



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA**

Sociologia e Cultura: a proposta da sociologia cultural

Fernando Cardoso Lima Neto

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Sociologia e Cultura: a proposta da sociologia cultural

Fernando Cardoso Lima Neto

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Orientadora: Prof^ª. Elisa P. Reis

Banca Examinadora:

Prof^ª. Elisa Reis (Presidente) (PPGSA/UFRJ)

Prof^ª. Helena Bomeny (PPCIS/UERJ)

Prof. Peter Fry (PPGSA/UFRJ)

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007

RESUMO

Sociologia e Cultura: a proposta da sociologia cultural

Fernando Cardoso Lima Neto

Orientadora: Prof^ª. Elisa P. Reis

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

Neste trabalho, examino uma das teorias mais influentes da sociologia contemporânea, a chamada sociologia cultural proposta por Jeffrey Alexander. Destaco o diálogo deste autor com a sociologia da religião de Émile Durkheim, discuto sua proposta de consolidar um programa forte sobre cultura na teoria sociológica, e apresento dois conceitos centrais à abordagem que ele propõe, quais sejam estrutura hermenêutica e trauma cultural. Depois de discutir a sociologia cultural, exponho as críticas mais frequentes que ela tem recebido, especialmente as que chamam a atenção para o fato de que a teoria em questão subestima relações de poder. Concluo que o maior desafio posto para esta corrente teórica está em incorporar relações de poder sem incorrer nos reducionismos que terminam por conceber a cultura como causa ou efeito de variáveis sociais. Finalmente, apresento a contribuição teórica de Roland Robertson para o entendimento da cultura como sugestiva da possibilidade de escapar de armadilhas reducionistas.

Palavras-chave: Teoria social, cultura, sociologia cultural, Alexander, Robertson

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007

ABSTRACT

Sociology and Culture: the cultural sociology approach

Fernando Cardoso Lima Neto

Orientadora: Prof^ª. Elisa P. Reis

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

This work discusses one of today's most influential sociological theories, namely Jeffrey Alexander's cultural sociology. For such I focus on three major aspects: (a) the dialogue this author establishes with Émile Durkheim's sociology of religion; (b) his claim for a strong program on culture within sociological theory; and (c) his key concepts of structural hermeneutics and cultural trauma. After presenting cultural sociology theory, I go into some of the criticisms it has received, particularly the one that calls attention to the fact that it underestimates power relationships. I conclude that the great challenge Alexander's theoretical perspective faces is how to incorporate power relationships to the scheme without falling into some sort of reductionism that converts culture into either cause or effect of social variables. I suggest that Roland Robertson's contribution to the theoretical understanding of culture offers a promising way out of the reductionism trap.

Key-words: social theory, culture, cultural sociology, Alexander, Robertson.

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2007

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de uma bolsa de mestrado

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ pelo empenho em oferecer boas condições de trabalho e formação acadêmica aos seus alunos.

Sou especialmente grato a muitas pessoas que me ajudaram a fechar este ciclo. Ciente de que aqui não haverá espaço para listar o nome de todas, restrinjo os meus agradecimentos àqueles que estiveram mais recorrentemente presentes em meu cotidiano.

Agradeço a todos os professores que, em diferentes momentos e situações, contribuíram para o amadurecimento de meu trabalho, em especial aos professores Peter Fry e Helena Bomeny.

Aos amigos Jurema, Ricardo, José Luís, Fábio, Julieta, Mauricio, Carlos, Roberta, David, Luís Guilherme, Rodrigo, Cacá, Clarisse, Marcos, Tito, André, Lívia, Lia, Priscilla Antônio, Elder, Rosevel e muitos outros que compartilharam comigo momentos de diversão e de tensões.

A Diego Araoz e Mariluze Araoz pelo apoio amigo que me deram quando eu mais precisei em minha estadia no Rio de Janeiro

À Profª. Elisa Reis, pelo exemplo de postura profissional, pela atenção continua que tem dedicado a minha formação acadêmica e por sua valiosa competência na área de teoria sociológica.

A minha tia Terezinha, minhas avós Zenaide e Heroína (em memória), meu avô Fernando (em memória), minhas irmãs Tatiana e Luana e meu pai Guilherme pela força e coragem que me dão dia a dia.

A minha querida mãe, pelo grande exemplo que é para mim, e por estar sempre me ensinando novas coisas sobre tudo.

A todos, muito obrigado.

Para Zenaide Costa Cardoso e Nilma Carneiro

Índice

Introdução	10
-------------------	----

Capítulo 1 – A dimensão cultural na teoria sociológica

A sociologia cultural e a inflexão da cultura	12
Um programa forte	14
Aspectos metodológicos e filiações teóricas	17
Considerações finais	19

Capítulo 2 – Teoria sobre religião em Durkheim

A sociologia da religião durkheimiana: o sagrado e o profano	21
A noção de mana	23
Considerações finais	26

Capítulo 3 – A estrutura hermenêutica

Pensamento religioso e vida secular	27
A textura do social	30
Considerações finais	33

Capítulo 4 – Trauma cultural

A noção sociológica de trauma	37
O caso Watergate	39
Holocausto	42
Considerações finais	48

Capítulo 5 – Críticas

A acusação de idealismo	51
Respostas às críticas	54
Considerações finais	57

Capítulo 6 – A contribuição de Robertson

A sociologia cultural de Robertson	61
------------------------------------	----

A contribuição de sahlins _____	63
A contribuição de Sahlins para a proposta de Robertson _____	69
Considerações finais _____	70
Conclusão _____	72
Bibliografia _____	75

“As coisas físicas têm causas, mas as coisas humanas têm razões – razões simbolicamente construídas, mesmo quando são fisicamente causadas”

Marshall Sahlins

Introdução

Meu objetivo central nas páginas que seguem é discutir criticamente uma das propostas teóricas mais férteis de inclusão da dimensão cultural na análise sociológica, aquela liderada pelo sociólogo Jeffrey Alexander e intitulada “sociologia cultural”. Ao trazer para discussão a proposta da sociologia cultural não tenho por objetivo tratar das referências cronológicas e da tradição especificamente nacional desta corrente de pensamento. Antes, ocupo-me aqui essencialmente em avaliar as lógicas axiomáticas e seus fundamentos epistemológicos. De fato, entre os trabalhos classificados como “sociologia cultural”, não existe a rigor clara convergência de abordagens teóricas e metodológicas. Entretanto, apesar disso, há a concordância geral de que o trabalho de Jeffrey Alexander representa o marco inicial desta proposta. Todos aqueles que se dedicam a operar ou criticar o que vem sendo chamado de sociologia cultural, necessariamente consideram o trabalho de Alexander como o epicentro desta proposta teórica emergente. Neste sentido, o que inicialmente proponho aqui é tomar como objeto de análise a contribuição pioneira de Alexander para a sociologia cultural, avaliando os critérios teóricos e epistemológicos de sua abordagem, bem como a sua aplicabilidade analítica. Além disso, proponho também comparar a abordagem desse autor a um outro tipo de abordagem que também é classificada como sociologia cultural: a proposta do sociólogo inglês Roland Robertson. Isso é feito porque acredito que as proposições de Robertson são enriquecedoras para o que vem sendo definido como sociologia cultural, pois oferecem uma alternativa teórica fecunda ao que os críticos consideram como limitação da abordagem de Alexander.

O texto está dividido em seis capítulos e uma conclusão. No capítulo 1, apresento a sociologia cultural. Para isso, começo com breves considerações sobre a inflexão da noção de cultura na sociologia para destacar nela o surgimento da sociologia cultural de Alexander. Ao fazer isso, exponho algumas características gerais desta corrente de pensamento, especialmente seu propósito de fundar um programa forte para análise cultural na sociologia (destacando a autonomia analítica da cultura), bem como alguns aspectos metodológicos e tradições teóricas da sociologia cultural. No segundo capítulo proponho uma rápida incursão na sociologia da religião durkheimiana, que é a principal tradição teórica com que dialoga a sociologia cultural. Destaco a disposição de

Durkheim em enfatizar uma abordagem sociológica no estudo das representações sociais, e identifico os pontos principais de sua abordagem. No terceiro capítulo começo a introduzir a apropriação que a sociologia cultural faz da sociologia da religião durkheimiana, ao mesmo tempo em que apresento a noção de “cultura hermenêutica”, elemento central para o trabalho de Alexander. O capítulo seguinte dá continuidade ao diálogo que Alexander busca com Durkheim, desta vez enfatizando outra noção chave em Alexander, aquela de “trauma cultural”. Neste capítulo será possível avaliar a aplicabilidade da proposta da sociologia cultural, já que serão expostas duas análises empíricas levadas a cabo por Alexander, o escândalo político do Watergate e o Holocausto. O capítulo 5 está reservado às críticas que a sociologia cultural vem sofrendo na sociologia contemporânea. No geral, a acusação mais séria é a de que Alexander minimiza as relações de poder nas sociedades em seu esquema analítico. Apresento também as respostas de Alexander a essas críticas, e concluo que há, de fato, problemas relativos à filiação idealista de Alexander. Feito isso, apresento a contribuição de Roland Robertson, que também propõe uma incorporação teórica original da cultura na análise sociológica. Argumento que a contribuição de Robertson vai além à de Alexander, pois não negligencia as dimensões do poder ao tratar da centralidade analítica de fenômenos simbólicos: enquanto Alexander compreende a cultura através da ação, Robertson compreende a ação através da cultura. Na conclusão do trabalho, intento sistematizar essas diferenças entre as duas teorias sobre sociologia cultural, sugerindo uma complementaridade teórica e lógica entre as duas. Ao fazer isso, proponho que leiamos as lições que Alexander apreende da sociologia da religião durkheimiana pela lente da teoria de Robertson. Argumento que o princípio organizador de diferenciação entre sagrado e profano é proveitoso para a análise sociológica de fenômenos simbólicos, desde seja ressaltado o fato de que a sacralidade conferida a um símbolo ou representação está indissociavelmente entremeadada ao plano interativo das relações sociais. Ou seja, o plano das práticas sociais pode ser analiticamente interpretado à luz das codificações culturais que lhe conferem *sentido*.

1. A dimensão cultural na teoria sociológica

Nos últimos anos é notável como o interesse pelo tema da cultura vem ocupando boa parte da produção teórica das ciências humanas. Na sociologia, em meio aos impasses que marcam a redefinição de seus paradigmas ante o esgotamento heurístico de suas proposições clássicas, alguns autores apostam na centralidade da noção de “cultura” como alternativa teórica ao enfrentamento das questões que vêm redefinindo a disciplina. Um desses autores tem recebido grande atenção ao propor um novo modelo de teoria sociológica, cuja idéia central reside justamente na proposta de fazer da sociologia um campo de investigação destinado à compreensão e explicação do lugar privilegiado da cultura na construção social da realidade. Jeffrey Alexander anseia fundamentar um novo tipo de sociologia, que dê conta do modo como a cultura está enraizada na configuração dos mais diversos processos sociais, sejam eles relativos à política, à economia, ou a quaisquer outros âmbitos de construção cotidiana da vida social. Neste capítulo introdutório, apresentarei as características gerais de sua proposta, a sociologia cultural. Primeiramente, esta proposta será brevemente relacionada ao movimento geral de inflexão da cultura que vem marcando a produção sociológica das últimas décadas. Feito isso, será exposta a idéia de “programa forte” da análise cultural, idéia através da qual o autor diferencia sua abordagem da abordagem mais convencional sobre o tratamento da cultura na sociologia. Por fim, será feita uma breve incursão em algumas filiações teóricas do autor, destacando o seu diálogo com a tradição parsoniana de sociologia¹.

A sociologia cultural e a inflexão da cultura

Entre meados da década de 1980 e início dos anos 90, foi cada vez mais comum na sociologia norte-americana o entendimento da vida social como algo relacionado às estruturas e sistemas que determinavam papéis e interesses individuais na construção da ordem social. Até então, essa sociologia nunca se permitira tratar a cultura em seus próprios termos. Em contraste, outras arenas da vida social (a economia, a política, a

¹ Cumpre ressaltar que a principal referência teórica pela qual Alexander elabora sua proposta, a sociologia da religião durkheimiana, não será abordada neste primeiro capítulo, mas sim nos capítulos subsequentes.

religião, etc) vinham sendo densamente abordadas, com suas estruturas esmiuçadas e suas lógicas internas articuladas. Este não era o caso da cultura, que, nestas abordagens, tendia sempre a ser reduzida a ideologias ou valores, de modo que tudo relativo a ela era considerado como condicionado às outras estruturas sociais, que eram merecedoras de maior atenção sociológica (Alexander, 2005: 22).

