento do seu desenvolvimento. O que cabe ressaltar é que, para o interacionismo simbólico, a sociedade deve ser entendida, primordialmente, como o resultado dos processos de ação e de interação entre os indivíduos, e não como um ponto de partida para a ação e a conduta individuais.

A ordem de desenvolvimento pessoal progressivo – mente, *self* e sociedade – definida por Mead como a natureza processual do *self* é o que pode explicar a relevância da experiência social para os atores individuais: “a natureza processual do self chama a atenção para a relevância da experiência social do ator e dos processos comunicativos na emergência de uma ordem cognitiva” (PAIXÃO, 1989, p.53). Para Mead, trata-se de uma ordem advinda da interação social entre as unidades individuais, construída e desempenhada na relação dos indivíduos com eles mesmos e com os outros na experiência da vida social e cotidiana.

Por outro lado, a principal crítica ao interacionismo simbólico consistiu em apontar o lado utopicamente construtivista das teorias do tipo *meadianas*. Para seus críticos, o interacionismo simbólico não só negligenciou o valor estruturante de aspectos culturais, econômicos e sociais na constituição das sociedades e na orientação da ação individual, como por exemplo as estruturas de poder como forte elemento de constituição das sociedades.

3.3. Anthony Giddens e a teoria da estruturação

Um dos pontos mais importantes na teoria da estruturação é seu comprometimento em dissolver a controvérsia habitual entre os modelos funcionalistas e interpretativos da ação social. A dissolução dos conflitos entre ação e estrutura, voluntarismo e determinismo, indivíduo e sociedade pode ser tomada como o ponto que melhor caracteriza e define a teoria proposta por Anthony Giddens (2000).

Giddens propõe-se a dissolver o contraste entre indivíduo e sociedade através de um ponto que considera fundamental: a revisão dos conceitos de estrutura e ação. Seu objetivo é não considerar a estrutura como algo que possui existência real, nem definir a ação como algo que se origina e encerra no indivíduo. Avaliando o papel da estrutura na configuração das ações individuais, Giddens não descarta a tese durkheimiana segundo a qual a sociedade é um

fenômeno estruturado, e que as propriedades estruturais influenciam o modo como seus membros agem, sentem e pensam.

A teoria da estruturação resolve o dualismo entre estrutura e ação através de duas coisas. A primeira é repensando a noção de estrutura. Eu quis evitar o modo tipicamente anglo-saxão de conceitualizar estrutura, atribuindo-lhe uma forma determinada ou mesmo algum tipo de forma visível. Mas procurei também evitar a idéia de que a ação está simplesmente contida no indivíduo. Quis concebê-la como um fluxo de ações individuais e relacioná-las com atributos de autoconsciência. Dentro de certos limites, falar uma linguagem nos dá alguma noção do que vem a ser a relação entre elas. Em outras palavras, a linguagem tem estrutura, tem forma, mas não é visível e só existe na medida em que faz parte de nossas ações quando a utilizamos diariamente. Isso é o que chamo de propriedade recursiva da linguagem. Não sustento que a sociedade é como a linguagem, como diziam os estruturalistas; mas que a linguagem nos fornece alguns indícios de como a recursividade se processa. Pode-se entender a sociedade como um complexo de práticas recorrentes que criam instituições. Tais práticas dependem dos hábitos e modos de vida adotados pelos indivíduos. Não só eles as utilizam em sua atividade, como também essas práticas de vida constituem a própria atividade. (GIDDENS, 2000, p. 62)

Em **Do suicídio como fenômeno social em geral**, Durkheim (1978) tende a procurar na natureza das sociedades, e não no indivíduo, as explicações para comportamentos aparentemente única e exclusivamente auto-orientados. Segundo ele, as causas do suicídio, por exemplo, seriam muito mais relacionadas com certos estados do meio social do que com fatores de ordem pessoal, física ou biológica, de modo que “cada grupo social tem uma inclinação coletiva específica, da qual resultam as inclinações individuais”. (DURKHEIM, 1978, p. 184)

Esse é o ponto de partida que fundamentou a teoria geral da ação social, de Parsons. O que Giddens acrescenta à tese durkheimiana e aos funcionalistas e estruturalistas em geral é a constatação de que observando a estrutura e as inclinações morais de uma sociedade é possível perceber que elas não podem, simplesmente, existir por si mesmas. Tanto as estruturas sociais quanto as inclinações de um grupo ou sociedade carecem de ser produzidas e reproduzidas na vida cotidiana através de um processo que inclui, sem dúvida, a ação consciente dos indivíduos, mesmo que nem sempre racional ou passível de descrição.

Boa parte da pesquisa social se refere justamente à área da consciência prática. Considera-se que as pessoas sejam menos cômicas do que realmente são porque se supõe que seu conhecimento se limite àquilo que elas são capazes de dizer a respeito do que fazem. Mas o que os atores são capazes de dizer a respeito do que fazem, e por que o fazem, é apenas uma pequena parte da enorme soma de conhecimentos envolvida da conduta cotidiana... Para ser um agente é preciso saber muita coisa, e essa é uma característica essencial do agente. Sem tais conhecimentos não existiriam estruturas nem instituições, pois todo esse saber é fundamental para a reprodução social, a única razão pela qual existem propriedades estruturais. (GIDDENS, 2000, p. 66)

Isso não significa dizer que a teoria da estruturação tenha minimizado a influência da estrutura social e dos processos de socialização no comportamento individual. Ela apenas

levou em conta que as estruturas só existem através de atitudes, opiniões e ações, em suma, individuais. Essa parece ser a conciliação de Giddens (2000) entre as vertentes funcionalistas e estruturalistas e os modelos interpretativos e hermenêuticos de explicação da realidade social, considerando as influências estruturais sem desprezar a importância da intencionalidade e da consciência prática da ação individual.

3.4. Pierre Bourdieu: a teoria da prática e a noção de *habitus*

A relação entre agentes sociais e sociedade também é uma questão central nos estudos de Pierre Bourdieu (1983; 1987; 1996; 1998), de modo que sua obra, assim como a de Giddens, nos permite pensar o conflito já mencionado entre ação e estrutura, subjetivismo e objetivismo, voluntarismo e determinismo; enfim: entre indivíduo e sociedade. O modo como Bourdieu resolve esse conflito passa pela articulação dialética entre agente e estrutura social, envolvendo fundamentos objetivistas e também princípios fenomenológicos, através de um procedimento definido como praxiologia ou teoria da prática (ORTIZ *in* BOURDIEU, 1983). Mas de que modo Bourdieu faz isso? Primeiro, não compartilhando da ideia segundo a qual os indivíduos são meros executores de princípios estruturais, como se a ação individual apenas refletisse uma estrutura predeterminada, extrínseca aos agentes. Segundo, não concordando totalmente com os princípios fenomenológicos, segundo os quais o mundo é não mais que o reflexo de apreensões e construções intersubjetivas da realidade.

Na crítica ao objetivismo, Bourdieu (1983) questiona os usos da noção de estrutura como algo dotado de existência física e real, ou seja, como se a estrutura social fosse uma força invisível conduzindo o comportamento humano.

Em poucas palavras, por não construir a prática senão de maneira negativa, quero dizer, enquanto execução, o objetivismo está condenado ou a deixar na mesma a questão do princípio de produção das regularidades que ele se contenta então em registrar, ou a reificar abstrações, por um paralogismo que consiste em tratar os objetos construídos pela ciência - a “cultura”, as “estruturas”, as “classes sociais”, os “modos de produção”, etc. - como realidades autônomas, dotadas de eficácia social capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas. (BOURDIEU, 1983, p. 56)

Isso não significa dizer que, assim como os interacionistas, Bourdieu (1998) tenha minimizado o papel da estrutura em favor da importância do ator ativo. Primeiro porque ele não admite que todos os indivíduos sejam dotados das mesmas possibilidades de atuação e autonomia diante de sua história pessoal. Segundo, por não acreditar que as possibilidades e capacidades de ação não sejam influenciadas pela cultura, estrutura social ou situação de classe. Para Bourdieu, é a partir da distribuição desigual e hierárquica do poder que as

possibilidades e os limites da ação pessoal se restringem. Nesse caso, a ação individual se processa em campos ou esferas onde as posições sociais já foram, na maioria das vezes, previamente estabelecidas ou estruturadas, o que orienta, organiza e por vezes até limita as possibilidades de ação e escolha individuais.

Sendo assim, poderíamos dizer que a teoria da prática significa, para Bourdieu (1983), uma inter-relação constante entre a influência do mundo social nas possibilidades de ação pessoal e vice-versa. Ela sintetiza a articulação ou mediação propostas por Bourdieu entre agente social e sociedade, numa relação dialética entre interioridade e exterioridade. Para Bourdieu, são as estruturas ou características de determinado meio, seja ele uma classe ou grupo social específico, que produzem as disposições, as tendências e as propensões que regulam as escolhas, as intenções e as ações individuais, possibilitando-as ou mesmo restringindo-as. Isso não faz dos agentes meros e autômatos repetidores de caracteres estruturais; mas tampouco lhes confere a liberdade de construir, a todo momento, o significado do mundo real em que vivem. A esse conjunto de disposições e tendências que regulam a ação individual Bourdieu deu o nome de *habitus*.

Para ele, a formação ou estruturação do *habitus* é um processo que se dá através de experiências passadas, ou seja, das primeiras etapas de socialização do indivíduo, tais como o convívio familiar na infância e os primeiros anos de escolaridade. Com isso, ele reforça a influência de princípios fenomenológicos em sua obra, segundo os quais a experiência infantil exerce ampla influência na configuração da personalidade e das características futuras do indivíduo (Bourdieu, 1983).

Em cada um de nós, em proporções variáveis, há o homem de ontem; é o mesmo homem de ontem que, pela força das coisas, está predominante em nós, posto que o presente não é senão pouca coisa comparado a esse longo passado no curso do qual nos formamos e de onde resultamos. Somente que, esse homem do passado, nós não o sentimos, porque ele está arraigado em nós; ele forma a parte inconsciente de nós mesmos. Em consequência, somos levados a não tê-lo em conta, tampouco as suas exigências legítimas. Ao contrário, as aquisições mais recentes da civilização, temos delas um vivo sentimento porque, sendo recentes, não tiveram ainda tempo de se organizar no inconsciente. (BOURDIEU, 1983, p. 66)

3.5. A teoria da modernização reflexiva

Segundo Beck, Giddens e Lash (1995), a ideia de reflexividade define-se por uma forte e profunda liberdade de escolha individual, que confere aos sujeitos a possibilidade permanente de decidir sobre como ser e agir no mundo. “A teoria da modernização reflexiva é um programa forte de individualização, em que um ‘eu’ que está cada vez mais livre dos laços comunitários é capaz de construir suas próprias narrativas biográficas”. (BECK, GIDDENS E LASH, 1995, p.136).