A partir dos anos 90, contudo, pôde ser observada uma mudança gradual neste enfoque sobre a vida social. Cada vez mais, os sociólogos americanos passaram a destacar o fato de que a vida social é ordenada por crenças e significados, enfatizando a construção de identidades culturais como um problema de ordem eminentemente sociológica. À medida que essa mudança foi se intensificando, ganhou terreno na sociologia o entendimento de que a análise de “práticas culturais” deveria substituir a própria noção de cultura. Assim, além de retomar sob novas bases a discussão deste conceito, os cientistas sociais começavam a reformular a idéia corriqueira de cultura colocada pela antropologia clássica, isto é, começava ser questionada a idéia de cultura como alguma coisa homogênea, um aspecto integrador da vida humana que conferiria limites precisos à formação de identidades sociais muito bem definidas.

Essa inflexão na noção de cultura não foi algo restrito às ciências sociais e nem ao contexto norte-americano. Antes, fora um movimento de mudança intelectual que atingiu boa parte do mundo e todas as ciências humanas (Wagner e Friese, 2000, 28). Na Inglaterra, o enfoque na centralidade da cultura começou a progredir desde o início da década de 1970. Na Europa continental, por sua vez, é possível argumentar que este interesse sempre esteve presente, embora também tenha sido intensificado nas últimas décadas. (Alexander, 2003: 11). Apesar desse gradual *revival* do interesse pela cultura, até hoje não há ainda um consenso seguro sobre como proceder sociologicamente nesta mudança, isto é, não há uma concordância mais generalizada sobre esquemas teóricos e metodológicos que dêem conta da inflexão da cultura no contexto das ciências sociais².

² Obviamente, isso não significa que o ressurgimento do interesse pela cultura esteja sendo tratado dentro de um vácuo teórico. Há sim escolas e tradições de pensamento que postulam algum nível de concordância e solidariedade intelectual no enfrentamento destas questões, as tradições da escola de Birmingham, da escola de Frankfurt e da escola bourdieusiana são exemplos disso. Contudo, entre elas há pouco diálogo e, mesmo internamente, há também grandes discordâncias e lacunas, como comparece com mais evidência no que tem sido chamado de estudos culturais.

Ao propor o que chamou de sociologia cultural, Alexander tem por objetivo reformular as diversas correntes de pensamento que competem entre si pelo entendimento da cultura e apresentar uma abordagem nova sobre o conceito, que possa contribuir para um entendimento mais sistematizado de suas questões. Assim, ele dá início a um movimento de refundação da sociologia norte-americana dentro de linhas interpretativas. Para tanto, o autor coloca como ponto principal da nova agenda sociológica a tarefa de definir um programa forte sobre a análise cultural na sociologia, que seja diferenciado das abordagens mais convencionais da sociologia da cultura.

Um programa forte

Com o objetivo de inaugurar uma teoria que postule a autonomia analítica da cultura e de tratá-la em seus próprios termos, Alexander retoma a noção clássica de Charles Morris sobre um “programa forte” para a ciência. A noção de programa forte consiste em considerar que as idéias científicas são convenções culturais e lingüísticas, e não apenas o resultado de ações e procedimentos objetivos. Mais do que apenas “achados” que traduzem o espelho da natureza³ (Rorty, 1994), a ciência é entendida como representações coletivas, o que implica em separar o conteúdo cognitivo das determinações naturais. Alexander defende a idéia de que esse programa forte também deve emergir no estudo sociológico sobre cultura. Para isso, sustenta a idéia de que a noção de cultura deve ser analiticamente separada da noção de estrutura social, levando-o a falar em uma “autonomia da cultura” (Alexander, 2003: 13).

Alexander estabelece três pontos fundamentais para a definição de um programa forte para a análise sociológica sobre cultura. Primeiramente, salienta a noção de autonomia da cultura, que tem por objetivo enfatizar o lugar central da cultura e das mediações simbólicas na construção da ordem social e no entendimento sociológico de suas relações. Para que isso seja possível, argumenta, é necessário que o sociólogo esteja apto a reconstruir hermeneuticamente os textos sociais de uma forma rica e persuasiva. Esta é a segunda característica de seu programa forte: a autonomia da cultura é

³ Espelho da natureza é a metáfora utilizada por Richard Rorty para demonstrar como, ao longo dos séculos, foi se tornando possível pensarmos no conhecimento humano como uma montagem de representações exatas encontrando dentro do espelho uma classe privilegiada de representações tão compulsivas que sua exatidão não pudesse ser posta em dúvida (Rorty, 1994: 169)

percebida como teias de significados que o sociólogo deve interpretar através de uma “descrição densa⁴”, isto é, deve-se interpretar o significado das relações sociais com referência às categorias culturais dentro das quais ele é produzido, percebido e interpretado. Uma terceira e última característica de sua proposta de programa forte para a análise cultural diz respeito à questão da causalidade. Para Alexander, não interessa compreender lógicas causais abstratas para a cultura (tal como Lévi-Strauss)⁵. Antes, argumenta que um programa forte deve ancorar a causalidade nos atores e agências, especificando detalhadamente o modo como a cultura interfere no plano cotidiano das relações sociais (Alexander, 2000: 41). Assim, sua proposta teórica incide em uma narrativa sociológica sofisticada que encontra-se a meio termo entre a etnografia geertziana e uma teoria geral da cultura, incorporando nesse meio termo uma crítica hermenêutica (Eyerman, 2004: 27) Seu programa forte traduz o esforço em vincular cultura e ação, sem incorrer nos reducionismos do poder *à la* Bourdieu, por exemplo. Alexander procura criticar tanto o objetivismo, que relega a cultura a um plano secundário e residual, quanto o subjetivismo, que sofre de falta de especificidade na operação do conceito. Defende sua abordagem como imersa em uma proposta de síntese teórica⁶. Para ele, não há como entender cultura sem fazer referência a significados subjetivos e também aos constrangimentos sociais. Entende que não podemos interpretar o comportamento social sem reconhecer que, por um lado, ele segue códigos que ele não inventa e, por outro, que as ações humanas criam os meios de mudança para esses códigos⁷.

Ao propor o que entende como programa forte da análise cultura, Alexander classifica as propostas de seus adversários como “programas fracos” de análise sobre cultura. O autor cerra fileiras contra a abordagem mais convencional da sociologia da cultura. Argumenta que, enquanto a sociologia cultural se ocupa de interpretar significados coletivos traçando a textura moral e os delicados padrões emocionais pelos quais os

⁴ A noção de “descrição densa” refere-se à antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Adiante, no capítulo 3, me deterei mais neste ponto.

⁵ Ao propor uma analogia metodológica entre a linguística e a antropologia, Lévi-Strauss intenta contribuir na elaboração analítica de um código universal que seja capaz de exprimir propriedades comuns a estruturas específicas, identificando relações abstratas e constantes que possibilitem ao cientista descortinar os aspectos inteligíveis da vida social (Lévi-Strauss, 1996: 79)

⁶ No capítulo sobre críticas à sociologia cultural veremos as limitações com que se debate o seu posicionamento de síntese sociológica.

⁷ Aqui o autor faz menção aos atores sociais como “intermediários causais”. Acredita que as ações não interferem diretamente na modelação dos códigos culturais, mas interferem sim na formação de um ambiente que torna possível essa mudança. Nos capítulos sobre trauma cultural e no capítulo das críticas esta questão será melhor exposta e explorada.

indivíduos e grupos são por elas influenciados, a sociologia da cultura intenta explicar o que é que cria os significados da vida social, isto é, preocupam-se em expor como as estruturas da cultura são formadas por outras estruturas de ordem mais material. Argumenta que falar em sociologia da cultura é sugerir que a cultura seja algo a ser explicado por alguma outra coisa totalmente separada do domínio do significado (Alexander, 2003: 12-13). Assim, enquanto a sociologia cultural compreende a cultura em seus próprios termos, fazendo dela uma variável independente na análise sociológica, a sociologia da cultura procura explicar a cultura como consequência de relações “reais” da vida social, fazendo dela uma variável dependente na análise sociológica. Na perspectiva da sociologia da cultura, os meios internos/subjetivos da ação que são estabelecidos por estruturas morais são ignorados, o que não acontece na sociologia cultural:

A sociologia cultural faz das idéias e emoções coletivas algo central para seus métodos e teorias precisamente porque são esses sentimentos subjetivos e internos que frequentemente parecem controlar o mundo. Subjetividades socialmente construídas formam a vontade das coletividades; modelam as regras de organizações; definem a substância moral da lei; e promovem os significados e motivações para tecnologias, economias e máquinas militares (ib.: 5).

De modo geral, portanto, Alexander opõe o que entende por “sociologia cultural” à “sociologia da cultura”. Entende que o paradigma por ele definido não tem por objetivo ser uma disciplina especializada na cultura, mas, antes, uma disciplina totalmente permeada pela centralidade da cultura. O seu programa forte para a sociologia pretende demonstrar que a cultura não é uma “coisa”, mas uma dimensão; não é um objeto a ser estudado como uma variável dependente, mas algo constitutivo de toda e qualquer relação social. Para ele, os programas fracos (leia-se a sociologia da cultura) até hoje têm exercido domínio sobre o campo de investigação sociológica sobre a cultura. Argumenta que esses programas fracos são caracterizados por uma inadequação hermenêutica, por uma ambivalência no que diz respeito à autonomia da cultura e por mecanismos abstratos pobremente especificados para fundamentar a cultura em processos concretos⁸.

⁸ Quando fala em programas fracos, ou em sociologia da cultura, Alexander tem em mente, principalmente, a teoria de Bourdieu, a escola de Birmingham e a teoria de Foucault. Muitos críticos, inclusive alguns de seus pares na sociologia cultural norte-americana, relativizam esta crítica do autor e acreditam que essas vertentes teóricas teriam boas contribuições a oferecer para a sociologia cultural. Não

Aspectos metodológicos e Filiações Teóricas

A princípio, o que parece marcar a especificidade da sociologia cultural proposta por Alexander são duas premissas analíticas que, articuladamente, compõem suas diretrizes gerais. Primeiramente, há a disposição teórica em tomar o universo simbólico como condição *sine qua non* para a realização do social. Paralelo a isso, procura-se também enfatizar a necessidade metodológica de que a sociologia procure no próprio simbólico os termos de sua realização. Tomadas isoladamente, cada uma dessas premissas comprometeria o teor de inovação que reveste a proposta da sociologia cultural. Por um lado, tomar o simbólico como condição de existência do social é algo que, por exemplo, já estava presente na teoria da ação parsoniana (Parsons, 1994). Por outro lado, procurar no próprio simbólico os termos de sua realização também é algo que já vem sendo feito nas ciências sociais, e a tradição semiótica fornece numerosos exemplos disso (Saussure, 1970; Bateson, 1989; Rapport, 1994). No entanto, ao trabalhar articuladamente essas duas premissas, a sociologia cultural tem por objetivo oferecer um terreno analítico inovador para a produção de conhecimento sociológico. Vejamos agora, muito brevemente, algumas tradições intelectuais com que Alexander dialoga ao propor este marco distintivo da sociologia cultural dentro das ciências sociais.

Para Alexander, o esforço central da sociologia cultural consiste em problematizar o papel da cultura e das mediações simbólicas na construção de sentido na sociologia. Na esteira de Parsons, Alexander propõe abordar o âmbito prescritivo e simbólico das instituições e da vida social (Alexander, 2000: XI). No entanto, afora essa aproximação mais geral, é diferente o modo como é proposto tal exercício em cada um. Para Parsons, enquanto o sistema social e o sistema da personalidade são concebidos como modelos de organização de ações motivadas, isto é, estão referidos ao plano interativo e “real” da vida social; o sistema cultural, por sua vez, consiste em padrões simbólicos de interrelação entre valores e crença, que atuam com função normativa na regulação dos outros dois sistemas. Para Parsons, a cultura não deve ser entendida apenas como um conjunto de símbolos de comunicação, mas como um conjunto de normas para a ação. (Parsons, 1994: 40-41). O sistema cultural consiste em um padrão de significados que são institucionalizados nos sistemas sociais e internalizados nos sistemas de

trato dessas questões aqui por acreditar que elas mereceriam um trabalho à parte.

personalidade (Parsons, 1977: 171). Segundo Alexander, este tipo de abordagem exprime uma sofisticada resposta ao mecanicismo sem incorrer nos meandros de tradições mais ortodoxamente hermenêuticas. Parsons conceitualizou a relação entre cultura e forças materiais não a partir do problema da “experiência interna versus a determinação externa”, mas através da compreensão de níveis analíticos distintos em um mesmo universo empírico unificado (Alexander, 1994: 4).

No entanto, Alexander localiza entraves importantes na teoria parsoniana, que o afastariam da proposta de uma sociologia cultural. Primeiramente, segundo Alexander, a proposta parsoniana da noção de autonomia da cultura tem um sentido apenas abstrato (Alexander, 2000: 43). O modelo parsoniano de institucionalização da cultura, argumenta, restringe o interesse cultural dos sociólogos, que enfocam mais os valores do que os sistemas simbólicos propriamente⁹. A funcionalidade da cultura nestas abordagens está restrita a questões sobre o seu impacto na estabilidade e instabilidade do todo social. A maior referência, por exemplo, do que Parsons classifica como sistema cultural não está nele mesmo, mas no sistema social, isto é, no plano dos processos sociais e interativos de distribuição das sanções e recompensas na vida social “real”. (Alexander, 1994: 5-6).

Por sua vez, a sociologia cultural tem como propósito tomar a cultura como epicentro (ou, se quisermos, ponto de partida e chegada da análise sociológica) sem ignorar o plano das relações sociais “reais” da vida cotidiana (como faz o modelo clássico da análise semiótica). Pelo contrário, trata-se de “trazer” as forças sociais para o plano da compreensão de como as relações sociais estão simbolicamente ordenadas. O plano empírico dos processos sociais e o plano ideativo da construção de significados estão (simbolicamente) articulados naquilo que um autor como Sahlins chama de “relações estruturadas de liberdade simbólica” e que, mais genericamente, pode ser chamado de cultura¹⁰.

⁹ Embora, por um lado, o autor rechace modelos de análise em que haja maior preocupação com os valores do que com os símbolos, por outro, critica também aqueles cuja preocupação incide mais nos símbolos ou lógicas simbólicas do que nos valores, como na semiótica.

¹⁰ A contribuição de Sahlins para a sociologia cultural não é muito destacada por Alexander. Mas, no capítulo final deste trabalho, veremos como Robertson recupera este autor para propor um outro modelo de sociologia cultural, ainda mais robusto do que o definido por Alexander.

Considerações finais

Dialogando com autores da antropologia, Alexander afirma que os fenômenos de ordem simbólica devem constituir um foco importante da análise sociológica. Para ele, a preocupação da sociologia cultural consiste no estabelecimento de uma perspectiva multidimensional, que tenha por objetivo *problematizar o modo como os elementos de um sistema social são mediados por códigos culturais* (Alexander, 1992: 294). O autor define a noção de cultura como um conjunto de padrões simbólicos de entendimento coletivo que permite aos indivíduos experimentar o mundo, mais do que apenas pertencer a ele. Para ele, essa opção traduz um modelo de transformação analítica que visa desconstruir o lugar comum da distinção entre antropologia e sociologia, distinção esta que conferia à primeira a tarefa de explicar padrões simbólicos da vida em sociedade, enquanto que a segunda estaria destinada a explicar o que fosse entendido como interações reais da vida social. Entende que este tipo pouco proveitoso de distinção analítica é o que legitimou a emergência de um domínio simultaneamente especializado e isolado de estudo sociológico da cultura, que tende a torná-la uma variável concreta de investigação ao identificá-la a uma atitude ideológica em contraposição a interesses econômicos, ou a valores em oposição a normas, ou à religião em oposição à política, e assim por diante. Ao contrário disso, Alexander entende que tanto o simbólico quanto o material constituem dimensões analíticas de uma mesma unidade empírica, evitando, assim, tomar os fenômenos simbólicos apenas em suas causas ou efeitos, mas, antes, pensando como os processos simbólicos se sustentam em seus próprios termos (ib.: 295-296).

Assim, Alexander propõe um modelo teórico de análise cultural que aproxime a sociologia e a antropologia. Para isso, recupera a sociologia da religião de um clássico da sociologia e da antropologia como fonte maior de inspiração teórica, Émile Durkheim. Focalizando a sinuosa trajetória intelectual deste autor, Alexander lamenta que as idéias durkheimianas presentes em obras como “As Formas Elementares da Vida Religiosa” tenham sido prioritariamente incorporadas pela antropologia e esquecidas pela sociologia. Chama a atenção para a equivocada classificação que este “esquecimento” suscitou entre um Durkheim supostamente mais sociológico, presente nas primeiras obras e dedicado ao estudo dos fatos sociais em métodos positivistas, e um outro supostamente mais antropológico, preocupado com o lugar das representações

na vida social. De fato, na esteira de Durkheim, ao atentar para esta questão, Alexander tem como preocupação central trazer para a sociologia o estudo das dinâmicas internas dos sistemas simbólicos e rituais da vida secular. Sustenta que isso permitiria estabelecer uma (re)orientação da sociologia ao postular a autonomia teórica dos processos culturais, ao invés de reduzir os símbolos às suas bases interacionais (Alexander, 1998). Entretanto, antes de avaliarmos a apropriação que Alexander faz da sociologia da religião durkheimiana, façamos uma breve incursão em tal sociologia, para que depois possamos retomar essa apropriação.

2. TEORIA SOBRE RELIGIÃO EM DURKHEIM

A sociologia da religião durkheimiana é a grande referência teórica que Alexander evoca na proposição da sociologia cultural. A análise de codificação simbólica que é posta em prática no seu programa forte está ancorada na proposta durkheimiana de focar atenção sociológica nas representações coletivas. Contudo, antes de começarmos a abordar a apropriação que Alexander faz da teoria de Durkheim, proponho uma breve incursão geral e panorâmica na sociologia da religião durkheimiana. Acredito que isso facilitará não apenas a identificação de pontos em comum entre os dois autores, coisa que já é mais ou menos explicitada tanto por Alexander quanto por seus críticos, mas também pontos de desacordo entre os dois.

A sociologia da religião durkheimiana: o sagrado e o profano

O interesse de Durkheim no tema da religião demarca um posicionamento epistemológico inovador para a sua época, já que revela uma alternativa teórica aos postulados iluministas no estudo sobre a evolução das sociedades humanas. Ao tratar as representações religiosas como constitutivas das sociedades, Durkheim se afasta da idéia de que a religião seria mera ilusão. Embora seja verdade que exista algum nível de evolucionismo em sua sociologia da religião, este não está assentado na idéia de progresso moral da humanidade. O que seu interesse na religião lhe permite compreender é o esquema de evolução dos valores sociais através de códigos culturais específicos a cada sociedade (Ortiz, 1989: 13-14). Ao se deter no estudo da religião, embora trate prioritariamente do que acontece em sociedades tribais australianas, Durkheim tem por objetivo compreender lógicas culturais de classificações simbólicas que organizam a vida social não apenas nas sociedades mais “simples”, mas também nas sociedades industriais modernas ou em quaisquer outras. Para ele, os fenômenos religiosos têm importância sociológica porque “exprimem o homem à sua maneira”, ajudando, assim, a melhor compreensão do que seja a natureza humana (Durkheim, 1989: 54). Na religião, Durkheim encontra a forma de poder simbólico que permite à coletividade representar-se a si mesma em suas relações com todos os objetos que a afetam. Nesse sentido, o fenômeno religioso não é de ordem irracional, nem mística,

nem sobrenatural. Pelo contrário, são questões relacionadas à ordem social, como a constatação de que existe entre determinados fatos da vida social uma sequência determinada, uma ordem de sucessão, o que está no âmago das práticas religiosas. A religião não está relacionada às contingências e imprevistos da vida, ao que há de excepcional ou de anormal nas coisas do mundo, mas, antes, está relacionada ao que há de constante e regular na vida social (ib.: 59).

Neste sentido, pode-se falar em uma natureza religiosa do homem. Tal como Frazer, Durkheim se propõe a delimitar essa natureza, identificando os princípios gerais e universais que estão presentes nas concepções religiosas sobre o mundo (ib.: 131). Para ele, a vida social é feita essencialmente de representações coletivas, ou seja, de crenças e sentimentos coletivos que têm papel crucial para o bom funcionamento do corpo social. Deste modo, mais do que pela coerção da força física, é pela autoridade moral que a sociedade confere domínio sobre as consciências individuais. O autor encontra na religião um aporte heurístico valioso para estudar as leis de produção coletiva das representações. Para ele, a vida social só é possível através de um vasto simbolismo. Neste sentido, as representações coletivas, tratadas como estados da consciência coletiva, são o que há de mais essencial na vida social. O autor entende que os processos culturais e sociais têm na religião um modelo, e, por isso, se propõe a pensar como *os processos simbólicos se sustentam em seus próprios termos*. Durkheim formula sua teoria baseado em uma premissa idealista e entende que o reino social é a região da natureza onde a fórmula do idealismo aplica-se quase que ao pé da letra. Argumenta que, neste domínio mais do que em qualquer outro, é a idéia o que faz a realidade (ib.: 284). A tese fundamental que desenvolve em *Formas Elementares da Vida Religiosa* é de que as coisas sacralizadas na religião são ideais coletivos que se fixam sobre objetos materiais.

Para Durkheim, os fenômenos de ordem religiosa encontram-se divididos em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são as representações com que os indivíduos conduzem o ordenamento da vida social e as segundas são os modos de ações pré-estabelecidos, que prescrevem o comportamento individual ante as mais variadas situações cotidianas. Observa que não apenas os ritos, mas também outras práticas sociais funcionam como modo de ação prescrita no cotidiano social. Entretanto, há uma característica que especifica as práticas rituais frente a outras práticas morais: a

natureza especial de seu objeto. Se, por um lado, tanto uma regra moral quanto uma prática ritual prescrevem maneiras de agir, por outro, cada uma das duas se dirige a objetos de gêneros diferentes. O que define a natureza particular dos objetos relacionados às práticas rituais são justamente as crenças religiosas¹¹. Todas elas apresentam uma mesma característica comum: supõem uma classificação das coisas reais ou ideais que os homens representam em dois gêneros opostos: *o sagrado e o profano*. É este o traço distintivo do pensamento religioso: ele organiza o mundo através da divisão de dois domínios distintos e excludentes. Para o autor, não existe na história do pensamento humano um exemplo de antagonismo tão inconciliável entre duas categorias opostas¹². O domínio sagrado envolve ideais coletivos que são protegidos e isolados por determinadas interdições, enquanto o domínio profano é aquele em que são aplicadas essas interdições. A coisa sagrada é, por definição, aquela que o profano não pode impunemente tocar. Trata-se, portanto, de dois domínios excludentes e rivais, já que só se pode pertencer a um com a condição de se ter inteiramente saído do outro¹³ (ib.: 71-72).

A noção de Mana

Para Durkheim, quando certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação de modo a formar um sistema, podemos falar em religião (ib.: 72-73). Uma religião é, portanto, um sistema solidário de crenças e práticas que une em uma mesma comunidade moral aqueles que a ela aderem. O fato de se tratar de um sistema regido por relações não apenas de coordenação, mas também de subordinação é importante no esquema analítico durkheimiano. Se as coisas sagradas são, por um lado, superiores às coisas profanas, por outro, elas são desiguais entre si mesmas. Enfatiza em seu esquema analítico o fato de haver hierarquias entre o que seja considerado sagrado nas sociedades. Muitas coisas podem ser consideradas sagradas: deuses, animais, vegetais, forças da natureza, enfim, qualquer coisa é passível de ser

¹¹ Os ritos são regras de conduta que prescrevem de que modo os homens devem comportar-se em relação às coisas sagradas,

¹² Argumenta que mesmo a tradicional oposição entre o bem e o mal passa longe da oposição radicalizada entre sagrado e profano: "...o bem e o mal são duas espécies contrárias do mesmo gênero, isto é, o moral (...) enquanto o sagrado e o profano foram sempre e por toda parte concebidos pelo espírito humano como dois mundos entre os quais não há nada em comum" (Durkheim, 1989: 70).

¹³ Entretanto, Durkheim sempre enfatiza que o fato de serem inconciliáveis não impede que se passe de um domínio para outro. As pessoas podem passar de um para outro, mas somente através de rituais (ib.: 70).

considerada sagrada. Entretanto, se, por um lado, essas coisas sagradas são separadas das profanas por uma série de proibições, por outro, há outras proibições entre elas próprias, ou seja, umas coisas são mais sagradas do que outras¹⁴:

Na Austrália, por exemplo, há alimentos sagrados que são reservados unicamente aos iniciados. Mas esses alimentos não são todos sagrados na mesma proporção; há entre eles hierarquia. Os iniciados, por sua vez, não são todos iguais; não gozam de início da plenitude de seus direitos religiosos, mas entram passo a passo no domínio das coisas sagradas. Devem passar por toda uma série de graus que lhes são conferidos uns após os outros, depois de provas e cerimônias especiais (...) Ora, a cada um desses graus correspondem alimentos determinados; os homens de graus inferiores não podem tocar em alimentos que por direito pertencem aos homens de graus superiores (ib.: 366).