Como modelo sociológico, a teoria da modernização reflexiva pretende cumprir o papel de mediadora entre os processos de transformação social iniciados na passagem do século XIX ao XX e a realidade social do mundo contemporâneo. Segundo os proponentes da teoria da modernização reflexiva, o conceito de modernidade delimitado pelo projeto filosófico iluminista foi seguido de um longo e profundo processo de transformação social, que marcou o final do século XIX e a primeira metade do século XX. Desde então, inúmeras transformações sociais ocorreram e o que foi definido por modernidade até o início do século passado deixou de acolher a realidade social que o sucedeu. A experiência de individualização, por exemplo, foi um dos fatores que mais se alterou no decorrer do século XX. Com isso, as noções de liberdade, isolamento e autonomia são hoje muito mais reais do que podiam supor as descrições iniciais da modernidade.

Para Beck, Giddens e Lash (1995), por exemplo, a transição entre as estruturas sociais tradicionais e as estruturas sociais simplesmente modernas pressupunham uma individualização diferente, baseada na passagem de estruturas comunitárias para estruturas sociais coletivas, formadas por grupos de indivíduos abstratos e atomizados - tais como as classes sociais, o Estado-nação e a família nuclear. Foi somente na segunda fase da modernização, a chamada modernização reflexiva, que os indivíduos passaram a se libertar, inclusive, dos laços coletivos que ainda definiam as estruturas sociais do princípio da modernidade. Assim, o aumento da individualização durante a modernidade reflexiva significou um distanciamento não só dos laços tradicionais e das convenções comunitárias como também dos vínculos coletivos - familiares ou de classe - que, embora abstratos, ainda delimitavam a consciência e as possibilidades de atuação individual. Norbert Elias (1994), conforme veremos adiante, parece explicar melhor essa ideia de desprendimento entre o indivíduo e as estruturas coletivas abstratas que delimitaram sua ação nas primeiras fases da modernidade, o que ajuda a esclarecer, inclusive, o conceito contemporâneo de individualismo.

3.6. Origens e desdobramentos do individualismo moderno

De acordo com Louis Dumont (1985), a consciência europeia de individualidade esteve, até o início do século XVII, bastante cerceada por dogmas e valores da religião medieval, que influenciavam não só as formas de organização social e moral, como as experiências e condutas da vida cotidiana.

Dumont situa a Idade Média ocidental como uma cultura em que a religião era o elemento ordenador e totalizador de uma visão de mundo hierarquizada, em que os agentes empíricos (indivíduos biológicos) estavam enquadrados em categorias sociais mais amplas... Assim, a noção de indivíduo como a conhecemos contemporaneamente seria inteiramente subordinada [à totalidade da religião]. (VELHO, 1987, p. 23)

Também vemos em Simmel (*in* VELHO, 1967) que foi somente a partir do século XVIII que um modelo de individualismo orientado por ideais de liberdade e igualdade pessoais começou a se configurar. Foi quando a existência individual passou a ser, mesmo que de modo incipiente, um ideal almejado; e, nas esferas cotidianas, mais desprendida dos limites e vínculos morais até então impostos e organizados pela totalidade religiosa.

Gilberto Velho (1987) parece ser um dos poucos autores contrários a essa ideia. Para ele, e numa crítica a Dumont, a subordinação do indivíduo à hierarquia religiosa não foi uma imposição totalmente exercida durante a Idade Média, haja vista os inúmeros movimentos e acontecimentos heréticos dos quais tivemos conhecimento.

A vôo de pássaro, num nível de generalização bastante elevado, creio que Dumont aponta com precisão importantes diferenças culturais na história do Ocidente. Mas, quando a investigação se aproxima de conjunturas ou situações mais limitadas, há que primeiramente relativizar essas afirmações. A religião como totalidade pode ser problematizada a partir dos movimentos heréticos, constantes e numerosos durante quase toda a Idade Média... No século XII já surgem situações que, pelo menos, complexificam essa discussão... Quanto à relação entre indivíduo e hierarquia, pode-se mencionar o movimento intelectual dos Goliardos, que, na falta de melhor classificação, poder-se-ia denominar “anarquista”, denunciando as normas e convenções da época, exaltando a carne e a sensualidade em detrimento de uma espiritualidade cavaleiresca, recusando a hierarquia e valorizando a experiência individual (apud Le Goff, 1973). O episódio de Abelardo e Heloísa também é do século XII, constituindo-se num dos pilares de sustentação do paradigma do amor entre homem e mulher, desafiando costumes, convenções e interesses, anunciando o “Romeu e Julieta” de Shakespeare, do século XVI. Como mostram Viveiros de Castro e Araújo, a noção de amor está indissolivelmente ligada à noção de indivíduo, onde a escolha, opção fora dos ou contra os grupos e categorias sociais é fundamental (Viveiros de Castro e Araújo, 1977). Essa tendência vai encontrar plena expressão nos ideais românticos do século XIX, na literatura, música, etc... Portanto, sempre tendo como referência as obras de Dumont e Mauss, há que reconhecer que, mesmo nas culturas mais totalizadas ou organizadas em termos de hierarquia, há a possibilidade de individualização. (VELHO, 1987, p. 23-24)

Realmente, a história parece nos revelar uma série de fatos que poderiam ter antecipado os ideais de individualismo e de liberdade que veremos estabelecidos na Europa a partir dos séculos XVIII e XIX. Devemos admitir, entretanto, que mesmo as manifestações individualistas heréticas ou simplesmente contrárias ao subjugante domínio da religião foram bastante pontuais, e ocorreram num quadro social onde predominavam uma hierarquia e um conjunto de valores muito menos individualistas do que religiosos e totalizadores. Deste modo, pode-se dizer que o conceito de individualismo que se desenvolveu a partir do século XVIII é um dos elementos mais representativos da época moderna, ressaltando a valorização do homem como indivíduo, numa referência aos princípios renascentistas e iluministas, bem

como o uso da razão como instrumento de conhecimento do mundo, em oposição ao autoritarismo doutrinal e à hierarquia religiosa que marcaram todo o período medieval.

Ao mesmo tempo em que a razão se enunciava, naquele momento, como a grande possibilidade de realização e exercício da liberdade humana individual, instaurava-se uma fé quase inquestionável no progresso da humanidade: gradativo, porém linear e inevitável. A racionalidade passou a ser tomada como um referencial exemplar para a conduta humana, de tal modo que os dogmas impostos pela autoridade religiosa foram sendo aos poucos substituídos pela valorização da natureza humana livre e autônoma.

Por outro lado, também é preciso lembrar que o modelo de individualismo centrado na racionalidade também foi bastante criticado durante os séculos XVIII e XIX. A proposta dos movimentos românticos é um forte exemplo disso. Diante do racionalismo, o romantismo se propôs a buscar uma identidade que se aproximasse de um ideal muito mais natural ou naturalista de indivíduo. Além do romantismo, a crítica aos padrões racionalistas de individualidade pode ser vista a partir de três importantes vertentes do conhecimento formal e científico desenvolvidas desde o final do século XIX. Embora distintas e bastante peculiares, todas se fundamentavam no questionamento da idéia de que os indivíduos se constituem a partir de sua capacidade racional. O pensamento filosófico de Hegel e Marx, o desenvolvimento de teorias da linguagem e a teoria psicanalítica de Freud constituíram, no campo do conhecimento científico, os mais representativos questionamentos ao projeto de subjetividade e consciência individual racional que os séculos XVII e XVIII primaram por instituir. O que permaneceu intocável foi a valorização do indivíduo em si mesmo como um ser livre e autônomo, dotado das capacidades de decisão e consciência individuais, livre da hierarquia e autoridade antes impostas pela religião. O valor da individualidade, da unicidade e da singularidade dos homens foi acentuado, uma vez que cada ser humano passou a representar, em si mesmo, toda a humanidade. É este ideal de autonomia e desprendimento dos vínculos religiosos, morais e sociais que vai se encerrar no referencial moderno/contemporâneo de individualismo. (MARCONDES, 1997)

3.7. Individualismo e Solidão

Um ponto interessante que merece ser discutido é o fato de que quanto mais se ampliavam as possibilidades de liberdade individual e autonomia frente aos mundos religioso e social, mais crescia a sensação de isolamento e distância dos indivíduos entre si. Ao menos é o que podemos constatar na representação literária do individualismo, que predominou durante o século XIX.

Segundo Hans Freyer (1965), grande parte da literatura europeia da época esteve marcada pela associação entre liberdade e isolamento. Para romancistas como Dostoiewski, Balzac e Flaubert, a dissolução dos laços humanos foi o ponto mais representativo da individualidade.

Desde há já cem anos que uma das teses marcantes da época atual é a de que a solidão do homem dentro dos quadros da situação social moderna aumentou assustadoramente e praticamente se tornou o destino comum de todos - isto é, de todos os homens de grande valor ou mesmo de todos os homens em geral. O romance, o drama e a poesia mostram, cada um a seu modo, que os homens modernos de fato vivem, comem e dormem uns com os outros, mas estão separados por mundos diferentes. Nada têm a dizer uns aos outros. Quando não obstante se dizem alguma coisa, falam como se fosse através de um vazio, de modo que depende do puro acaso se chega ou não ao seu destino. O mal-entendido é considerado como coisa normal. Parece que a luta travada em torno da Bastilha (ou, segundo outros, pela Reforma) não foi em nome da liberdade, e sim da solidão do homem. O outro nem mesmo é mais o inimigo - isso já seria uma relação muito emocional - mas está longe e inatingível, cercado pelo silêncio, como diz Dostoiewski. A solidão pode transformar-se em tédio, obstinação, medo, aborrecimento, desespero, assim como no “activisme du désespoir” de Sartre. É como que uma substância difundida por todos os cantos e que se condensa nesses estados de espírito fundamentais e nas psicopatias sociais de uma época. (FREYER, 1965, p.119)

Na verdade, a tendência ao isolamento no contexto social da modernidade foi um tema amplamente discutido por inúmeros autores ligados às ciências sociais, especialmente no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. No livro **A sociedade dos indivíduos**, por exemplo, que data de 1939, Norbert Elias (1994) desenvolveu o argumento de que existe uma padronização muito forte na autoimagem dos indivíduos que os leva a pensar em si mesmos como seres sós, em permanente contraste e oposição com aquilo que lhes é externo, ou, mais propriamente, social. Em muitos casos, a própria vida em sociedade é apontada como um empecilho ao pleno desenvolvimento das potencialidades individuais. É como se a percepção que os indivíduos elaboram a respeito de si mesmos e de seus semelhantes estivesse profundamente ligada a uma experiência pessoal de individualismo, autonomia e mobilidade, traduzida no permanente conflito com as exigências da vida em sociedade.