Todas as coisas que são sagradas o são a igual título, mas não na mesma medida. No caso estudado por Durkheim, as crenças totêmicas são sacralizadas a partir de uma hierarquia que coloca em primeiro plano as representações figuradas do totem, em seguida os animais ou vegetais que dão nome ao clã e depois os membros desse clã. Neste caso, fundamental para a compreensão da gradação de sacralidade entre objetos sagrados é a noção de “mana”. Por mana entende uma força anônima e impessoal que está presente em todas as coisas sagradas, embora não se confunda com nenhuma delas. Sejam coisas, pessoas, animais ou vegetais, os objetos sagrados são as formas materiais através das quais é representada essa força imaterial. O mana é a força física moral que atua como princípio vital de tudo o que é sagrado. Entretanto, uns objetos detêm mais mana do que outros¹⁵ (ib.: 240 – 245).

Para Durkheim, no caso do totemismo, o culto religioso não é dirigido para uma ou outra coisa sagrada, mas para essa força vaga e dispersa entre as coisas. Ampliando o sentido da palavra, pode-se dizer que o mana é o deus que cada culto totêmico adora, mas um deus impessoal, sem nome, sem história imanente ao mundo, espalhado em quantidade inumerável de coisas. Trata-se de uma força¹⁶ simultaneamente física e

¹⁴ O fato de tratar a religião como sistema de representação de coisas sagradas é, como veremos adiante, decisivo para os propósitos da sociologia cultural.

¹⁵ Se um homem vence os seus concorrentes na caça ou na guerra, por exemplo, é porque detem mais mana do que eles (ib.).

¹⁶ Força no sentido preciso e não apenas metafórico da palavra. Para Durkheim, a noção de força como a entendemos hoje, inclusive as forças físicas estudadas pelas ciências naturais, é de origem religiosa (ib.: 253, 257)

moral. Por um lado, é uma força material que gera mecanicamente efeitos físicos: o indivíduo que entra em contato com ela sem tomar as precauções devidas está sujeito a conseqüências as mais diversas, como doença ou morte. Por outro lado, é uma força moral porque impele os indivíduos a crerem nela, atua como uma espécie de imperativo sobre as condutas e visões de mundo. Mais ainda, o mana, esse princípio vital que existe em tudo que é sagrado, é a fonte da vida moral das sociedades. Todos aqueles que comungam do mesmo princípio vital consideram-se, por isso mesmo, moralmente ligados uns aos outros. Decorre daí a importância que o autor confere ao estudo da religião na compreensão de como os indivíduos se relacionam entre si formando padrões não casuais de convívio em sociedade. Em toda a sua obra, e não apenas quando estuda a religião, o problema da solidariedade social (e o problema corolário da ordem social) é o pano de fundo sobre o qual Durkheim define suas preocupações sociológicas. Contudo, é através do estudo a religião que ele expõe com maior precisão este tipo de preocupação. Para ele, a vida religiosa é a forma eminente e a expressão resumida de toda vida coletiva (ib.: 496):

A religião deixa de ser inexplicável alucinação qualquer para fundar-se na realidade. Podemos dizer, com efeito, que o fiel não se engana quando acredita na existência de uma força moral da qual depende e da qual lhe vem o melhor de si mesmo; essa força existe: é a sociedade (ib.: 281).

Se a noção de mana é o princípio quase divino que organiza o pensamento religioso, explicar a religião é essencialmente explicar essa crença, revelando como os homens podem ser levados a construir essa idéia e com que materiais o fazem (ib.:259). Para Durkheim, essa crença religiosa constitui uma espécie de material sociológico privilegiado para compreensão das relações que os indivíduos mantêm entre si na sociedade. As forças religiosas são reais, portanto, na medida em que expressam um tipo de poder simbólico exercido por todos sobre qualquer um, pela coletividade sobre os indivíduos. São forças que exercem sobre os indivíduos uma pressão de que eles são conscientes e, por isso mesmo, a situam fora deles, do mesmo modo como fazem com as causas objetivas de suas sensações. Neste sentido, as atividades rituais em todo culto religioso são motivadas pela crença na eficácia de seus resultados. Se, por exemplo, os indivíduos se dispõem a praticar ritos que têm por objetivo provocar chuvas é porque acreditam que o fenômeno desejado resulta automaticamente do próprio rito, desde que

esse seja corretamente realizado (ib.: 66). Contudo, o que há de mais eficaz neste tipo de comportamento, para além da consecução ou não do objetivo preterido, é um tipo peculiar de eficácia, poderíamos chamá-la de eficácia simbólica, já que, de fato, essas práticas estreitam os laços que unem o indivíduo à sociedade de que é membro (ib.: 282).

Considerações finais

No geral, a sociologia durkheimiana sobre religião enfatiza um forte interesse analítico pelo tema das representações coletivas. Se, por um lado, as representações coletivas resultam do substrato de indivíduos associados, por outro, não são redutíveis a eles por constituírem uma realidade única, isto é, por possuírem características *sui generis*. Neste sentido, as concepções religiosas têm por objetivo explicar não o que há de anormal e excepcional nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e regular (Durkheim, 1989: 59). Três pontos principais desta sociologia são recuperados por Alexander em sua proposta de programa forte para o estudo sociológico da cultura: (i) a disposição em tratar as representações coletivas através do princípio de separação entre sagrado e profano, (ii) a disposição para relacionar as representações coletivas à ordenação simbólica e material do mundo e (iii) o tratamento das representações coletivas como algo que possui existência *sui generis*. Vejamos nos capítulos que seguem como esses pontos são incorporados pela proposta da sociologia cultural.

3. A Estrutura Hermenêutica

Feita esta breve digressão em torno da sociologia da religião durkheimiana, vejamos agora de que modo a sociologia cultural de Alexander retoma seus postulados tanto em suas proposições teóricas e metodológicas quanto no exercício analítico e na proposição de objetos de pesquisa. Começarei neste capítulo por expor as preposições teóricas e metodológicas, ficando reservado para o capítulo seguinte uma maior ênfase no exercício analítico e na proposição dos objetos de pesquisa. Assim, apresentarei agora o conceito de estrutura hermenêutica, ou estrutura cultural, uma noção central no arcabouço teórico de Alexander.

Pensamento religioso e vida secular

Muitos críticos já enfatizaram a guinada intelectual que Durkheim realizou ao longo de sua trajetória intelectual: se, à época de suas primeiras obras, eram os fatos sociais aquilo que mais detinha a sua atenção, depois que começa a estudar a religião, o autor centra maior interesse no tema das representações coletivas (Lukes, 1973, Alexander, 1988). O que Durkheim procurou fazer neste período foi transformar as análises sobre a vida secular das sociedades presentes no começo de sua obra em análises de natureza religiosa. A religião se converteu no modelo através do qual ele procurava compreender a vida social. Durkheim pretendeu explicar a divisão do trabalho, a separação entre normal e patológico, a explicação do crime, a análise do direito, a análise da cultura e muitos outros temas apoiando-se na analogia com a estruturação interna da vida religiosa¹⁷ (Alexander, 2000: 205). Tal como é visto também em Alexander, Durkheim procurou desenvolver uma lógica cultural para a sociedade. Para tanto, dedicou-se a fazer da dimensão simbólica de qualquer esfera social um domínio relativamente autônomo, pensando cultura como uma esfera interpenetrada por todas as dimensões da sociedade. Neste sentido, um primeiro aspecto que cumpre observar na apropriação da contribuição durkheimiana pela sociologia cultural é, justamente, a constatação de que os símbolos da vida social possuem uma organização autônoma. Como vimos, a separação entre sagrado e profano é o princípio de tal organização. Os símbolos do

¹⁷ Neste sentido, entende Alexander, mais do que uma teoria sobre religião, Durkheim desenvolveu uma sociologia religiosa (Alexander, 2000: 205).

sagrado, argumentava Durkheim, exercem por si só controle sobre a estrutura da organização social. Neste sentido, Durkheim insistiu no caráter central do “significado” na vida social, seja em sociedades tribais, seja em sociedades complexas. O modelo ritualista que desenvolveu em seus últimos anos é, como observa Alexander, uma hermenêutica da organização autônoma dos símbolos (ib.).

Durkheim interpretou a experiência religiosa como manifestação da forma geral da experiência social, isto é, como uma força moral que atua coercivamente sobre os indivíduos. Para ele, os símbolos têm sua própria organização autônoma, organizam-se a partir da divisão entre sagrado e profano, este último composto por meros signos e o primeiro composto por símbolos saturados de poder simbólico. Estes símbolos sagrados exercem controle sobre a estrutura da organização social. Alexander retoma essa centralidade que Durkheim confere à questão do significado; porém, o faz a partir de premissas metodológicas diferentes. Se Durkheim insistiu na coerção e na exterioridade das forças religiosas, Alexander destacou o fato de que essa coerção estrutural só existe porque há nos indivíduos uma disposição interna para aceitá-la. Neste sentido, ao mesmo tempo em que são fortemente constrangedoras, essas forças sociais são também habilitadoras. Para Alexander, personalidade e cultura são os meios internos de constituição da ação, enquanto as estruturas sociais da economia, política e solidariedade constituem o meio externo. Através de uma perspectiva próxima à de Parsons, ainda que, como já foi visto, diferente em muitos pontos gerais e específicos, Alexander argumenta que esses meios externos só podem ser experimentados significativamente se penetrarem os meios internos da ação. Assim, entende que a estruturação de significados (como a separação entre sagrado e profano, por exemplo) é algo que coage os indivíduos, mas é também socialmente produzida. Ao afirmar isso, contudo, o autor não quer reduzir a produção de significados às interações “reais” dos indivíduos. Antes, está preocupado em fundamentar a autonomia dos significados em uma perspectiva de síntese sociológica. Para Alexander, valores como bem e mal, puro e impuro, sagrado e profano, não são propriamente criados pelos indivíduos, mas criam-se e se renovam através daqueles acontecimentos nos quais os indivíduos experimentam os significados que lhes são transcendentais. Assim, atores e instituições sociais são considerados pelo autor como “intermediários causais¹⁸” na estruturação de horizontes

¹⁸ Mais adiante, ao tratar dos casos empíricos (Holocausto e Watergate) este ponto será mais bem detalhado.

de significação. Trata-se, portanto, de processos simbólicos de classificação cultural, mediados pelas disputas de poder nas sociedades, sem a elas serem reduzidos. Como vimos no primeiro capítulo, Alexander se propõe a refutar tanto o objetivismo, que relega a cultura ao plano secundário de “resultado das práticas sociais,” quanto o subjetivismo, que carece de uma explicação específica e bem definida para a cultura. Para ele, importa considerar cultura como conteúdos discursivos, ou códigos culturais, que estruturam o entendimento dos indivíduos ao mesmo tempo em que são reproduzidos em suas práticas sociais. Entende que a cultura é simultaneamente um sistema pré-estruturado e uma prática reflexiva. Ou seja, a cultura representa um pressuposto meta-teórico relativo à natureza tanto da ação quanto da ordem social:

Nós não podemos entender a cultura sem referência ao significado subjetivo, e não podemos entendê-la sem referência aos constrangimentos sócio-estruturais. Não podemos interpretar o comportamento social sem reconhecer que ele segue códigos que ele não inventa: ao mesmo tempo, a invenção humana cria um meio de mudança para todo código cultural (Alexander apud Eyerman, 2004: 26).

Neste sentido, a sociologia cultural dedica-se a explicar o comportamento social através da análise dos códigos culturais que lhes são imanentes, revelando como esses códigos são eles próprios não apenas reproduzidos, mas também alterados no processo social (ib.). Em uma perspectiva mais geral, Alexander combina a primazia metodológica da cultura, com inspiração em Dilthey, com uma hermenêutica simbólica de inspiração durkheimiana: “cultura deve ser concebida como um sistema de códigos simbólicos que especificam o bem e o mal” (Alexander e Smith apud McLennan, 2005: 4). A classificação do que seja sagrado e do que seja profano na vida social tem que ser constantemente atualizada no cotidiano das pessoas. Alexander acredita que fenômenos como escândalos, pânico morais, punições públicas e guerras são espécies de processos rituais que cumprem essa função nas sociedades modernas. Esses são fenômenos que alteram a configuração do que o autor entende por “estrutura cultural”, ou “estrutura hermenêutica”¹⁹. O autor se esforça em trazer a noção de estrutura para dentro da noção de cultura, isto é, postula a autonomia analítica da cultura: cultura é uma dimensão de

¹⁹ A tradução literal do termo que ele emprega é “hermenêutica estrutural” (structural hermeneutics). Entretanto, como veremos adiante, há razões para acreditar que a tradução “estrutura hermenêutica” é mais fiel aos propósitos do autor. Isso porque o que está em jogo aí é um tipo especial de estrutura, também chamada por ele de estrutura cultural (cultural structure) (Alexander, 2003:3-4).

toda ação (Alexander, 2005: 21). A estrutura hermenêutica consiste no horizonte significativo e emotivo em que são materializadas toda e qualquer ação social, independente de seu caráter instrumental, reflexivo ou coercitivo (Alexander, 2000: 38). Toda ação e toda instituição social só existe dentro de um horizonte simbólico de significação. Por essa razão, argumenta, todo subsistema especializado da sociologia deve ter uma dimensão cultural (ib.: 31). Na esteira de Dilthey, o autor entende que os significados da vida social também são governados por estruturas. A fórmula básica de estrutura hermenêutica consiste na combinação entre postulados do estruturalismo e da hermenêutica. Enquanto a primeira análise abre possibilidades para a construção de uma teoria com propriedades de generalização, a segunda permite capturar a textura da vida social. Quando essas análises são complementadas pela atenção às instituições e aos atores sociais como “intermediários causais”, tem-se a base fundacional da proposta da sociologia cultural (Alexander, 2003: 26).

A textura do social

A ênfase que o autor imprime à noção de textualidade da vida social tem papel decisivo nesse esquema analítico, é a partir dela que os códigos culturais tornam-se sociologicamente acessíveis. Alexander recupera a noção de “descrição densa” da antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1989) para enfatizar os esquemas discursivos em que o mundo se torna significativo para os indivíduos. Como se sabe, para Geertz, o exercício etnográfico deve envolver a compreensão das “estruturas de interpretação” em que o comportamento é classificado e lhe é atribuído significado. Em outras palavras, trata-se de interpretar o significado do comportamento com referência às categorias culturais dentro das quais ele é produzido, percebido e interpretado. O exemplo da piscadela que o antropólogo traz em sua explicação é ilustrativo²⁰ A piscadela existe, por exemplo, quando há um código público e piscar funciona como um sinal conspiratório, logo, “não se pode piscar (...) sem saber o que conta como piscadela” (Geertz, 1989: 5). Aludindo a Weber, Geertz afirma que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Assim, assume a cultura

²⁰ Refiro-me ao exemplo Geertziano dos “tiques” e “piscadelas”, em que ambos compreendem os mesmos movimentos físicos, mas a construção dos músculos da pálpebra como piscadela exprime um significado particular, algo que só é possível compreender se levamos em conta a estrutura de um “código socialmente estabelecido”

como sendo essas teias e faz da sua análise um esforço interpretativo desses significados (Geertz, 1989). Estendendo essa linha de raciocínio em uma direção sociológica, e combinando-a com considerações de inspiração saussuriana, Alexander advoga a total culturalização da análise social, com vistas a liquidar o que chama de “falácia naturalista que ontologiza os significados”. Assim, refuta a crença na idéia de que o significado seja algo imanente aos objetos. Os significados são socialmente construídos através dos “textos” que traduzem séries interdependentes de determinações:

A sociologia não pode ser unicamente o estudo de *contextos* (os ‘com’ textos); deve ser também o estudo dos *textos*. Isto não significa, como pretendia a crítica etnometodológica da ‘sociologia normativa’, referir-se simplesmente a textos formais ou escritos. Remete, muito mais, a manuscritos não escritos, aos códigos e às narrativas cujo poder oculto, mas onipresente, Paul Ricoeur apontou em seu influente argumento de que ‘as ações significativas devem *considerar-se* como textos’; se assim não for, a dimensão semântica da ação não pode objetivar-se de um modo que seja apresentável ao estudo sociológico (Alexander, 2000: 32, grifos do autor).

Para Alexander, a primeira tarefa de um sociólogo cultural consiste em descobrir através de um ato interpretativo quais são os códigos e as narrativas dos fenômenos estudados. Ação, código e narrativa são, portanto, componentes interdependentes da análise cultural por ele proposta. A ação, seja ela individual, coletiva ou institucional, deve ser tratada com algo impregnado de significado, no sentido de que ela é orientada através de um texto codificado e narrado. Veremos no tópico seguinte o modo como a valorização do bem e do mal nas sociedades modernas envolve a decodificação de códigos culturais que são discursivamente organizados nas experiências cotidianas. Por hora, cumpre salientar o imperativo geertziano de reconstrução hermenêutica dos textos sociais. Para Alexander, este momento hermenêutico de reconstrução dos textos sociais deve anteceder o momento propriamente analítico de colocação do texto em seu contexto, isto é, só depois de interpretar os códigos culturais que estão sob análise, deve o sociólogo desvendar o modo como a cultura interage com outras forças sociais (como o poder) no mundo concreto (Alexander, 2000: 40). Assim, o programa forte defendido por Alexander consiste em considerar a autonomia da cultura na produção social dos significados. Uma narrativa sociológica sofisticada, que se situa a meio termo

entre a etnografia geertziana e uma teoria geral da cultura, ou seja, uma teoria que transcende o estruturalismo pela incorporação da crítica hermenêutica²¹.

Embora recorra à noção de descrição densa, há entraves importantes na apropriação que a sociologia cultural faz da antropologia interpretativa geertziana. Geertz entende o conceito de cultura como algo essencialmente semiótico. Em sua interpretação, os mecanismos precisos através dos quais as redes de significado influenciam a ação são raramente explicitados. Se autores como Geertz e Ricoeur avançam no entendimento de que a cultura é um texto rico e complexo com influência marcante na vida social, por outro lado, argumenta Alexander, eles falham ao não especificar os mecanismos causais que estão em jogo. A relutância de Geertz em conectar sua análise interpretativa a um tipo de teoria geral acaba por refrear os possíveis avanços de sua contribuição, fazendo dela uma reconstrução novelística em que o local explica o local. Deste modo, se, por um lado, o trabalho de Geertz contribui na formulação de um programa forte na análise cultural ao indicar a necessidade de explicação dos significados como tarefa central da análise sociológica (e isso contribui bastante para a afirmação da autonomia da cultura), por outro, a sua repulsa a uma teoria geral acaba por afastar sua atenção das dinâmicas institucionais e estruturas sociais que estão correlacionadas aos significados da vida social. (Alexander, 2003: 22-3). Alexander está principalmente interessado em combinar argumentos estruturalistas e hermenêuticos de um modo que tanto as instituições quanto as ações recebam atenção sistemática.

A solução que Alexander encontra para o que identifica como limitações da teoria de Geertz traz à tona parte da contribuição de Durkheim. A tarefa posta é a de compreender a cultura não apenas como texto, mas, sobretudo, como um texto que traduz padrões definidos de relacionamento entre símbolos e signos. Em certo sentido, isto é algo que já está posto para Durkheim na medida em que compreende cultura como um sistema classificatório constituído por oposições binárias. Tanto Durkheim quanto Alexander procuram desvelar aquilo que acreditam estar subjacente e não explicitado na vida social: a ordenação simbólica do mundo. A razão para tanto se ocuparem com as oposições binárias de que tratam em suas análises tem por objetivo revelar o sistema de

²¹ Neste sentido, argumenta que sua proposta é bastante influenciada pelo movimento teórico surgido na antropologia a partir da metade do século passado, em que antropólogos como Geertz, Mary Douglas, Victor Turner e Marshall Sahlins absorveram a proposta do estruturalismo e tentaram move-la sob novas direções (Alexander, 2003: 25).

noções através das quais os indivíduos compreendem a sociedade de que são membros e as relações, mesmo as mais obscuras e menos conscientes, que mantêm com ela. Para eles, a ação social segue caminhos muito obscuros e tortuosos, empregando mecanismos psíquicos de ordem bastante complexa, não sendo possível ao observador comum identifica-la (Durkheim, 1989: 263, Alexander, 2003: 3-4). Ambos sustentam que a preocupação com o sagrado e com o profano continua organizando a vida cultural em sociedades complexas.

Considerações finais

No geral, o paradigma teórico da estrutura hermenêutica está assentado em dois postulados gerais. Por um lado, há a tradição interpretativa de inspiração geertziana, na qual a questão dos significados é colocada no centro da análise sociológica: os indivíduos habitam universos de signos e discursos que são por eles criados e interpretados. Por outro lado, há a tradição estruturalista, também de inspiração semiótica: ao invés de serem fenômenos aleatórios ou espontâneos, as mediações simbólicas e discursivas da vida social são cristalizações de interações sociais e processos institucionais que estruturam e são estruturados pela produção regularizada de significado (como as classificações do sagrado e profano, ou bem e mal) (Kurasawa, 2004: 54-55). Neste sentido, os códigos simbólicos que especificam o bem e o mal nas sociedades atuam como gramáticas gerais de ordenação/classificação do mundo e, quando relacionadas a tradições históricas específicas, criam configurações particulares de significados (Hess, 2005: 160). Alexander acredita que estrutura não é uma coisa, mas uma relação, um campo discursivo dinâmico e múltiplo, composto por pólos binários de classificação. A presença de uma teoria sobre narrativa e de uma teoria sobre performance é importante nesta proposta. A análise narrativa enfoca a forma dos conteúdos presentes na estrutura hermenêutica de uma sociedade. As classificações simbólicas do que seja puro ou impuro, sagrado ou profano, bem ou mal são códigos culturais que conferem forma e coerência às experiências individuais, coletivas e institucionais. Por sua vez, a ênfase na idéia de performance é o que lhe permite acessar o modo como as ações estão inscritas em molduras narrativas, formando e sendo formadas por estruturas culturais profundas. Este tipo de estruturação cultural, em que indivíduos simultaneamente formam e são formados por códigos culturais, tem por objetivo considerar tanto as limitações postas aos indivíduos dentro de uma rede já

existente de significados quanto o fato de que eles próprios atuam nos processos de significação do mundo, alterando as estruturas culturais que os coagem (Eyerman, 2004: 26-27):

A ambição de minha sociologia cultural tem sido a de abrir essa caixa preta, prover a arquitetura interna do significado social através dos conceitos de código, narrativa e ação simbólica, até que a cultura possa finalmente assumir seu lugar correto como equivalente a, e interpenetrada com, outros tipos de forças sociais estruturantes (Alexander, 2005: 22).

Alexander recupera a premissa durkheimiana sobre forças simbólicas que atuam na construção da realidade social. Para ele, tal como para Durkheim, essas forças possuem um efeito independente sobre a vida social por conta de seu próprio poder interno, e não porque sejam homólogas, reproduzam ou sejam reflexos de qualquer outra coisa (ib.). Para Durkheim, assim como para Alexander, as coisas sacralizadas na religião são ideais coletivos que se fixam sobre objetos materiais através de oposições binárias de classificação simbólica. Entretanto, afora essa aproximação mais geral, há diferenças significativas (diferenças específicas e gerais também) entre a sociologia da religião durkheimiana e a sociologia cultural de Alexander. Primeiramente, Alexander acredita que ao enfatizar o mundo do sagrado, Durkheim não conferiu importância necessária ao mundo do profano. Para Alexander, o mundo profano também é regido por códigos culturais que regulam o poder pela secularização de valores religiosos, como bem e mal. Argumenta que o papel da rotinização do sagrado (isto é, o próprio profano) é algo de importância crucial. Os valores se criam e se renovam através de experimentação e de re-experimentação direta do significado transcendente (Alexander, 2000: 207-210).

Em segundo lugar, por causa dessa disposição em enfatizar também o profano, não há como afirmar com certeza que as oposições binárias que Alexander trabalha sejam exatamente as mesmas de Durkheim. Como vimos no tópico anterior, Durkheim insiste na divisão entre sagrado e profano como dicotomia elementar do pensamento humano, uma dicotomia mais acentuada do que a separação entre bem e mal, por exemplo. Já Alexander, costuma falar de bem e mal (good and evil) com mais frequência que de sagrado e profano. Mais do que isso, Alexander parece equacionar esses dois tipos de polaridade. O autor afirma que seu interesse pelo mal sagrado deve-se à atenção que defere ao profano, algo subestimado por Durkheim, que não se preocupa, por exemplo,

com o que Alexander define como mal sagrado²² (sacred evil). Alexander entende que a institucionalização e valorização do bem sagrado é consequência também do que a sociedade rotiniza como mal absoluto. Em termos rituais, argumenta, é a cristalização do mal o que faz com que os ritos de purificação sejam culturalmente necessários e sociologicamente possíveis. Religiosamente, o sagrado é incompreensível sem o profano, a promessa de salvação nada significa sem a ameaça da danação. Neste sentido, atores, instituições e sociedades cristalizam e elaboram sistematicamente o mal para perseguirem o bem (Alexander, 2003: 110):

... a vitalidade cultural e institucional do mal deve ser continuamente sustentada. A linha que divide o sagrado do profano deve ser desenhada e redesenhada a todo o momento, esta remarcação deve reter a sua vitalidade, ou tudo está perdido. O mal não é apenas simbolizado cognitivamente, mas experimentado em um modo vívido e emocional (ib.: 115).