Desse modo, perpetua-se o símbolo metafísico da individualização crescente, a idéia que o indivíduo tem de que seu eu interior está isolado do mundo lá fora como que por um muro invisível. Ela se apresenta mais como expressão do sentimento pessoal de estar isolado dos outros, ou como a sensação do indivíduo de estar separado da sociedade, e menos como a expressão de um abismo entre o homem e a natureza... Assim, o indivíduo pode expressar o sentimento de que a vida social lhe recusa a realização de seu eu interior. Pode achar que a sociedade o impele a violar sua verdade íntima... Assim, na metafísica popular - e até erudita - de nossa era, a sociedade é comumente apresentada como aquilo que impede as pessoas de desfrutarem uma vida natural ou autêntica. O que se é dentro de si, independentemente das outras pessoas, o que se acredita ser seu eu interior, está associado ao complexo emocional que cerca a palavra natureza. O eu interior é percebido como natural, enquanto o trato com as outras pessoas é visto como coisa imposta de fora, como máscara ou capa colocada pela sociedade sobre o núcleo interno natural. (ELIAS, 1994, p.106)

3.8. A individualização como um processo social

Ainda segundo Elias (1994), a proteção e o controle dos indivíduos – ancestralmente exercidos por pequenos grupos tribais, paróquias e feudos – passaram a se caracterizar, no mundo moderno, como temas de responsabilidade de estados centralizados e sociedades urbanizadas. À medida que essa transferência avançou, os indivíduos adquiriram uma mobilidade muito maior em relação ao seu grupo social ou de parentesco originários, desenvolvendo uma tendência quase natural ao isolamento e à individualização. Abandonando os círculos fechados de parentesco como referenciais exclusivos de convivência social, passaram a usufruir de uma rede de referência muito mais ampla, genérica e abstrata para a orientação de suas ações e comportamentos cotidianos.

Para Elias (1994), as formas modernas de desenvolvimento e estruturação social permitiram que os indivíduos ampliassem cada vez mais os seus grupos de relacionamento e convivência. O resultado é que passaram a orientar seu comportamento por referenciais muito mais diversificados do que aqueles ditados, anteriormente, por seus grupos familiares ou tribais imediatos. Ao mesmo tempo, quanto maior se tornou o raio de possibilidades de atuação e inserção sociais, mais os indivíduos passaram a agir por si mesmos, tendendo a um comportamento mais individualista e isolado do que socialmente comprometido, descolado do compromisso de coerência e filiação para com um pequeno grupo social ou familiar.

Nas sociedades tradicionais, chamadas por Elias de comunidades primitivas, o comportamento individual é orientado basicamente pela presença do outro: a família, a tribo ou o grupo mais próximo de consanguinidade. Nesses casos, o isolamento pessoal é mais raro e a iniciativa de pensar e agir é primordialmente orientada por uma consciência mais grupal ou coletiva.

Nas comunidades mais primitivas e unidas, o fator mais importante do controle do comportamento individual é a presença constante dos outros... A pessoa não tem oportunidade, necessidade, nem capacidade de ficar só. Os indivíduos mal sentem alguma oportunidade, desejo ou possibilidade de tomar decisões por si ou de conceber qualquer pensamento sem a constante referência ao grupo. Isso não significa que os membros desses grupos convivam harmoniosamente... Significa apenas que (...) eles pensam e agem primordialmente do ponto de vista do “nós”. A composição do indivíduo adapta-se ao constante convívio com os outros a quem o comportamento tem que ser ajustado. (ELIAS, 1994, p.108)

Já nas sociedades complexas, ocorre justamente o contrário. Naturalmente, os indivíduos tendem a permanecer mais isolados e o estar sozinho passa a ser, simultaneamente, necessidade e imposição. Sendo assim, tanto o comportamento quanto suas decisões tornam-

se mais individualizados, menos orientados que estão pelo referencial de coletividade. Nas sociedades complexas, isolamento, capacidade de individualização e independência passam a ser valores cultivados em graus semelhantes à capacidade das pessoas de agir e viver por si mesmas, embora o isolamento também implique a ampliação dos sentimentos de solidão e isolamento, segundo Freyer (1965).

Nas sociedades industrializadas, urbanizadas e densamente habitadas, os adultos têm muito mais oportunidade, bem como necessidade e capacidade de ficar sozinhos, ou pelo menos de ficar a sós aos pares. Escolher por si entre as muitas alternativas é exigência que logo se converte em hábito, necessidade e ideal. Ao controle do comportamento pelos outros vem juntar-se um crescente autocontrole em todas as esferas da vida. E, como não raro acontece, os atributos da composição humana positivamente avaliados na escala de valores sociais são estruturalmente vinculados a outros que recebem avaliação negativa. Um desses atributos do lado positivo é o orgulho que têm as pessoas altamente individualizadas de sua independência, sua liberdade e sua capacidade de agir por responsabilidade própria e decidir por si. Por outro lado, temos seu maior isolamento mútuo, sua tendência a se perceberem como dotadas de um eu interior inacessível aos outros, e toda a gama de sentimentos associados a essa percepção, como a sensação de não viver a própria vida ou a de uma radical solidão. As duas coisas são aspectos do mesmo padrão básico de estrutura da personalidade. Mas, por lhe serem dadas valorações opostas, por ter cada qual um tom emocional diferente, inclinamos a vê-las como fenômenos independentes sem nenhuma ligação entre si. (ELIAS, 1994, p.109)

Para José Maurício Domingues, a transição entre as sociedades tradicionais e modernas, do ponto de vista da inserção e atuação individuais em um determinado contexto social, pode ser sintetizada da seguinte maneira:

Previamente à era moderna, as populações viviam em sua esmagadora maioria uma vida ligada a contextos específicos, como era o caso dos servos medievais e dos artesãos, mas igualmente da nobreza e mesmo em grande medida da burguesia cidadina: a exceção a isso eram andarilhos e vagabundos, aventureiros, bandoleiros e outras figuras semelhantes, minoritárias nessas sociedades e com frequência em contradição com seus princípios fundamentais. Nascia-se e vivia-se em contextos concretos, com funções sociais específicas, em geral conectadas a locais também particulares... A modernidade alterou isso profundamente. Aqueles primeiros desencaixes lançaram as pessoas em uma situação cujas amarras concretas se enfraqueceram enormemente... As pessoas agora são trabalhadores livres e cidadãos, seres abstratos, livres e autônomos para circular pelo espaço nacional a seu bel-prazer e vender sua força de trabalho a quem desejar; não mais súditos; sua relação com o Estado muda também e agora faz-se sem a mediação da nobreza, direta e abstratamente concebidos seus direitos e deveres. (DOMINGUES, 1999, p. 27)

Para Elias (1994), a ideia que fazemos de nós mesmos como indivíduos autônomos e distintos da sociedade é resultado de uma percepção que se alterou no decorrer dos anos, adquirindo novas proporções e diferentes significados à medida que se desenrolava o processo histórico de civilização. Ou seja, a individualização também é um fenômeno social. Diante disso, poderíamos dizer que a consciência de individualização e isolamento que identificamos nas sociedades contemporâneas também é produto de uma série de transformações na estrutura das sociedades e no comportamento dos indivíduos modernos. Segundo o autor, a

consciência de individualização que marca o mundo moderno guarda uma relação complementar entre um processo que se caracteriza como simultaneamente pessoal e social.

Esse ideal de ego do indivíduo, esse desejo de se destacar dos outros, de se sustentar nos próprios pés e de buscar a realização de uma batalha pessoal em suas próprias qualidades, aptidões, propriedades ou realizações, por certo é um componente fundamental da pessoa individualmente considerada. Trata-se de algo sem o qual ela perderia, a seus próprios olhos, sua identidade de indivíduo. Mas não é, simplesmente, parte de sua natureza. É algo que se desenvolveu nela através da aprendizagem social... Em outras palavras, esse ideal faz parte de uma estrutura de personalidade que só se forma em conjunto com situações humanas específicas, com sociedades dotadas de uma estrutura particular. É algo sumamente pessoal, mas, ao mesmo tempo, específico de cada sociedade. A pessoa não escolhe livremente esse ideal dentre diversos outros como o único que a atrai pessoalmente. Ele é o ideal individual socialmente exigido e inculcado na grande maioria das sociedades altamente diferenciadas. (ELIAS, 1994, p.118)

Com isso, ao retomar o modelo explicativo de Freyer (1965) para a estrutura dos sistemas sociais atuais, podemos considerar que em sociedades tradicionais, a grande incidência de individualismo e isolamento poderia facilitar a dissolução dos laços e estruturas sociais; ao passo que, nos sistemas sociais mais complexos, ocorre justamente o contrário: a granulação e o individualismo fazem parte das leis que constroem e sustentam as sociedades em questão. Isso significa dizer que o modelo de individualismo moderno encontra-se plenamente de acordo com a estrutura dos sistemas sociais contemporâneos. Neles, os indivíduos perdem a necessidade de se orientar por referenciais coletivos que sejam necessariamente coerentes com a totalidade de um único e exclusivo agrupamento social. Suas possibilidades de atuação e inserção sociais encontram-se dispersas e seu mundo não é apenas um - mas sim a somatória ou o entrecruzamento de vários mundos distintos. Eu diria que a variedade é o que marca a experiência de vida nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Nas sociedades modernizadas – e sobretudo nas grandes cidades – os indivíduos tornam-se mais anônimos e sua convivência social muito mais dispersa, por vezes até casual. Mas a experiência de vida nos grandes centros urbanos, bem como sua atenta observação, parece revelar que as estruturas sociais ainda persistem, a despeito do intenso e avançado processo de fragmentação da experiência individual. Neste último século, acompanhamos a incomparável acentuação de traços individualizantes e fragmentários e nem com isso nos aproximamos do fim dos sistemas sociais tais como os conhecemos na atualidade. As estruturas sociais podem ter se modificado, transformado, mas a idéia central em torno daquilo que configura nossa vida pessoal e em sociedade permanece e perdura.

No texto **A metrópole e a vida mental**, publicado em 1902, Georg Simmel (*in* VELHO, 1967) já enumerava os problemas da vida moderna. Considerando a liberdade e o

isolamento acirrados pela vida metropolitana, ele descreveu com detalhes os efeitos da individualização na estrutura das sociedades de então. A sensação de solidão e os sentimentos de autopreservação e reserva foram as características mais utilizadas na descrição de Simmel do modo de vida metropolitano cujo desenvolvimento, sobretudo em relação aos cenários contemporâneos de urbanização, era apenas incipiente.

De acordo com Simmel, a vida em uma metrópole provoca o desenvolvimento de certas condições psíquicas que alteram o referencial sensitivo dos indivíduos. O homem metropolitano desenvolve um mecanismo psicológico de adaptação às discrepâncias e diversidades de sua vida social. A racionalidade e a intelectualização se acentuam, e em vez de sofrer com a desorganização de sua estrutura psicológica, os indivíduos acabam por se adaptar à vida numa sociedade complexa. Eventualmente ocorrem casos contrários, embora não possamos dizer que sejam predominantes pois, apesar deles, a adaptação prevalece. Simmel definiu essa possibilidade de adaptação malsucedida a partir do desenvolvimento da personalidade ou comportamento *blasé*: uma espécie de reação individual paralisante frente ao ritmo de vida frenético que os modos de vida urbano e moderno exigem da personalidade individual.