Como observa McLennan, os escritos de Alexander sobre a polaridade entre bem e mal são parcialmente teóricos e parcialmente empíricos. No primeiro modo a proposição é que, para compreender a classificação do que seja consagrado como mal pelas sociedades, faz-se necessário uma forte dose de construcionismo social. Em particular, é necessário examinar as codificações e interações do que comparece como bem e sua contrapartida simbólica necessária, o mal. Por outro lado, a abordagem é empírica porque está sempre referida a processos sociais bastante específicos. Chegamos agora ao terceiro e mais importante contraste entre a teoria durkheimiana e a defendida por Alexander. Alexander critica o fato de Durkheim fazer de sua teoria uma teoria geral da sociedade. Para ele, a abordagem sobre os esquemas autônomos de classificação simbólica da vida social deve ser uma teoria empírica de processos sociais específicos (Alexander, 2000: 244). Isso não significa dizer que o autor abdique de uma pretensão generalizante em sua teoria, muito pelo contrário. Tal como em Durkheim, há em Alexander a tentativa de formular teoricamente a noção de cultura como lógica que rege a vida social. Entretanto, mesmo que realce a proposição geral de autonomia simbólica

²² Para Alexander, Durkheim filia-se à mesma tradição que Parsons ao tratar os valores da sociedade tendo como referência apenas o sagrado ou bem absoluto, tornando a negatividade mera categoria residual. Nem Durkheim nem Parsons consideram com seriedade a possibilidade empírica ou teórica de valorizar o mal de um modo tão acentuado como o bem (Alexander, 2003: 114). De fato, a sociologia da religião de Durkheim o sagrado à sociedade e o profano ao individual (Lukes, 1973: 27) Tratando-se da primazia do social sobre o individual, forte característica do pensamento durkheimiana, essa observação por si só já indica a preferência analítica do autor para com o sagrado.

dos significados, Alexander procura demonstrar que o modo particular como cada sociedade realiza as classificações entre bem e mal (ou sagrado e profano) envolve processos e mecanismos também muito particulares²³. A ênfase posta na noção de códigos culturais traduz este tipo de preocupação. Veremos no capítulo a seguir dois exemplos empíricos desta abordagem.

²³ Mais uma vez, cumpre ressaltar que Alexander não está de acordo com o postulado geertziano de explicação do local pelo local. Ele reconhece as propriedades gerais de sociologia cultural, embora reconheça também que sua aplicabilidade analítica não é a mesma em qualquer fenômeno estudado, mas obedece critérios de organização que são histórica e socialmente específicos.

4. Trauma Cultural

Vimos no capítulo anterior que Alexander se apropria da teoria sobre a religião durkheimiana para caminhar em novas direções. Mais especificamente, o autor procura combinar a disposição para generalização do conhecimento presente na teoria durkheimiana com uma teoria sobre processos sociais específicos. Ao propor isso, Alexander tem por objetivo movimentar a polaridade estática durkheimiana sobre o sagrado e o profano. Para ele, as classificações em termos de bem e mal não são estáticas, mas envolvem ciclos dinâmicos de interação e adaptação que os indivíduos experimentam ao realizarem suas práticas e identidades sociais. Quando a instabilidade social dá vazão a profundas turbulências culturais, acredita Alexander, tem lugar aquilo que ele chama de trauma cultural. Veremos neste capítulo dois exemplos de tratamento empírico desta noção, dois casos a que o autor dedicou muita atenção: o escândalo político do Watergate e o fenômeno do Holocausto²⁴.

Noção sociológica de trauma

Junto com a noção de “estrutura hermenêutica”, a noção de “trauma cultural” tem lugar de destaque no programa defendido por Alexander e seus pares, constituindo parte do núcleo teórico da sociologia cultural. Para Alexander, um trauma cultural ocorre quando membros de uma coletividade sentem que estão sujeitos a um evento terrível que traz marcas indeléveis em sua consciência de grupo. O momento em que a sociedade experimenta este sentimento²⁵ é indicativo de que alterações ocorrem na estrutura hermenêutica da sociedade, promovendo novas relações entre eventos acontecidos, estruturas, percepções e ações:

Experimentar um trauma pode ser entendido, em um sentido sociológico, como a definição de uma dolorosa injúria para a coletividade, estabelecendo vítimas, atribuindo responsabilidades, e distribuindo consequências ideais e materiais. Enquanto os traumas coletivos são experimentados, a

²⁴ Vale lembrar que em ambos os exemplos estão sendo analisados processos sociais experimentados na vida social norte-americana.

²⁵ Alexander alude a Herbert Blumer para classificar a noção de trauma cultural como um “conceito sensitivo”, isto é, um conceito em aberto cujo valor heurístico consiste em propor novas formas para apreensão de um fenômeno social (Alexander, sdp: 4).

identidade coletiva torna-se significativamente revisada. Essa revisão identitária significa que haverá uma procura pela relembração do passado coletivo, pois a memória não é apenas social e fluida, mas profundamente conectada ao senso contemporâneo de self (Alexander, sdp: 26).

Essa definição de Alexander é diferente das definições usuais de trauma pela psicologia e pela psiquiatria. Primeiramente, enquanto a definição psicológica refere-se a indivíduos, o que é acrescentado aqui é a referência às coletividades. Entende que a produção de eventos traumáticos afeta não apenas indivíduos particulares, mas grupos inteiros de pessoas, provocando danos irreversíveis à estrutura cultural. Logo, a inovação decisiva deste conceito não está apenas na referência às coletividades, mas, sobretudo, na referência à cultura e aos processos de subjetivação (Joas, 2005: 367). Além disso, outra diferença marcante está no fato de que, na perspectiva psicológica, o abalo provocado pela experiência traumática é algo que se encontra naturalmente nos próprios fenômenos que o provocaram, isto é, o sentimento de injúria (individual ou mesmo coletivo) é tomado como uma resposta imediata ao evento traumático (Alexander, sdp: 6). Subjacente a este tipo de abordagem está o que Alexander chama de “falácia naturalista”. O autor procura desconstruir esta premissa ao afirmar que não são os eventos que criam por si só o trauma, eventos não são inerentemente traumáticos. Antes, trauma é uma atribuição socialmente mediada. O status de trauma é atribuído a um fenômeno apenas quando as pessoas acreditam que este fenômeno afeta, afetou ou afetará a coletividade. Neste sentido, tal atribuição pode ser feita não apenas em tempo real (ao mesmo tempo em que ocorre o evento), mas também pode ser feita antes de um evento ocorrer (como uma previsão), ou depois do evento ter acontecido (como uma reconstrução) (ib.: 13-14).

Os exemplos empíricos que trataremos agora pertencem a esta segunda ordem de atribuição (traumas que ocorrem depois de terem acontecidos os eventos). Tanto o Watergate quanto o Holocausto constituem processos sociais que alteraram profundamente os esquemas relativamente autônomos de classificação simbólica na sociedade norte-americana. Em ambos os casos, fatos previamente conhecidos passaram por processos de reformulação simbólica e foram re-significados à luz de novas classificações simbólicas. Alexander procura reconstruir as mutações da memória coletiva nesses dois processos de (re)construção identitária. Os dois casos estudados

servem não apenas para ilustrar o modo com um evento é construído e codificado pelas relações sociais, mas, sobretudo, procura demonstrar como esses processos estiveram intimamente relacionados à formação de uma identidade coletiva e como estiveram enraizados em estruturas culturais. Para a sociologia cultural, o significado de um evento ou fenômeno é historicamente construído a partir de três processos: (i) a estruturação narrativa, que consiste no entendimento de como os vários elementos de um evento traumático são reagrupados, posicionados e incorporados em novos textos sociais; (ii) a codificação simbólica, que consiste no entendimento de como esses eventos são classificados de acordo com os códigos morais binários; e, finalmente, (iii) a atribuição de peso, que consiste na compreensão e explicação dos recursos que constroem e disseminam a experiência traumática. Vejamos agora como esses processos aconteceram em cada um dos dois casos.

O caso Watergate

Em junho de 1972, na capital norte-americana, empregados do Partido Republicano irromperam de forma ilegal as oficinas gerais do Partido Democrata no hotel Watergate. Essas pessoas pretendiam manusear escutas telefônicas com o propósito de espionar as reuniões do partido adversário. Foram descobertos e presos. Naquele momento, pouca atenção foi dada ao incidente, que sequer chegou a ser considerado como escândalo. Os meios de comunicação e a opinião pública norte-americana avaliaram o episódio como um acontecimento próprio da disputa política, e não se colocou sob suspeição a responsabilidade do então presidente Richard Nixon, membro do Partido republicano e candidato à reeleição, e de sua equipe política²⁶. Entretanto, dois anos depois do acontecido, o mesmo caso havia desatado a maior crise política da história norte-americana em tempos de paz. O caso Watergate havia se convertido em um símbolo moral maculado, uma afronta aos valores centrais da vida social, provocando, inclusive, a renúncia do presidente reeleito. Se os fatos do ocorrido não haviam mudado, a avaliação pública que se fazia sobre ele era radicalmente diferente.

²⁶ Inclusive, mesmo depois das eleições, que aconteceram cinco meses depois, 80 % dos cidadãos americanos não consideravam que existia ali uma crise política, 75 % acreditavam que o ocorrido dizia respeito apenas à vida política partidária da nação e 84% afirmavam que isso não interferira em sua decisão de voto (Alexander, 2000: 211).

A questão que se coloca para análise da sociologia cultural é: como e porque mudou a percepção que as pessoas tinham do caso Watergate? Alexander apresenta o episódio Watergate como um estudo de caso que pretende exemplificar a relevância secular da sociologia religiosa de Durkheim. Argumenta que para entender a mudança na narração de um fato social é necessário deslocar a dicotomia entre sagrado e profano para a conceitualização parsoniana de generalização. Considera que existem diferentes níveis em que os fatos sociais podem ser narrados. São três os níveis de narração dos acontecimentos sociais. O primeiro e mais específico é o nível dos objetivos. Este consiste no mundo dos interesses imediatos, das relações de poder, o nível mais corriqueiro para a vida política, por exemplo. Sobre este nível, em um grau superior em generalidade, está o mundo das normas, convenções, costumes e leis que regulam o processo político. Em um nível ainda mais superior em generalidade, há o mundo dos valores, que consiste naqueles nos aspectos mais gerais e elementares da cultura que informam os códigos que regulam a autoridade política e as normas dentro das quais são resolvidos os interesses específicos (ib.: 212-213). Esses níveis, portanto, estão vinculados a diferentes tipos de recurso social, e a concentração em um ou outro nível diz muito sobre a estabilidade de um sistema (isto é, quando ele opera na rotinização, no profano) ou sobre sua instabilidade (quando está sujeito a processos rituais de re-sacralização, re-definição do que seja sagrado).

Para Alexander, quando se interpreta um acontecimento como algo relativo à política rotineira ou profana significa que esses interesses não são vistos como violação de normas e valores mais gerais. Por sua vez, a política não rotineira começa quando se sente tensão entre esses níveis. Neste caso, a atenção pública se translada desde fins políticos até questões mais gerais, envolvendo as normas e valores que se encontram ameaçados. Quando isso acontece, argumenta o autor, pode-se dizer que está em jogo o processo de generalização da consciência pública, que é um ponto central no processo de ritualização em sociedades complexas. À luz dessas considerações, Alexander procura entender a mudança na narração do Watergate. Em um primeiro momento, o episódio é observado como algo pertencente ao nível dos interesses políticos imediatos. Dois anos depois, entretanto, o que antes era considerado como objetivo estritamente político passa a ser considerado como um assunto que viola costumes e códigos morais, para depois, finalmente, ser considerado uma afronta aos valores mais sagrados de sustentação do poder político. Assim, embora não houvesse mudança nos fatos do

acontecimento, o contexto social que o envolvia atravessa uma mudança radical, sucedendo uma generalização extrema da opinião pública (ib.: 213).

Para entender este processo de criação e resolução de uma crise moral, sustenta Alexander, faz-se necessário integrar a teoria religiosa de Durkheim a uma teoria mais robusta de estruturas e processos sociais²⁷. Para tanto, cumpre considerar os três processos de narração que aludimos anteriormente (estruturação narrativa, codificação simbólica e atribuição de peso). No caso Watergate, observa-se que, durante as primeiras semanas que se seguiram à descoberta da espionagem, o acontecimento fora tratado em termos semióticos como um mero signo. Entretanto, algumas semanas depois, ainda em agosto de 1972, este significado adquiriu maior complexidade, ficando relacionado a uma série de acontecimentos políticos, processos legais e detenções, passando de um mero signo para um símbolo viciado, começando a se formar um consenso simbólico acerca da perversão e impureza do ocorrido. Contudo, se, por um lado, nesta fase a identificação do Watergate como um mal moral já estava em vigor, por outro, a consciência coletiva ainda não vinculava este símbolo a papéis sociais significativos ou a comportamentos institucionais específicos, tanto que nem o Partido Republicano, nem a equipe de Nixon e nem o próprio Nixon haviam sido contaminados por este símbolo de impureza. Neste momento, argumenta Alexander, embora o processo de generalização tivesse avançado para o segundo nível (o nível da generalização simbólica), ainda não havia adentrado no terceiro nível, mais geral e relativo à generalização do valor dentro do sistema social. Não havia ainda a percepção de que o centro da vida moral da sociedade estava ameaçado²⁸.