Não há talvez fenômeno psíquico que tenha sido tão incondicionalmente reservado à metrópole quanto a atitude blasé. A atitude blasé resulta em primeiro lugar dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada, são impostos aos nervos. Disto também parece originalmente jorrar a intensificação da intelectualidade metropolitana. Portanto, as pessoas estúpidas, que não têm existência intelectual, não são exatamente blasé. Uma vida em perseguição desregrada ao prazer torna uma pessoa blasé porque agita os nervos até seu ponto de mais forte reatividade por um tempo tão longo que eles finalmente cessam completamente de reagir. Da mesma forma, através da rapidez e contraditoriedade de suas mudanças, impressões menos ofensivas forçam reações tão violentas, estirando os nervos tão brutalmente em uma e outra direção, que suas últimas reservas são gastas; e se a pessoa permanece no mesmo meio, eles não dispõem de tempo para recuperar a força. Surge assim a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada. Isto constitui a atitude blasé... (SIMMEL in VELHO, 1967; p.18)

Mas a racionalidade e a intelectualização não são os únicos caminhos de adaptação às exigências da vida moderna. Segundo Elias (1994), um dos componentes mais marcantes do processo social de individualização é o desenvolvimento de um ideal de *ego*, marcado pelo desejo de diferenciação e pela busca de realização pessoal, articulados e fortalecidos pelo cultivo de qualidades e atribuições individuais. Segundo Simmel (*op. cit.*), a necessidade de diferenciação é um processo que se incorporou às formas de adaptação e construção da personalidade, tanto quanto da identidade dos indivíduos inseridos no modo moderno e urbano de vida.

3.9. Teorias da identidade e multiculturalismo

De acordo com Berger&Luckmann (2000), a identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre indivíduo e sociedade. Em outras palavras: a parte socializada da individualidade é o que costuma ser designado como identidade. Essa concepção sociológica do termo pressupõe, segundo Stuart Hall (1999), que a identidade seja formada da interação entre o indivíduo e a sociedade, a partir da mediação do sujeito com o mundo real que habita. Sejam as identidades atribuídas ou adquiridas, é da relação entre os mundos público e pessoal que elas se estabelecem, como resultado dos processos de socialização ou interação do indivíduo com o meio social em que vive.

De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” - entre o mundo pessoal e o mundo público. (HALL, 1999, p. 11)

Segundo Berger&Luckmann, as identidades atribuídas são imputadas principalmente na primeira fase da socialização, ou socialização primária, quando a família atribui à criança um lugar no mundo em que nasceu. Uma vez que um conjunto de características é atribuído a ela por pessoas próximas e afetivamente importantes, os *outros significativos*, a criança começa a imaginar que todo o resto do mundo, chamado de *outro generalizado*, a vê da mesma maneira. Ao final, ela passa a se identificar com as características que lhe foram atribuídas, o que também contribui para a formação de sua identidade.

No entanto, como nos lembram Berger&Luckmann (2000), nem tudo que é objetivamente percebido no mundo social chega a ser interiorizado pelos indivíduos, embora a aceitação dos referenciais apresentados pelos *outros significativos* seja praticamente inevitável, já que são dotados de um forte caráter emocional. Não é por outro motivo que Bourdieu atribuiu tanta importância às primeiras etapas de socialização na formação das identidades pessoais.

Na socialização primária não há problema de identificação. Não há escolha dos outros significativos. A sociedade apresenta ao candidato à socialização um conjunto antecipadamente definido de outros significativos, que ele tem de aceitar como tais sem possibilidade de optar por outro arranjo. Temos de nos arranjar com os pais que o destino nos deu. Esta injusta desvantagem, inerente à situação de ser criança, tem como consequência evidente que, embora a criança não seja simplesmente passiva no processo de sua socialização, são os adultos que estabelecem as regras do jogo. A criança pode participar do jogo com entusiasmo ou com mal-humorada resistência. Mas infelizmente não há outro jogo à vista. Isto tem um importante corolário. Desde que a criança não tem escolha ao selecionar seus outros significativos, identifica-se automaticamente com eles. Pela mesma razão a interiorização da

particular realidade deles é quase inevitável. A criança não interioriza o mundo dos outros que são significativos para ela como sendo um dos muitos mundos possíveis. Interioriza-se como sendo ‘o mundo’, o único mundo concebível, o mundo *tout court*. É por esta razão que o mundo interiorizado na socialização primária torna-se muito mais firmemente entrincheirado na consciência do que os mundos interiorizados nas socializações secundárias. (BERGER&LUCKMANN, 2000, p. 180)

Para além das identidades atribuídas, há outras identidades que são adquiridas pelo indivíduo no decorrer de sua vida social, e que podem resultar de esforços, interesses, influências ou escolhas pessoais, sejam elas afetivas ou mesmo racionais. Este é o caminho de construção de identidades que particularmente nos interessa: as identidades adquiridas e sobrepostas no decorrer da vida adulta, nas mais diversas etapas da socialização secundária.

Berger&Luckmann (2000) relacionam as etapas de socialização secundária ao processo social de divisão do trabalho; mas como não descartam suas outras dimensões que não as institucionais, levaremos em conta a hipótese de que a socialização secundária se processa em todo e qualquer contato social do indivíduo, diretamente ligado ou não a suas atividades profissionais. Sendo assim, todas as esferas de convívio e interação sociais podem contribuir para que um indivíduo acesse mundos e realidades diversos de seus referenciais primários, colaborando assim para com a formação de novas, distintas e complexas identidades pessoais.

A socialização secundária é a interiorização de submundos institucionais ou baseados em instituições... Deixando de lado, por ora, suas outras dimensões, podemos dizer que a socialização secundária é a aquisição do conhecimento de funções específicas, funções direta ou indiretamente com raízes na divisão do trabalho... A socialização secundária exige a aquisição de vocabulários específicos de funções, o que significa em primeiro lugar a interiorização de campos semânticos que estruturam interpretações e condutas de rotina em uma área institucional. (BERGER&LUCKMANN, 2000, p. 185)

Mas de acordo com Berger&Luckmann, os processos formais de socialização secundária obedecem a uma etapa precedente de socialização primária, ou seja, eles se sobrepõem a um *mundo básico* interiorizado na infância. Essa sobreposição implicaria um certo grau de coerência entre as realidades adquiridas e o padrão subjetivo primário, como que numa seqüência congruente de aprendizados.

Mas se Berger&Luckmann argumentam que “os submundos interiorizados na socialização secundária são geralmente realidades parciais, em contraste com o ‘mundo básico’ adquirido na socialização primária” (BERGER&LUCKMANN, 2000, p. 185), podemos dizer que existe uma forte possibilidade de incoerência e contradição na formação da identidade de um indivíduo adulto. Uma vez que a socialização secundária é por definição uma realidade parcial, não se pode esperar que as identidades adquiridas durante a vida adulta sejam, invariavelmente, uma sobreposição de aprendizados coerentes, sequenciais e

duradouros. Se, ao contrário da socialização primária, a socialização secundária pode ser realizada sem o vínculo visceralmente emocional com os *outros significativos*, nada impede que o aprendizado que nela foi adquirido seja logo adiante descartado ou substituído por outro, mais adequado à situação pessoal e social do momento. Isso não significa dizer que a subjetividade tenha sido perdida, já que a ruptura com uma identificação adquirida na socialização secundária não significa um corte tão traumático, do ponto de vista emocional.

Enquanto a socialização primária não pode ser realizada sem a identificação, carregada de emoção, da criança com seu *outros significativos*, a maior parte da socialização secundária pode dispensar este tipo de identificação e prosseguir eficientemente só com a quantidade de identificação mútua incluída em qualquer comunicação entre seres humanos. As funções da socialização secundária têm um alto grau de anonimato, sendo portanto facilmente destacáveis dos executantes individuais. No caso da educação, por exemplo: o mesmo conhecimento ensinado por um professor poderia também ser ensinado por outro. Qualquer funcionário deste tipo poderia ensinar este tipo de conhecimento. Os funcionários individuais podem sem dúvida ser subjetivamente diferenciados de várias maneiras (como mais ou menos agradáveis, melhores ou piores professores de aritmética, etc.), mas em princípio são substituíveis uns pelos outros. Este formalismo e anonimato estão evidentemente ligados ao caráter afetivo das relações sociais na socialização secundária. A consequência mais importante, contudo, consiste em conferir ao conteúdo daquilo que é ensinado na socialização secundária uma inevitabilidade muito menos subjetiva do que a possuída pelo conteúdo da socialização primária. (BERGER&LUCKMANN, 2000, p. 188-190)

Podemos dizer, então, que a emoção e a subjetividade envolvidas na socialização secundária são muito mais fugidias do que na socialização primária. Por conseguinte, isso torna as identificações e as identidades construídas nessa segunda etapa da convivência social muito mais fugazes, ou seja, a realidade interiorizada na socialização secundária é muito menos arraigada na consciência subjetiva e, portanto, muito mais suscetível de deslocamento, variação e mudança.

Consideremos ainda que, na contemporaneidade, as possibilidades de transformação da realidade e dos referenciais sociais foram ampliadas pela diversidade de modelos e padrões de comportamento que não estritamente familiares, conforme Elias (2004). Diante disso, fica mais fácil reconhecer a constante alteração dos valores apreendidos, e portanto, das identidades, já que a variedade e a amplitude do convívio social e, conseqüentemente, dos referenciais de valor, quando ampliados, tendem a enriquecer e diversificar o campo de atuação e inserção social dos indivíduos. Isto supondo que a socialização e o aprendizado são processos que, nas sociedades complexas, encontram-se sempre em andamento, muito mais do que em sociedades tradicionais ou fechadas.

Além disso, por não estarem mais presos ao referencial exclusivamente familiar ou tribal de construção e confirmação de sua realidade subjetiva, os indivíduos tornam-se mais livres e autônomos para ampliar sua capacidade eletiva, bem como as possibilidades de

transformação da própria realidade, mantendo ou substituindo suas relações afetivas e significativas que, na convivência diária, confirmam aquilo que ele pensa que é. Desse modo, a conservação de uma determinada realidade subjetiva, e, portanto, de uma identidade, deixa de ser obrigatória e até mesmo necessária, o que se torna mais real quanto maiores forem os graus de mobilidade e diferenciação do mundo social em questão.

Para Stuart Hall (1999), esse modelo flexível de inserção social encontra-se em pleno acordo com a identidade do sujeito pós-moderno, que incorpora identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em torno de um *eu* coerente, ao contrário do que pretendia ser o sujeito do iluminismo, único e centrado em sua capacidade de racionalização, num processo, digamos, de individualidades múltiplas.

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou idêntico a ele - ao longo da existência do indivíduo. (HALL, 1999, p. 11-13)

O conceito de identidade baseado no referencial do sujeito e da individualidade pós-modernos não desconsidera por completo a visão sociológica de que a identidade pode ser formada a partir da dialética 'interativa' entre o indivíduo e a sociedade. A diferença consiste, entretanto, no questionamento da idéia de que os sujeitos são dotados de um núcleo ou essência interior, que resiste, mesmo que modificado, à complexidade que o mundo social contemporâneo oferece.