²⁷ O autor define cinco etapas através das quais uma sociedade desenvolve processos rituais de renovação simbólica de seus fundamentos morais. Primeiro, deve existir suficiente consenso social a respeito do que se considera contagioso ou anômalo. Em segundo lugar, deve existir a percepção de que ameaça não é apenas uma anomalia, mas algo que afronta o “centro moral” da sociedade. Em terceiro lugar, já visando a resolução da crise instalada, os controles institucionais da sociedade devem se por em marcha. Em quarto lugar, esses mecanismos de controle social devem ser acompanhados por mobilizações e lutas das elites e opinião pública. Finalmente, em quinto lugar, devem ser efetivos os processos de interpretação simbólica, os processos rituais de sacralização que prolongam os processos descritos e insistem na intensidade do centro simbólico e sagrado da sociedade em detrimento de um centro que é visto, progressivamente, como estritamente profano e impuro. Neste sentido, os encadeamentos das transformações narrativas que têm vez nos eventos traumáticos, a reintegração e renovação simbólica que estiveram incutidas no processo, estão também relacionadas a resultados contingentes de situações históricas específicas (Alexander, 2000: 214 -215)

²⁸ Portanto, considerando as cinco etapas do processo ritual em sociedades complexas, não se ultrapassou, neste momento, o segundo nível, não havendo mobilização dos controles sociais, nem luta das elites e, conseqüentemente, não havendo também a deflagração do processo ritual em si.

Posteriormente, entretanto, o desenrolar da crise foi gerando uma progressiva propagação da contaminação do Watergate. Começa-se a mobilizar controles institucionais de combate a esta cada vez mais temível ameaça, a exemplo das sessões extraordinárias que aconteciam no Senado e que eram televisionadas para o público. Outro fator importante no processo de generalização foi a mobilização das elites em torno de ideais relacionados ao universalismo crítico que esteve em voga nos anos 60 (embora sem relacioná-los a temas ideológicos e objetivos específico da esquerda)²⁹. Isto acabou por acentuar a gravidade da crise, fazendo do caso Watergate não apenas um episódio relacionado à vida política do país, mas, sobretudo, à vida moral da sociedade. Chegava-se aí ao terceiro nível de organização, quando se identifica uma ameaça frontal ao centro da vida moral. Isso tudo culminou na acentuação da antítese entre elementos puros e impuros da vida moral norte-americana, identificando-se heróis (aqueles que combateram com veemência o contágio do Watergate, identificados com a Constituição, as normas de justiça e solidariedade cidadã) e vilões (os responsáveis pelo Watergate, associados aos símbolos civis do mal: sectarismo, egoísmo e lealdades particularistas), dentre eles, o próprio presidente (ib.: 228).

Holocausto

O interesse de Alexander em estudar o Holocausto tem por objetivo entender o modo como um evento histórico específico, marcado pela intolerância e violência étnica, pôde se transformar em um símbolo do sofrimento humano e do mal moral, um símbolo universalizado cuja existência abriu uma série de possibilidades de regulação cívica de conflitos globais de um modo sem precedentes na história. Esta transformação cultural, acredita, foi realizada porque o evento histórico originário, traumático ao extremo para um grupo particular de pessoas, foi redefinido com o passar de muitos anos como um evento traumático para toda humanidade. Tal como no caso Watergate, ao estudar o Holocausto, Alexander se dispõe a examinar a criação social de um fato cultural e seus efeitos sobre a vida social e moral (Alexander, 2003: 28). Para ele, o mal moral não é

²⁹ Esses dois fatores (as sessões no Senado e a mobilização da elite) foram fundamentais para o desencadeamento do processo ritual de re-significação dos valores centrais da vida moral norte-americana, já que eles atuaram na terceira e quarta etapa do processo ritual, etapas que, como vimos logo acima, não vinham sendo cumpridas.

uma categoria ontológica, mas epistemológica, já que envolve considerar o problema de como um trauma cultural se torna conhecido, codificado e valorizado socialmente.

Em abril de 1945, após a descoberta dos campos de concentração nazistas, o Holocausto ainda não era o “Holocausto”. Nesta época, o que foi encontrado dentro dos campos de concentração foi classificado pelos informantes norte-americanos como “atrocidades” da guerra. Obviamente, despertavam horror e estranhamento aos observadores contemporâneos. Entretanto, enquanto “atrocidades”, as descobertas foram postas lado a lado (metonímia e semanticamente) com uma série de outras brutalidades típicas de um período de guerra.

Duas coisas são requeridas para que as pessoas sejam traumatizadas por uma experiência que elas próprias não compartilharam diretamente: extensão simbólica e identificação psicológica. Alexander observa que nos primeiros momentos após a descoberta dos campos de concentração isso não aconteceu. Para a opinião pública norte-americana os judeus sobreviventes aos campos de concentração pareciam uma raça estrangeira. As identidade e características desses sobreviventes era raramente personalizada através de entrevistas ou esboços biográficos. Antes, foram apresentados como uma massa, muitas vezes uma massa desorganizada, não apenas pela mídia, mas também por poderosos oficiais do comando militar aliado. Essa despersonalização tornou mais difícil para os sobreviventes do holocausto gerar identificação das pessoas para com o seu drama. Assim, a despersonalização das vítimas e também a especificidade da situação histórica e sociológica (que vincularam o assassinato em massa de judeus a outros horrores da sangrenta segunda guerra mundial) foram decisivos para conter a universalização do trauma do Holocausto em um primeiro momento (ib.: 30).

A questão que Alexander inicialmente coloca é: como isso foi possível, não era óbvio para o observador comum que o assassinato em massa de judeus fora algo fundamentalmente diferente de outros eventos traumáticos e sangrentos na história moderna? Argumenta que, para compreender porque nada disso era óbvio, para entender como e porque esses entendimentos iniciais foram depois radicalmente transformados (e como essa transformação teve vasta repercussão ao estabelecer não apenas novos padrões morais para o comportamento social e político, mas estabelecer

também novos controles sociais reguladores) é necessário lançar mão de uma análise cultural sobre experiência traumática. Para tanto, de forma similar à procedida no estudo do Watergate, o autor aciona a explicação sobre narração, codificação e atribuição de peso aos eventos traumáticos³⁰.

Alexander observa que até o final da guerra o drama dos judeus era algo cuja produção simbólica era controlada pelos nazistas, o que tornava praticamente impossível classificar esse assassinato em massa em um modo distintivo. Com o fim da guerra e o triunfo aliado, eram agora os EUA que controlavam a produção simbólica de significado sobre este drama. Paulatinamente, então, mudava a construção do significado sobre o acontecimento. Inicialmente, a mudança mais marcante fora a associação entre o mal e o que viria a ser conhecido como Holocausto. Entretanto, isso era apenas o início do processo. Fazia-se necessário ainda quantificar esse mal e narrá-lo de uma forma específica:

Depois que um fenômeno é codificado como mal, a questão que segue imediatamente é: como é o mal? Na teorização do mal, isso se refere ao problema não de codificação, mas de atribuição de peso. Pois há níveis de mal, e estes níveis têm grandes implicações em termos de responsabilidade, punição ação reparadora e comportamento futuro. Mal normal e mal radical não podem ser o mesmo (ib: 33).

Após ser, portanto, atribuído o peso de mal sagrado, o significado do trauma não pode ser definido sem que seja precisado exatamente o que é o mal. Este é o problema da narrativa, envolve definir o que é o mal e suas ações traumáticas, quem são as vítimas e os responsáveis, quais os resultados imediatos e de longo prazo da ação traumática e o que pode ser feito para remediar ou prevenir novos eventos. Assim, não bastou que o controle da produção de significados fosse transferido para outros atores. Mesmo depois

³⁰ Entretanto, como veremos agora, a ordem como isso ocorre em cada um dos dois eventos (Watergate e holocausto) é diferente. No primeiro caso, parte-se da narrativa para a codificação e daí para a atribuição de peso. No segundo caso, parte-se da codificação, para a atribuição de peso e daí para a narrativa. Alexander não fornece explicação para a razão desta mudança, mas poder-se-ia argumentar que isso se deve ao fato de tratar de processos sociais empíricos específicos, mesmo que inscritos na mesma proposição geral sobre a construção social dos eventos traumáticos. Mais ainda, em algumas passagens de *The meanings of social life*, neste segundo exemplo o autor sugere alguma concomitância entre os três processos. Talvez, a ordenação cronológica dos eventos cumpra em seu texto apenas a função de facilitar a compreensão empírica e teórica do fenômeno estudado. Em todo caso, o autor não oferece uma explicação direta para esta questão.

da descoberta dos campos de concentração nazistas pelos aliados, o que fora descoberto deveria ser codificado, pesado e narrado (ib.).

Alexander observa que, a partir do fim da década de 1930, emergiu uma forte narrativa antifascista nas sociedades ocidentais. O Nazismo era codificado, pesado e narrado em termos apocalípticos, com um mal sagrado. A representação do Nazismo com um mal absoluto não enfatizava apenas a sua relação com coerções e violências, mas, sobretudo, enfatizava o modo como o Nazismo relacionava violência a ódio étnico, racial e religioso. Neste sentido, à essa época, o drama vivido pelos judeus perseguidos pelos nazistas fora inicialmente interpretado “apenas” como mais um lamentável exemplo de ação desumana do Nazismo. Assim, o drama dos judeus comparecia apenas como uma questão residual, dentro do que Alexander define como “anti-anti-semitismo³¹”. A crescente repulsão ao anti-semitismo na sociedade norte-americana representava um triunfo sobre o Nazismo. Mas não ainda o reconhecimento do trauma do Holocausto, o que veio a acontecer mais tarde. A mudança que veio a ocorrer não significou que, de repente, os cristãos sentiram afeição genuína ou identificação com aqueles que eles acusam, ao longo dos séculos, de terem matado Cristo. O que mudava era a lógica de associação simbólica dos eventos que experimentavam. Crescia a representação do nazismo como um mal absoluto, como um inimigo da humanidade, e os mais odiado inimigo do Nazismo eram os judeus.

No momento em que ainda não havia alcançado o status de mal sagrado, o drama dos judeus era incorporado ao que o autor chama de “narrativa progressiva” sobre a guerra. Por narrativa progressiva entende a proposta de redenção das vítimas do nazismo através da criação de um mundo progressista e democrático, isto é, algo que apontava para o futuro e sugeria que as coisas seriam melhores com o passar do tempo (ib.: 51). Classificado como uma dentre várias atrocidades típicas da guerra, nesta narrativa era impossível se “desnormalizar” os assassinatos em massa dos judeus. O mal daquele tempo já tinha sido definido, era o Nazismo, e não o assassinato dos judeus (ib.: 39). Entretanto, dentro desta particular narrativa progressiva fora dado o primeiro passo em direção a uma universalização e generalização do drama vivido pelos judeus. Por ter surgido para o mundo com o fim cronológico da guerra, e porque representava a mais

³¹ Argumenta que o “anti-anti-semitismo” nasceu no período do entre-guerras, mas atingiu seu ápice no início do pós-guerra, em uma massiva alteração na opinião pública norte-americana em relação à questão dos judeus.

repulsiva ilustração das atrocidades nazistas, o assassinato em massa de judeus veio a ser rapidamente entendido não apenas como sintoma, mas como emblema e representação icônica do mal que a narrativa progressiva se esforçava por aniquilar³² (ib.: 40).

Com a vitória de 45, os EUA se colocaram na tarefa de estabelecer a nova ordem mundial. Com o propósito de criar um futuro livre do nazismo, os judeus vieram pela primeira vez a ser analogamente conectados aos núcleos simbólicos norte-americanos sobre democracia e nação (ib.: 48). Se, em um primeiro momento, como acabamos de ver, isso ainda não era suficiente para fazer do Holocausto o Holocausto; de fato, as coisas começaram a mudar quando se intensificou o peso do mal no assassinato em massa de judeus. Isso só aconteceu porque tinha lugar uma mudança correlata na estrutura hermenêutica da sociedade. Foram sendo criados novos significados que compeliavam o trauma do assassinato em massa de judeus a ser visto de um modo significativamente diferente, com consequências para a ação política e social que se fazem presentes até hoje. Na formação desta nova estrutura hermenêutica, permanecia a codificação do assassinato em massa de judeus como um mal, mas o peso que a isso era conferido tinha mudado. A simbolização do genocídio judeu tornou-se generalizada e ratificada, e, no processo, o mal presente no assassinato de judeus tornou-se algo separado do lado profano nazista. Mais do que apenas tipificar o Nazismo, o evento acontecido veio a ser entendido como não sendo típico de qualquer coisa, veio a ser entendido como único, um evento sem precedentes históricos, um mal em uma escala nunca existente antes (ib.:49):

O assassinato em massa de judeus tornou-se aquilo que podemos identificar, em termos durkheimianos, como mal sagrado, um mal que relembra que um mal de tamanha enormidade e horror deveria ser radicalmente mantido em separado do mundo e de outros eventos traumatizantes (ib.:50).