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com 'outras pessoas importantes para ele', que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos dos mundos que ele/ela habitava... De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na 'interação' entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o 'eu real', mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais 'exteriores' e as identidades que esses mundos oferecem. Argumenta-se, entretanto, que são exatamente essas coisas que agora estão 'mudando'. O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado... Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 1999, p. 13)

O modelo de sujeito pós-moderno parte do princípio de que não existem mais formas sólidas que possam localizar e definir o indivíduo a partir de um dado contexto social. Suas proposições são fundamentadas em torno da idéia de que na pós-modernidade os sujeitos se tornaram descolados e deslocados de seu lugar e de seus papéis no mundo em que vivem. Não

se pode dizer da existência de referenciais totalizantes que possam agrupar ou definir os indivíduos em relação a seu mundo, tais como os referenciais de classe, gênero, raça ou nacionalidade. Trata-se de um novo contexto no qual não existe um ponto central nuclear, capaz de definir os indivíduos perante si mesmos e a sociedade em que estão. Da constatação de que os sujeitos tornaram-se descentrados em relação à sua própria identidade cultural surge o conceito de multiculturalismo.

3.10. Discutindo a ideia de multiculturalismo

As noções sociológicas sobre o multiculturalismo partem do questionamento das identidades como localizações baseadas no pertencimento a uma determinada cultura, e dificilmente estão desvinculadas da ideia de globalização e da expansão dos limites sociais e políticos do Estado-nação. Isso tomando a cultura como o conjunto de valores e significações que intercedem a relação entre os indivíduos e seu mundo social.

Sabemos que, do século XVIII ao XX, as delimitações político-territoriais de ocupação do espaço global influenciaram significativamente os processos de construção e de fixação de identidades nacionais em quase todos os países do mundo. Não só as identidades políticas, como também as identidades culturais de várias localidades seguiram o referencial de espaços geográfica e politicamente institucionalizados em torno da unidade dos Estados nacionais.

Mas a ruptura dos limites nacionais na definição de fronteiras políticas e culturais, que nos impeliu a considerar a idéia de globalização, fez com que a sociologia e a antropologia revissem alguns de seus paradigmas elementares, reconhecendo que as identidades culturais nem sempre correspondem às fronteiras políticas de um Estado-nação. Os limites que definem o que é uma sociedade como comunidade territorialmente delimitada parecem ter sido ampliados, já que a proximidade e o inter-relacionamento entre pessoas, países e culturas se apresenta, a cada dia, mais amplo e real. Não que esse seja o primeiro momento da história da humanidade em que o intercâmbio de culturas, conhecimento e mercadorias aparece. Ao contrário, esta tem sido uma das práticas mais recorrentes na história das civilizações. O que muda é o ritmo cada vez mais acelerado desse fluxo, acompanhado da constatação de que os estados nacionais, como comunidades imaginadas, não foram de fato capazes de restringir a mistura entre diferentes formas simbólicas de interseção entre os homens e seu mundo social.

Esta mesma ideia pode ser encontrada nos argumentos de Akhil Gupta (1992) e Paula Montero (1997) sobre os processos de construção de identidades a partir da ruptura com as fronteiras locais. De acordo com Montero, a globalização tem apontado cada vez mais para o

fim das delimitações territoriais nos processos de formação de identidades culturais, o que significa que a cultura não está mais restrita aos limites geográficos de uma determinada organização política ou social. Para os autores, uma vez que a globalização oferece um número cada vez maior e mais acessível de repertórios culturais, também as identidades tendem a se constituir de maneira mais diversificada e plural. É o que Gupta (1992) chama de multiculturalismo: a pluralidade de culturas dentro de uma mesma estrutura de identidade nacional.

Mike Featherstone (1999) é outro autor que considera a ideia de que os processos culturais atuais transcenderam as fronteiras nacionais, inaugurando o que ele chama de esfera da transnacionalidade. A isso ele atribui a evidência inegável de que os fluxos e intercâmbios entre diferentes lugares do mundo estão cada vez maiores, quer sejam os fluxos entre pessoas, mercadorias, informações, conhecimento ou imagens. Um ponto interessante nas ideias de Featherstone é que ele procura esclarecer um ponto de constante debate que cerca as abordagens sociológicas sobre a interconexão cultural. Trata-se da distinção entre globalização da cultura e cultura globalizada. Para Featherstone, a diferença entre os dois termos reside no fato de que a globalização da cultura diz muito mais do movimento contínuo entre pessoas, produtos e conhecimento do que da existência de uma grande cultura global, como se vivêssemos sob a égide de um padrão cultural exclusivo, imposto por um estado político global. A pretensão de validade desta hipótese tem se ancorado na ideia de que vivemos sob um padrão de homogeneização cultural presidido pelo modelo norte-americano de cultura. Daí a existência de termos como americanização ou *Mc'Donaldização* do mundo, ao contrário de Ulf Hannerz (*in* Featherstone, 1999), para quem a globalização é um processo que vem transformando o mundo em uma grande rede de relações sociais, marcada pelo movimento contínuo entre pessoas e conhecimento das mais diversas origens.

Para Arjun Appadurai (*in* Featherstone, 1999), os fluxos culturais são parte dos processos de globalização e os separa em fluxos étnicos, tecnológicos, financeiros, de mídia e de ideologia. Os fluxos étnicos, ou etnopanoramas, são uma movimentação de pessoas entre diversas partes do mundo: turistas, imigrantes, refugiados, exilados e pessoas que trabalham fora de seus países de origem. Os fluxos tecnológicos, ou tecnopanoramas, representam o fluxo de tecnologia entre barreiras nacionais. Os fluxos financeiros, ou finançopanoramas, são a movimentação e a distribuição de capital. Os fluxos de mídia, ou midiapanoramas, representam a produção e a distribuição de informação. E os fluxos de ideologia, ou ideopanoramas, são a concatenação simultânea de imagens, idéias e ideologias.

Segundo Hannerz (*in* Featherstone, 1999), o ecumenismo e o intercâmbio entre culturas geram uma certa desordem cultural, embora ele não defenda a idéia geral de homogeneidade. Para ele, o fluxo entre regiões antes isoladas e pólos cosmopolitas tende a correr no sentido centro-periferia, ao passo que para Appadurai (*in* Featherstone, 1999), a própria idéia de fluxo desmancha este sentido, por sugerir, imediatamente, o dinamismo e a inter-relação entre os mais diversos panoramas, sejam eles étnicos, tecnológicos, financeiros, de mídia ou ideologia. Para ele, as trocas são constantes e acontecem como que numa via de mão dupla, sempre marcadas pelo dinamismo da produção e da troca de conteúdos culturais entre as mais diversas sociedades do mundo.

Para Stuart Hall (1995), essa é uma discussão dotada de três aspectos principais. O primeiro deles parte da ideia de que as identidades nacionais estão sendo corroídas por uma homogeneização cultural global. O segundo, de que as identidades nacionais e outras particularidades locais estão sendo reforçadas pela resistência à globalização. E o terceiro, de que as identidades nacionais culturais estão em declínio, dando lugar a novas identidades, mistas ou híbridas.

O conceito de hibridismo é definido por Hall (1995) através da ideia de tradução, ou seja, do surgimento de identidades formadas pelos diversos cruzamentos entre fronteiras locais, fomentados por indivíduos que deixam seus lugares de origem, mantendo vínculos com suas tradições originais, mas ao mesmo tempo participando das novas culturas em que se encontram, propiciando assim o aparecimento das chamadas culturas híbridas. Não só o intercâmbio geográfico real, mas também o próprio desejo de participar de intercâmbios culturais mais amplos, mesmo que virtuais, poderiam definir estes indivíduos como traduzidos. Para ele, a noção de hibridismo pode ser compreendida pelo sincretismo resultante das fusões entre diferentes culturas, fruto do deslocamento constante de pessoas e informações entre um local (ou cultura) e outro(a).

Quanto aos fatores de resistência à globalização, Hall destacou as diversas tentativas de reconstrução identitária representadas pelo purismo cultural, marcado pelo desejo de restauração da coerência, da reserva e da tradição. Como exemplo ele cita os nacionalismos recorrentes no leste europeu, a ascensão do fundamentalismo islâmico e até mesmo o inglesismo próprio do Reino Unido, modelos de um tipo de reação daqueles que julgam que a diversidade traz, inevitavelmente, a devastação dos valores e da cultura. Trata-se de um particularismo ou etnicidade local, que tenta estabelecer-se como representação nacional de resistência à globalização.

3.11. De volta ao conceito de identidade

Uma breve passagem pelo conceito de multiculturalismo nos indica que as identidades pessoais no mundo contemporâneo não se restringem ao pertencimento a uma dada cultura ou sociedade nacionais, sobretudo no que isso tem de político ou geográfico. O ponto central da discussão revela que a construção de identidades, na contemporaneidade, resulta muito mais de uma sobreposição de identificações do que do reconhecimento imediato e exclusivo de um referencial nacional. Assim como a individualidade, também as identidades se definem pela multiplicidade, e não por um padrão cultural homogêneo delimitado, por exemplo, pela nacionalidade ou comunidade nacional.

Para Maria Celeste Mira (1994), a própria noção de comunidade é transformada, do mesmo modo que o conceito de identidade como pertencimento a uma dada cultura, localizável no tempo e no espaço.

A nova idéia de comunidade baseia-se na separação entre o espaço e o lugar, de tal maneira que a localidade não é mais necessariamente vista como o centro do drama da vida. Os antropólogos sabem que para uma tribo o centro do mundo é o centro da aldeia. Mas a ‘aldeia global’ possui muitos centros e um indivíduo doravante descentrado, que pode construir sua identidade vinculada a lugares distantes, da mesma maneira pode mudar sua identidade. A idéia de muitos centros descarta a noção de uma realidade e, portanto, de uma identidade absoluta, total e fechada em si mesma. (Mira, 1994, p. 148)

Esta visão nos aproxima, portanto, de uma concepção muito mais relacional do que essencialista da identidade. Sendo assim, definir uma identidade é compreender como os indivíduos atribuem a si mesmos um conjunto de identificações. “A identidade não é mais definida como um modo de ser cuja natureza profunda é preciso revelar, mas como um jogo simbólico no qual a eficácia depende do manejo competente de elementos culturais.” (MONTERO, 1997, p. 63).

Com isso, quanto mais amplo se mostra o repertório cultural disponível, mais diversa e flexível se torna a maneira como os indivíduos se auto-atribuem identificações. Este é o princípio segundo o qual a identidade, como parte socializada da individualidade, pode ser construída por um processo de constante complementação e mudança quanto pela utilização de elementos encontrados nas formas artísticas e culturais, conforme veremos no próximo capítulo.

4. Modernidade, Cultura e Identidade

4.1. Delimitando o conceito de cultura

Uma consulta prosaica aos dicionários de língua portuguesa nos revela nada menos que quinze definições para o verbete cultura, que vão desde o ato ou efeito de cultivar até o método que consiste em promover, artificialmente, a proliferação de matéria viva, como microorganismos, células e tecidos orgânicos. No sentido etimológico da palavra, cultura remonta ao latim *colere*, que significa cultivar, lavrar ou tratar a terra, de modo que o termo pode ser entendido, em seu significado original, como o conjunto de atividades dedicadas à criação, ao desenvolvimento e à procriação de plantas e animais.

Entre os romanos, o uso do termo cultura aplicava-se sobretudo ao contato do homem com a natureza, manifesto em práticas agrícolas e em atividades pastoris. Todas elas com o sentido de adequar – mas não necessariamente submeter – o mundo natural às necessidades humanas de sobrevivência. Segundo Hannah Arendt:

A palavra cultura origina-se de “colere”- cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar - e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza, no sentido do amanho e da preservação da natureza até que ela se torne adequada à habitação humana. Como tal, a palavra indica uma atitude de carinhoso cuidado e se coloca em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem. (ARENDR, 2000, p. 265)

Ampliando o sentido cotidiano do termo, os antigos pensadores romanos passaram a se utilizar da palavra cultura como um sinônimo para o processo de educação, formação e desenvolvimento mentais, adquiridos e cultivados através do estudo e da erudição. A educação da mente, o aprendizado de filosofia e, posteriormente, com a influência dos gregos, o conhecimento e o apreço pelas artes tornaram-se, entre os romanos, elementos indispensáveis na definição do termo.

Creio ter sido Cícero quem primeiro usou a palavra para questões do espírito e da alma. Ele fala de ‘excolere animum’, cultivar o espírito, e de ‘cultura animi’ no mesmo sentido em que falamos ainda hoje de um espírito cultivado, só que não mais estamos cômnicos do pleno conteúdo metafórico de tal emprego. Cícero, em suas ‘Tusculanas’, diz explicitamente que a mente assemelha-se a um terreno que não pode ser produtivo sem cultivo adequado. (ARENDR, 2000, p. 265)

4.2. O conceito de cultura nas ciências sociais

Partindo da ideia de cultura como aprendizado, tal como foi sugerido pela tradição greco-romana, o conceito de cultura inicialmente formulado pelas ciências sociais foi

utilizado para designar, já no século XIX, as mais diversas características de um povo, cultivadas ou aprendidas através da vida em sociedade. Em sua definição etnográfica, o conceito de cultura passou a definir todas as possibilidades de realização humana marcadas pelo aprendizado, em detrimento das aquisições inatas ou biologicamente transmitidas. (LARAIA, 2001)

No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico “Kultur” era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa “Civilization” referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor no vocábulo inglês “Culture”, que “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (...) O conceito de cultura, pelo menos como utilizado atualmente, foi portanto definido pela primeira vez por Tylor. Mas o que ele fez foi formalizar uma idéia que vinha crescendo na mente humana. A idéia de cultura, com efeito, estava ganhando consistência talvez mesmo antes de John Locke que, em 1690, ao escrever “Ensaio acerca do entendimento humano”, procurou demonstrar que a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje chamamos de endoculturação. (LARAIA, 2001, p. 25)

Ainda de acordo com Roque de Barros Laraia (2001), uma das primeiras conceituações antropológicas da cultura data do ano de 1870, e foi usada para designar o conjunto de experiências adquiridas e aprendidas pelo contato social e transmitidas pelas gerações através dos tempos. Definiu-se então por cultura o conjunto de características humanas que não são inatas, mas criadas, aprendidas, preservadas e transmitidas através da comunicação e do convívio entre os indivíduos que vivem em uma determinada sociedade, em oposição às características congênicas ou biologicamente transmitidas.

Em 1871, Tylor definiu cultura como sendo todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética, como diríamos hoje. Em 1917, Kroeber acabou de romper todos os laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo, hoje clássico, O Superorgânico. Completava-se, então, um processo (...) que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza. O segundo passo deste processo, iniciado por Tylor e completado por Kroeber, representou o afastamento crescente desses dois domínios, o cultural e o natural. (LARAIA, 2001, p. 28)

Por volta da primeira metade do século XX, a antropologia passou a rever o conceito. Sob a influência de novos paradimas, as características de cada sociedade passaram a ser estudadas segundo novos referenciais teóricos, como o relativismo cultural, por exemplo, que se opunham aos modelos anteriores baseados em explicações de ordem biológica e evolucionista e cultura passou a ser definida, já na segunda metade do século XX, como um processo cumulativo, que reflete a experiência e o conhecimento adquiridos pelo homem no decorrer de sua história social, porém variável e diverso; nunca um modelo final para o qual

as sociedades deveriam caminhar. Trata-se de uma definição que incorporou à cultura um caráter dinâmico, fundamentado em princípios que caracterizam o homem como um ser comunicativo, e cuja produção simbólica, ao ser transmitida ou transformada no contato social, compõe o incessante processo de acumulação cultural.

Nas ciências sociais, sobretudo na chamada sociologia da cultura, o termo foi definido como um conjunto de crenças, ideias e conhecimentos que uma sociedade possui e partilha, bem como a permanente manifestação desse conhecimento, manifesto em produções simbólicas e expressivas, tais como a arte, a estética, a filosofia e a linguagem; um conjunto de ideias, instrumentos e símbolos criados e recriados pelo homem capazes de otimizar suas experiências pessoais e sociais cotidianas. (WILLIAMS, 1992)

Com isso, o conceito sociológico de cultura aproximou-se de todos os aspectos relacionados aos produtos e processos de criação, disseminação e recepção do conhecimento, dentre os quais se encontram os objetos artísticos e as atividades intelectuais. Ainda de acordo com Williams (1992), o conceito de cultura utilizado pela sociologia também guarda dois significados complementares. O primeiro deles preserva a ideia de cultura como modo de vida; a um conjunto de códigos e de padrões que regulam a ação humana e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida social, como os modos de sobrevivência, as normas de comportamento, as crenças, as instituições e os valores espirituais e morais, por exemplo. O outro define a cultura de maneira um pouco mais específica, ou seja, como o conjunto de atividades artísticas e intelectuais; o sentido especializado do conceito de cultura, que, segundo Edgar Morin, “envolve o domínio psico-afetivo, a personalidade, a sensibilidade e suas aderências culturais, e às vezes até se reduz ao que aqui chamaremos a cultura ilustrada, isto é, a concepção que centra a cultura nas humanidades clássicas e no gosto literário-artístico.” (MORIN, 1999, p. 76)

4.3. A secularização da cultura

Segundo Pierre Bourdieu (1987), a especialização da cultura, resultante da secularização da vida social, corresponde aos processos de autonomização das esferas intelectuais e artísticas que, durante o período clássico, a Idade Média e parte do Renascimento, estiveram submetidas à autoridade política e religiosa.

Para Bourdieu, do mesmo modo que para Walter Benjamin (1980), o processo de autonomização das esferas culturais ou dos mundos artístico e intelectual não pode ser desvinculado de alguns fatores importantes, dentre os quais o crescimento e a diversificação de um público consumidor de objetos artísticos; a profissionalização dos produtores de bens

culturais e simbólicos; o crescimento das instituições legitimadoras da cultura, como as academias e os salões que se multiplicaram na Europa a partir do século XVIII ou, ainda, da Revolução Industrial, que modificou consideravelmente os processos de reprodução e disseminação dos produtos e dos bens da cultura.

Destarte, o processo de autonomização da produção intelectual e artística é correlato à constituição de uma categoria socialmente distinta de artistas ou de intelectuais profissionais, cada vez mais inclinados a levar em conta exclusivamente as regras firmadas pela tradição propriamente intelectual ou artística herdada de seus predecessores, e que lhes fornece um ponto de partida ou um ponto de ruptura, e cada vez mais propensos a liberar sua produção e seus produtos de toda e qualquer dependência social, seja das censuras morais e programas estéticos de uma Igreja empenhada em proselitismo, seja dos controles acadêmicos e das encomendas de um poder político propenso a tomar a arte como um instrumento de propaganda. (BOURDIEU, 1987, p. 101)

Isso implica dizer que, com os processos de modernização social, os objetos ou bens culturais deixaram de possuir a duradoura que tinham no passado. Com a modernidade, tanto o conceito de cultura quanto as práticas significativas e simbólicas que o constituem tornaram-se marcados pela mudança, bem como estruturados por um caráter fragmentário e autônomo, nem sempre coerente com as produções e apropriações simbólicas precedentes. Segundo Edgar Morin, cultura e conhecimento passaram a constituir uma espécie de mosaico, “... ao contrário da cultura ilustrada da era clássica, que era constituída por um saber pouco abundante, mas cujos elementos eram fortemente ligados uns aos outros, organizados de forma mitológica” (MORIN, 1999; p. 101).

4.4. Cultura erudita e cultura de massas: uma breve distinção

Ainda segundo Bourdieu (1987), uma das definições mais importantes no campo da produção cultural, na modernidade, é a distinção entre os três níveis ou esferas da cultura: a cultura erudita, a cultura de massas e a cultura popular. Para ele, o campo de produção erudita – na qual encontra-se classificada a literatura – constitui-se de produtos destinados a um público de produtores culturais que estabelecem suas próprias normas de avaliação dos bens produzidos. O princípio que rege a produção erudita é o fato de que seus produtos encontram-se distanciados do grande público, já que destinados a uma parcela bastante distinta e privilegiada e formada, sobretudo, por outros produtores culturais.

Já o campo da indústria cultural visa à produção de bens destinados a um público leigo, ou seja, ao grande público, que pode ser formado tanto por consumidores das classes dominantes quanto por consumidores das demais classes. Seu princípio básico, ao contrário do que prevalece na produção erudita, é a conquista do maior mercado possível.

O sistema de produção e circulação de bens simbólicos define-se como o sistema de relações objetivas entre diferentes instâncias definidas pela função que cumprem na divisão do trabalho de produção, de reprodução e de difusão de bens simbólicos. O campo de produção propriamente dito deriva sua estrutura específica da oposição - mais ou menos marcada conforme as esferas da vida intelectual e artística - que se estabelece entre, de um lado, o campo de produção erudita enquanto sistema que produz bens culturais (e os instrumentos de apropriação destes bens) objetivamente destinados (ao menos a curto prazo) a um público de produtores de bens culturais que também produzem para produtores de bens culturais e, de outro, o campo da indústria cultural especificamente organizado com vistas à produção de bens culturais destinados a não produtores de bens culturais (“o grande público”) que podem ser recrutados tanto nas frações não-intelectuais das classes dominantes (“o não-público cultivado”) como nas demais classes sociais. (BOURDIEU, 1987, p. 105)

Outro fator que distingue a cultura erudita dos bens culturais da indústria de massas é a motivação que, segundo Pierre Bourdieu (1987; 1998), esconde-se por trás da apropriação dos produtos pertencentes a cada uma das três esferas culturais. Propósitos distintos diferenciam a apropriação da cultura erudita do consumo de produtos fabricados pela indústria cultural. Enquanto os produtos da cultura de massas parecem ser destinados ao mero entretenimento de seu público, a produção cultural erudita exige, como condição elementar e distintiva, uma espécie de formação intelectual preparatória. A aquisição de conhecimentos precedentes, o domínio de certos códigos e linguagens e até mesmo a capacidade de reconhecer o valor que distingue a cultura erudita da cultura de massas constituem o pré-requisito necessário ao acesso e, ao mesmo tempo, à própria definição da cultura erudita.

Além das distinções propostas por Bourdieu, vale lembrar a maneira como Hannah Arendt (2000) definiu o conceito e as características da cultura de massas, em contraste com a produção cultural erudita. Para ela, o modelo de produção industrial transforma a natureza de sua matéria-prima. Logo, quando aplicado aos objetos artísticos e culturais, transforma a cultura em mercadoria industrializada de diversão e lazer, pois a empobrece e simplifica, tornando-a um produto pronto para ser devorado como quaisquer outros produtos industrialmente fabricados. De fato, a interpretação de Hannah Arendt não leva em conta o fato de que os processos industrialização de produção e disseminação cultural, como a indústria gráfica, também tornaram acessíveis a um maior número de pessoas os bens da chamada cultura erudita ou ilustrada.

4.5. A herança dos gregos e a autonomia da arte

O alto valor atribuído aos produtos da cultura ilustrada é uma herança dos gregos, incorporada e preservada pela tradição romana e que permanece, ao menos em termos conceituais, ainda hoje. Os primeiros indícios dessa forma de definição da cultura parecem ter tido início por volta do século V a.C., quando a arte grega começou a atingir certos níveis de

excelência e domínio técnicos nunca vistos antes. A exímia capacidade de representação, o conhecimento anatômico aplicado ao desenho e à escultura do corpo humano, bem como a graciosidade e a harmonia presentes nas diversas formas de representação artística tornaram-se elementos capazes de fazer com que os objetos da arte fossem admirados em si mesmos, superando seu objetivo primeiro de homenagear os deuses ou preservar a memória da figura esculpida, por exemplo. Com isso, a arte grega foi se tornando digna de uma apreciação estética, dando início a práticas de apreciação também autônomas, conforme critérios próprios à arte, e não ao mundo social, religioso ou mítico ao qual ela estivera até então submetida. (GOMBRICH, 1985)

No século seguinte, que corresponde ao período helenístico (ou século VI a. C.), o apuro técnico deixa de ser o ponto alto das obras, dando lugar a uma representação vigorosa e altamente dramática de cenas, movimentos e tensões da vida cotidiana. Paralelamente, a arte também perde seus vínculos mais diretos com os mitos e a religiosidade gregas, aproximando-se de forma surpreendente do público. Foi nesse período que a arte teve a pretensão de tornar-se autônoma, ou seja, os artistas passaram a se preocupar mais com os problemas técnicos, expressivos e dramáticos de seu trabalho do que, propriamente, em colocá-lo a serviço dos mundos religioso e social. Mas como nos lembra Gombrich (1985), muitos séculos se passaram até que a autonomia da arte pudesse ser novamente retomada .

Foi nessa época, e nessa atmosfera, que as pessoas ricas começaram a colecionar obras de arte, mandando copiar as mais famosas se não pudessem obter as originais, e pagando preços fabulosos pelas que podiam adquirir. Os escritores começaram a interessar-se por arte e escreveram sobre as vidas de artistas, colecionaram anedotas sobre suas excentricidades e compuseram guias para turistas. Muitos dos mestres mais famosos entre os antigos eram pintores e não escultores, e nada sabemos a respeito de suas obras, exceto o que encontramos naqueles excertos de livros clássicos de arte que chegaram até nós. Também sabemos que esses pintores estavam mais interessados nos problemas especiais de seu ofício do que em pôr sua arte a serviço de uma finalidade religiosa. (GOMBRICH, 1985, p. 75)

Com isso, a apreciação artística também passou a exigir uma certa formação ou apuro intelectuais, de modo que a cultura como sinônimo de erudição passou a fazer parte do conjunto de saberes capazes de contribuir para o cultivo da mente e do espírito, até então restritos ao exercício da política e da filosofia. É o primeiro momento em que as produções artísticas, culturais e simbólicas tornaram-se, entre as classes cultivadas do mundo helenístico, objeto de estudo e de contemplação, preservadas e incorporadas pelos romanos em sua definição do conceito de cultura como cultivo da mente e do espírito.

Mas a incipiente autonomia artística e cultural desenvolvida no período helenístico foi interrompida pelos modelos romanos e cristãos de produção e de apropriação da cultura.

Durante o Império Romano, bem como em todo o domínio político da Igreja Cristã no ocidente, as produções artísticas e culturais foram regidas por interesses políticos, fosse atestando a grandeza de Roma ou servindo de instrumento de catequização ou narrativa da mensagem de Deus aos fiéis embora, esteticamente, ainda se fundamentassem nos critérios de excelência técnica instaurados na Grécia. Foi somente no século XVIII, período que corresponde aos primeiros indícios da modernidade, que a arte tornou-se novamente autônoma, e acompanhando os processos de secularização, voltou a desvincular-se das esferas políticas, religiosas e míticas.

4.6. Caminhos e vertentes na interpretação sociológica da cultura

Grande parte das teorias sociológicas formuladas em torno do conceito de cultura e das produções culturais contemporâneas tem sido gerada em torno de três ou quatro vertentes principais. Começamos pelo que diz respeito aos estudos sobre cultura de massas: seja no campo sociológico, político e filosófico, seja no campo da comunicação social, a cultura de massas tem sido muitas vezes abordada a partir da aplicação dos modelos econômicos e industriais à produção e disseminação dos bens da cultura, produzindo duas linhas de análise principais. De um lado, encontram-se os estudos que associam o desenvolvimento industrial e tecnológico das sociedades de massa ao empobrecimento e ao retrocesso de sua produção cultural, levando em conta a difícil conciliação entre a produção e a reprodução da cultura de massas e a qualidade dos objetos e bens culturais assim produzidos. Um dos pontos centrais da análise de Hannah Arendt (2000) sobre a cultura, ou sobre a crise na cultura, no livro **Entre o Passado e o Futuro**, consiste justamente em avaliar os efeitos da indústria cultural sobre a cultura, em geral, ressaltando seu completo empobrecimento e destruição.

Por outro lado, destacam-se os estudos de base teórica essencialmente marxista, cujo propósito consiste em demonstrar como os indivíduos são manipulados pelas forças culturais industrialmente produzidas. Segundo Jonathan Culler (1999), os sociólogos Raymond Williams e Richard Hoggart estão entre os contemporâneos mais representativos dessa vertente, decorrente de teorizações que consideram a cultura de massas uma formação ideológica opressora. Nesse sentido, as produções culturais industrializadas cumpririam o papel de fazer com que os indivíduos se percebam de maneira correspondente ao modo como a indústria cultural se refere a eles, o que não só determina um padrão de comportamento esperado como fortalece as manipulações e imposições ideológicas de poder.

Mesmo em campos distintos, ligados às interpretações e estudos da cultura ilustrada, prevalecem conceitos e abordagens semelhantes. Muitos estudos e teorias sociológicas

consideram que os bens da cultura são, em primeira instância, produções decorrentes e dependentes de uma realidade política, econômica ou social, ou seja, expressão ou sintoma de totalidades anteriormente instituídas. São estudos que tomam as obras e os bens da cultura como exemplos ou sintomas de outra coisa; para eles, existe uma totalidade social da qual as manifestações culturais são, invariavelmente, um reflexo ou derivação.

... De modo que analisá-las é relacioná-las à totalidade social da qual derivam. A teoria recente discute a questão de se há ou não uma totalidade social, uma configuração sociopolítica e, em caso positivo, como os produtos e atividades culturais se relacionam com ela. Mas os estudos culturais são atraídos pela idéia de uma relação direta, na qual os produtos culturais são o sintoma de uma configuração sociopolítica subjacente. Por exemplo, o curso de “Cultura Popular” da Open University na Grã-Bretanha, que atingiu cerca de 5.000 pessoas entre 1982 e 1985, continha uma unidade sobre “As séries policiais na TV e a Lei e a Ordem”, que analisava o desenvolvimento das séries policiais em termos de uma situação sociopolítica em mudança. (CULLER, 1999, p. 56)

Por outro lado, mesmo quando partimos do princípio de autonomia dos campos culturais ilustrados, tal como proposto por Bourdieu (1987; 1996; 1998), somos levados a considerar que a própria definição do erudito opera, no mundo contemporâneo, através do contraste com os produtos da cultura de massas, resguardando uma correspondência direta entre as produções culturais e outras esferas sociais, sejam elas políticas ou até mesmo econômicas. Mesmo quando algumas interpretações tentam fugir da noção de um poder econômico, político ou ideológico pressuposto nas análises marxistas da indústria cultural, acabam por se render, invariavelmente, à ideia de um poder simbólico, desfrutado apenas pelos indivíduos pertencentes a determinado grupo ou classe social. Desse modo, define-se a cultura e, sobretudo, a cultura erudita, a partir dos mesmos critérios que consideram as condições e as estruturas especiais de poder; a cultura ilustrada constituiria, portanto, um bem que só se produz ou adquire em condições especiais, ou seja, de privilégio ou benefício de classe.

Diante de tantas interpretações diferentes, faz-se necessário dizer que a preocupação em relacionar as formas usuais de interpretação da cultura não visa, de antemão, ressaltar uma linha de análise distinta, que privilegia os processos de recepção e de assimilação culturais como forma de delimitação e de construção de identidades, ao mesmo tempo que propõe-se a considerar a recepção de bens culturais e simbólicos em geral, e de literatura, em particular, se como relacionados aos processos de construção e de elaboração da subjetividade. Por fim, ao enfatizar a recepção cultural em detrimento de sua produção, ressalta-se o princípio segundo o qual os bens culturais são a manifestação da subjetividade, da expressão e da visão de

mundo tanto de seus criadores quanto de seus apreciadores, que podem deles se apropriar como elemento de construção de suas biografias e até de sua própria identidade.

4.7. A estética da recepção e a dimensão filosófica da leitura

Se a identidade resulta do modo como os indivíduos se posicionam em relação ao seu mundo e suas experiências sociais cotidianas e a cultura não se restringe a um padrão de valores estáticos ou coerentes que definem o modo de vida de um povo, mas se estende a um conjunto diverso e complexo de produções e apropriações simbólicas em constante transformação, reconstrução e mudança, podemos dizer que a identidade constrói-se numa relação direta com a cultura. Tal hipótese considera que a apropriação de bens simbólicos e culturais, aqui representados pela literatura, constitui uma forma de produção de sentido, bem como um instrumento positivo no processo de construção de identidades.

Se por um lado esse modelo de interpretação da cultura relativiza as estruturas pré-configuradas de poder, ou poder simbólico, no sentido proposto por Bourdieu (1998), também se define como partidário da ideia de que a cultura pode contribuir para a ultrapassagem dos limites e barreiras impostas pela realidade social. A apropriação cultural, bem como os gostos artísticos, são portanto, uma forma de agência e reflexividade, no sentido proposto por Giddens (1991; 2002), e não apenas o reflexo inequívoco de uma determinada posição econômica ou social.

Com isso, os bens culturais passam a constituir um caminho capaz de permitir a transcendência de limites estruturados por posições sociais e de classe no processo de construção de biografias e identidades pessoais. Levando em conta o conceito de identidade proposto por Fredrick Barth (*in* MONTERO, 1997), a relação entre identidade e cultura pressupõe, então, a maneira como as pessoas se auto-atribuem um número diverso e complexo de identificações, construídas por inúmeros critérios e instrumentos, dentre os quais os bens simbólicos, artísticos e culturais. Sendo assim, gostos e preferências culturais podem ser avaliados como instrumentos no exercício de autonomia e liberdade, cumprindo a premissa reflexiva de seus apreciadores em articular e construir suas próprias narrativas biográficas.

Dos estudos culturais produzidos pelas ciências humanas e sociais, a teoria literária é a que mais se aproxima das premissas acima consideradas. Em **A história da literatura como provocação à teoria literária**, Hans Robert Jauss (1994) relaciona a recepção de objetos artísticos e culturais à possibilidade de transposição dos limites de nossa experiência real, composta por laços sociais, religiosos e naturais. Para ele, é preciso considerar a contribuição

da literatura no processo geral de construção da experiência, bem como delimitar essa contribuição com relação a outras formas de comportamento social.

A experiência da leitura logra libertar o leitor das opressões e dos dilemas de sua práxis de vida, na medida em que o obriga a uma nova percepção das coisas. O horizonte de expectativas da leitura distingue-se daquele da práxis histórica pelo fato de não apenas conservar as experiências vividas, mas também antecipar possibilidades não concretizadas, expandir o espaço limitado do comportamento social rumo a novos desejos, pretensões e objetivos, abrindo, assim, novos caminhos para a experiência futura. (JAUSS, 1994, p. 52)

De acordo com Roger Chartier (1995), as teorias que discutem as propriedades criativas e inventivas da cultura se dividem em duas correntes principais. Uma delas pode ser chamada de fenomenologia da leitura ou estética da recepção, na qual se insere o pensamento de Jauss. A outra, definida por ele como dimensão filosófica da leitura, busca compreender de que forma os aspectos narrativos de um texto podem remodelar a consciência pessoal dos leitores, bem como sua própria experiência social.

Segundo essa perspectiva, o ato de ler situa-se estrategicamente no ponto de ‘aplicação’ onde o universo do texto encontra-se com o do leitor, onde a interpretação da obra termina na interpretação do eu. Ler é entendido como uma ‘apropriação’ do texto, tanto por concretizar o potencial semântico do mesmo quanto por criar uma mediação para o conhecimento do eu através da compreensão do texto. (CHARTIER, 1995, p. 215)

Finalmente, observando as duas categorias de leitura, podemos acrescentar ao conceito de cultura uma vertente dialética, por meio da qual o homem, através de sua atividade concreta, modifica a natureza das coisas, criando a si mesmo como sujeito social da história. Culminando numa última referência a Jauss (1994), embora sua obra não tenha sido um ponto de partida, mas de chegada, pode-se considerar que a relação entre modernidade, cultura e identidade reside, antes de tudo, na possibilidade de compreensão e de construção de nós mesmos através do texto, tendo por veículo a experiência estética ou literária. Essa relação, ao mesmo tempo que encontra ressonância nos estudos literários, instaura o desejo de uma nova investigação que consistiria em apreender os efeitos de uma obra cultural sobre determinado público ou realidade pessoal e social, o que implicaria em investigar de que modo a recepção de um determinado texto literário pode expandir os limites sociais, o comportamento e as visões de mundo do leitor, abrindo novos caminhos para uma experiência futura, tal como propôs Jauss. Esse é um trabalho que deixo ao futuro, sob a forma de um interesse antecipado.

5. Conclusão

Uma das grandes dificuldades de dar o presente trabalho por terminado residia na ausência de investigações empíricas que indicassem os processos de construção de identidades pessoais através da apropriação de obras artísticas e culturais, o que se justifica pelo privilégio atribuído à análise dos pressupostos socioculturais que marcaram os processos de individualização e modernização social.

Tendo em vista a revisão bibliográfica pretendida, conclui-se que as possibilidades de construção de biografias e identidades pessoais a partir da apropriação de objetos e bens da cultura é, antes de tudo, decorrente de novas configurações na dialética indivíduo x sociedade, que definem a própria natureza do pensamento sociológico. Princípios como os de reflexividade e agência, tal como apresentados por Giddens (1991; 2002), bem como as possibilidades de interpretação inerentes à recepção cultural, tal como apresentados por Jauss (1994), nos permitem concluir que as mudanças das formas de organização social que acarretaram um alto grau de individualização social, no sentido proposto por Elias (1994), constituem o pano de fundo para a maneira como os indivíduos transitam, permanentemente, por suas diferentes formas de identificação e como se apropriam dos bens da cultura para construí-las, apresentá-las ou representá-las.

Isso não significa que tenhamos tomado a arte e a produção cultural como reflexo de uma realidade social, no sentido proposto por Raymond Williams (1992), mas que levamos em conta que as circunstâncias socioculturais da modernidade que marcaram, dentre muitos aspectos, as possibilidades de agência e reflexividade, no sentido proposto por Giddens (1991), por meio do consumo de bens artísticos e culturais, tendo em vista os processos de interpretação e apropriação simbólica, também decorrentes dos processos de individualização social. Defender a hipótese de que as identidades também podem ser construídas por meio da apropriação cultural significa considerar que a cultura e também a ação se transformaram, na medida que se solidificavam as características do mundo moderno ocidental: uma sociedade de indivíduos.

Referências

- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. *In:*
- FEATHERSTONE, Mike. **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. RJ: Forense Universitária, 1995.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BAUDELAIRE, Charles. **A modernidade de Baudelaire**. Apresentação de Teixeira Coelho; tradução de Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BAUDRILLARD, Jean. *Modernité*. *In: La modernité ou l'esprit du temps*. Paris: Editions L'Esquerre, 1982.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- BENJAMIM, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. *In: Textos Escolhidos: Walter Benjamim, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jünger Habermas*. Tradução de José Lino Grünnewald [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BERGER, Peter/Brigitte. Socialização: como ser um membro da sociedade. *In:* FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza. **Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e científicos editora, 1994.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BLUMER, Herbert. **Symbolic Interactionism: perspective and method**. New Jersey: Prentice Hall, Inc/Englewood Cliffs, s/ data.

BOTTOMORE, Tom. **História da análise sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bordieu**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico. *In: Razões práticas*. Campinas: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CANEVACCI, Massimo (org.). **Dialética do indivíduo: o indivíduo na natureza, história e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CASSELL, Philip. *The Giddens reader*. London: Macmillan Press, 1993.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. *In: HUNT, Lynn. A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CHARTIER, Roger (org.). **Práticas de leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

COHN, Gabriel. Cultura e sociedade: o cenário contemporâneo. *In: Sociologia da Comunicação: teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1973.

COSTA, José Silveira da. Antecedentes medievais da modernidade. *In: Revista Tempo Brasileiro*. São Paulo, v. 118/119, jul/dez 1994.

CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. Do suicídio como fenômeno social em geral. *In: Seleção de textos*. São

Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

ELIOT, Thomas Stearns. **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura global: introdução. *In*: FEATHERSTONE, Mike. **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FREYER, Hans. **Teoria da época atual**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

GERTH, Clifford & MILLS, Wright. **Max Weber: ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade**/Anthony Giddens e Christopher Pierson. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

GOMBRICH, Ernst Hans. **Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

GUMBRECHT, H. Ulrich. Sobre os interesses cognitivos, terminologia básica e métodos de uma ciência da literatura fundada na teoria da ação. *In* JAUSS, Hans Robert. *et al.* **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUPTA, Akhil. *Beynd culture: space, identity and the politics of difference*. *In*: **Cultural**

Anthropology. Vol.7, n.1, February, 1992.

HALL, Stuart. **A questão da identidade cultural**. Campinas: Textos Didáticos, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HANNERZ, Ulf. Cosmopolitas e locais na cultura global. *In*: FEATHERSTONE, Mike. **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994.

JAUSS, Hans Robert *et al.* **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LARAIA, Roque Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **Introdução à modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MARCONDES, Danilo. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Frederic. O manifesto do partido comunista. Tradução de Victor Hugo Klagsbrunn. *In*: REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). **O manifesto comunista 150 anos depois**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia-V.I**. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 1975.

MEAD, George Herbert. **Mind, Self and Society**. Chicago: Chicago University Press, 1934.

MIRA, Maria Celeste. O global e o local: mídias, identidades e usos da cultura. *In*: **Revista Margem**, n. 3, dezembro 1994.

MODERNO, João R. Perrault ou o tempo do gosto moderno. *In*: **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 118/119; p. 75/87, julho/dezembro 1994.

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. *In*: **Novos Estudos CEBRAP**, novembro 1997.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX: necrose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

NORONHA, Ronaldo. A formação dos gostos: sociologia dos juízos estéticos. *In*: **Teoria e sociedade**. Belo Horizonte: n. 3, junho 1999.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

OSBORNE, Harold. **Estética e teoria da arte**. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.

PAIXÃO, Antônio Luiz. A teoria geral da ação e a arte da controvérsia. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: n.11, vol. 04, outubro 1989.

PARSONS, Talcott. An Outline of the Social System. *In: Parson et al. Theories of Society*. New York: Free Press, 1961.

PERES, Maria Thereza. A modernidade na marcha da emancipação do homem: destruindo e construindo mitos. *In: Impulso*. São Paulo:, v. 7, n. 14, 1994.

PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2000.

QUINTANEIRO, Tania *et al.* **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

QUIRINO, Tarcízio. Vertentes da psicologia social moderna: Mead e Heider. *In: Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília: n.2, maio/agosto 1989.

REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). **O manifesto comunista 150 anos depois**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

RICOEUR, Paul. A identidade pessoal e a identidade narrativa. *In: O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, s/ data.

RIESMAN, David. **A multidão solitária**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SALOMON, Jason *et al.* Da tradição à modernidade. *In: Estudos avançados*. São Paulo: USP, v. 7, n. 7, jan/abril 1993.

SZTOMPKA, Piotr. **A sociologia da mudança social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

TASCHNER, Gisela. A pós-modernidade e a sociologia. São Paulo: **Revista da USP**, n. 42, jun/ago 1999.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Auber: Champs Flammarion, 1994.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1987.

VELHO, Otávio (org.). **Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

WEBER, Max. **Textos selecionados**. Seleção de Maurício Tragtenberg; traduções de Maurício Tragtenberg [*et. al.*]. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? *In: Revista USP*, n. 15, março 1999.