Essa separação do mal sagrado demandava também que o trauma fosse renomeado, pois o conceito de “assassinato em massa”, e mesmo o de “genocídio” (que apareceu pela primeira vez dentro da narrativa progressiva), parecia resistir à desnormalização do

³² Neste sentido, mais uma vez, vale destacar a diferença entre o conceito de trauma utilizado na psicologia e na sociologia. Não se trata aqui nem de repressão emocional nem de bom senso moral, o que criou as primeiras respostas ao assassinato em massa de judeus foi um sistema coletivo de representações, cuja narrativa enfatizava a necessidade de expulsão do mal absoluto (Alexander, 2003: 42).

trauma, por localizá-lo de maneira próxima ao banal e mundano. Em contraste, a palavra Holocausto não tinha, naquele momento, uma significação formal na língua inglesa e passou a assumir essa função no dia a dia, sendo que na década de 1960 o termo entra na linguagem cotidiana como um nome próprio. Esta nova identidade linguística proveu o assassinato em massa de judeus da extensão simbólica necessária para que o trauma dos judeus fosse também um trauma para toda humanidade. Já havendo a extensão simbólica, o outro ingrediente necessário para a sacralização do Holocausto com um mal, a identificação psicológica, não estava longe. Dependia da configuração do novo peso simbólico do mal em uma diferente estrutura narrativa.

Assim como procede ao analisar o caso Watergate, Alexander traz o exemplo do Holocausto para demonstrar como um mesmo acontecimento social é passível de receber diferentes interpretações e atribuições de sentido. Inspirado na sociologia religiosa durkheimiana, Alexander propõe uma teoria que abarque estas variações de significados e permita a compreensão de como e porque eventos que antes eram legitimados e considerados “normais” ou “aceitáveis” pela sociedade tornam-se eventos hediondos para todos, ao serem interpretados como algo que representa uma ameaça central à vida moral da sociedade. Quando relacionado à narrativa progressiva, o drama dos judeus era algo relacionado com o futuro da humanidade, isto é, a redenção deste mal estava na confirmação de um futuro democrático para o mundo. Contudo, logo que fora definido como mal sagrado, isto é, como Holocausto, o assassinato em massa dos judeus passou a ser significado com algo transcendente à própria história, com um “mal de nosso tempo” que marcaria para sempre a humanidade. No lugar de uma história progressiva, passava a ser criada uma “narrativa da tragédia”. Nesta narrativa, mais do que um evento na história, o assassinato em massa de judeus tornou-se um arquétipo, um evento fora do tempo. Este status transcendental do fenômeno foi o que proveu a base para a identificação psicológica em uma escala sem precedentes (ib.:51-52).

A narrativa trágica não oferece redenção no sentido religioso. Não há aí espaço para “final feliz”, nenhum sentimento de que algo poderia ser feito e nenhuma crença de que o futuro pode ser transformado; o que há, de fato, é um mal irremediável. Ao invés da redenção através do progresso, a narrativa da tragédia oferece aquilo que Nietzsche chamou de “o eterno retorno” (ib.: 53). Esta qualidade de retorno compulsivo à

experiência traumática deu ao Holocausto um status mítico, transformando-o no arquétipo do mal sagrado de nossos tempos:

A maior parte das pessoas ocidentais, hoje, concordariam de imediato com a proposição de que o Holocausto foi um evento trágico e devastador na história humana. Certamente o foi, e é. Uma implicação de minha discussão, contudo, é que a percepção deste status moral não é um reflexo natural do evento em si. O assassinato em massa de judeus teve primeiramente que ser dramatizado, como uma tragédia (ib: 55).

Alexander, portanto, está dedicado a reconstruir os padrões internos da estrutura cultural que permitiram que esta nova dramatização ocorresse. Como uma narrativa trágica cristalizada, o Holocausto enfim tornou-se o maior trauma cultural do século XX para um número crescente de americanos, bem como para proporções significativas de europeus. O trauma não poderia funcionar como tragédia a menos que fosse radicalmente diferenciado de outros males nos tempos modernos. Apenas com o status de ser um evento “único” é que foi possível a sua generalização e desparticularização³³. O evento que antes fora traumático apenas para as vítimas judias tornou-se generalizado e universalizado. Sua representação não estava mais referida a eventos que aconteceram em lugares e tempos particularizados, antes, tornou-se um emblema do sofrimento humano enquanto tal: o trauma dos judeus tornou-se um trauma para toda humanidade (ib.: 56 -57).

Considerações Finais

Em ambos os casos analisados, Alexander enfatiza a mudança significativa que ocorreu na consciência coletiva norte-americana. O caso Watergate cuja percepção coletiva inicial é a de “simples política”, exemplo de como a perseguição de objetivos políticos pode ser tortuosa, passa a ser entendido como uma “violação fundamental” da vida moral. Já a percepção do Holocausto, muda de um acontecimento corriqueiro relacionado às atrocidades comuns em períodos de guerras para a percepção de um crime abominável contra toda humanidade. Para dar conta dessas variações, o autor faz

³³ A construção e ampliação de uma narrativa trágica sobre o Holocausto foi acompanhada de uma série de dramatizações que personalizavam o trauma e suas vítimas em filmes, jogos, programas televisivos, livros, etc, como no caso do famoso diário de Anne Frank (Alexander, 2003: 57-58).

uso da teoria sobre o ritual em Durkheim, relacionando-a com a teoria da generalização parsoniana. Sua análise da experiência traumática, ou trauma cultural, confere destacada autonomia ao processo simbólico:

“Generalização e ritualização, no meu entender, não estão comunicados por razões psicológicas ou sócio-estruturais (...), sim com motivo da violação da adesão veemente às crenças morais. Por isso, os processos simbólicos têm lugar tanto na resolução dos problemas pertencentes a este nível, como no fornecimento de estruturas mais eficientes para dirigir especificamente os problemas ‘realmente’ desequilibrantes. Por este motivo a ritualização teve lugar, não por obra de uma mudança estritamente estrutural, sim pela inextinguível efervescência cultural” (Alexander, 2000: 238).

Assim, mesmo que trate de processos sociais específicos, a ênfase teórica posta por Alexander incide com maior força na compreensão dos processos gerais e autônomos de ordem simbólica. Para ele, o que está em questão não é estabilidade da coletividade em um sentido material ou comportamental, mesmo que isso tenha importância na análise e na compreensão dos fenômenos. O que, de fato, importa para ele é a estabilidade da coletividade no sentido de seus significados e não de sua ação³⁴ (Alexander, sdp: 15). Apenas quando os padrões coletivos de significado são abruptamente deslocados é que o status traumático é atribuído a um evento. É o significado dos eventos o que fornece o senso de choque e medo comum a um evento traumático, e não os eventos eles mesmos. Não é o evento “em si” o que desestabiliza as estruturas de significados (a estrutura hermenêutica). São os processos culturais de significação que o fazem. Mas esses processos, por sua vez, não existiriam sem os seus “intermediários causais”. Alexander também destaca que a imposição de novos sistemas culturais de classificação só pode ser efetuada se ancorada no exercício da agência humana. Assim, considera que este processo cultural é profundamente afetado pelas estruturas de poder e pelas ações dos agentes, embora não se reduza a elas (ib.):

Eventos são uma coisa, representações desses eventos são outra. Trauma não é o resultado da experimentação coletiva da dor. É o resultado de um desconforto agudo que penetra no núcleo do sentimento coletivo sobre sua própria identidade. Atores coletivos “decidem” representar a dor social como uma ameaça

³⁴ Veremos no capítulo adiante como essa questão perpassa boa parte das críticas que são feitas a Alexander na sociologia contemporânea.

fundamental ao senso de quem são, de onde vêm e para onde desejam ir. A lacuna entre evento e representação pode ser concebida como ‘processo traumático’ (ib.:16, grifos do autor).

Embora Alexander enfatize o fato de relacionar a sociologia religiosa de Durkheim com teorias mais robustas sobre processos sociais empíricos, o que sobressai em sua argumentação é o propósito de generalização de conhecimento por ele proposto. Como observa Mclennan, fica nítido em seu trabalho uma espécie de lei geral sociológica: as particularidades são mais importantes como instâncias de uma forma social geral, a experiência traumática. Veremos no capítulo seguinte como essa e outras críticas dirigidas ao trabalho de Alexander são por ele recebidas e em que medida, de fato, apontam para inconsistências em seu trabalho.

5. Críticas

Nos capítulos anteriores, procurei demonstrar os pontos que considero centrais na proposta da sociologia cultural. Feito isso, agora é a vez de apresentar algumas críticas que a sociologia contemporânea dirige a esta proposta. Em seguida, serão expostas as respostas que Alexander oferece a essas críticas. Ao final do capítulo farei um balanço geral dessas críticas com o objetivo de identificar alguns avanços e limitações da proposta da sociologia cultural.

A acusação de idealismo

Inicialmente, cumpre observar que boa parte das críticas dirigidas à proposta da sociologia cultural é orientada pela acusação de que Alexander filia-se ao idealismo e não remete atenção necessária às questões relativas às disputas de poder que ocorrem nas sociedades. Gregor McLennan (2005) é um desses críticos. Este autor afirma que a proposta de multidimensionalidade teórica defendida por Alexander está, em última instância, ancorada em uma preferência unilateral por formulações e valorizações idealistas (McLennan, 2005: 1). Argumenta, porém, que o foco analítico nos processos de mediação inviabiliza sua premissa culturalista. Ou seja, na medida em que se enfatiza os processos sociais da organização contingente do poder nas sociedades (quando a atenção se volta para locações e interesses institucionais, agrupamento de agentes sociais, etc), tornar-se difícil sustentar qualquer expressão unívoca de um estado de ser coletivo. McLennan, um autor filiado ao neo-marxismo, constrói sua crítica à sociologia cultural apoiando-se em uma ênfase maior na estrutura social. Reportando-se ao trabalho de Terry Eagleton (2003), afirma que muitos dos teóricos culturais que, hoje, defendem uma posição teórica baseada em anti-fundacionalismos endossam nada menos que novos fundacionalismos, privilegiando cultura ao invés de nação ou sociedade (ib.:16).

Outro autor que critica a sociologia cultural de Alexander de um suposto idealismo é Hans Joas. Para ele, o problema maior está no tipo de construcionismo social posto em uso pelo autor. Joas concorda com Alexander que os eventos sociais, inclusive as

experiências traumáticas, não acontecem naturalmente, que precisam ser socialmente significados pelos agentes³⁵. Contudo, para Joas, o fato de serem construções não significa que os eventos sociais não sejam nada mais além disso. Acredita que Alexander falha ao não reconhecer a validade da noção de “fatos objetivos” ao estudar os processos sociais traumáticos. Joas concorda com a afirmação de Alexander sobre o fato de que existem na vida social formas diferentes de experiência subjetiva entre as pessoas e, logo, formas diferentes de interpretação dos eventos sociais. Contudo, Joas evoca George Mead, que falou sobre a “realidade objetiva de perspectivas subjetivas” para afirmar que o fato de haver tais diferentes experiências subjetivas é, em si mesmo, um fato objetivo. Em segundo lugar, Joas argumenta que a insistência nas características objetivas da experiência traumática não descarta a possibilidade de que elas possam ser resultados de um evento meramente imaginado, que não tenha realmente ocorrido. Desta vez Joas recorre a William Thomas e seu conhecido postulado de que “se algo é considerado real pelos atores sociais, será real em suas próprias consequências” (Joas, 2005: 368-369).

Joas acredita que enfatizar a objetividade da experiência traumática não significa o mesmo que abstrair as dinâmicas sociais da interpretação (que incluem também as dimensões de poder). Para Joas, há sim fatos objetivos que antecedem a reconstrução conceitual e são independentes dela. O exemplo utilizado na sua argumentação é a memória da guerra do Vietnã e suas consequências traumáticas. Reconhece a validade e importância sociológica da reconstrução das batalhas sociais sobre esta memória. Entretanto, Joas questiona por que a traumatização da população vietnamita quase não entrou na memória americana sobre a guerra. A partir disto, pergunta:

Não há aí traumatização porque ela não foi construída como tal?
Ou isso é um sinal alarmante de que houve apenas poucos
impulsos para incluir o sofrimento [dos vietnamitas] na

³⁵ Joas reconhece a validade do argumento, contudo, afirma que se trata de algo trivial para a sociologia hoje: “Alexander não apenas utiliza a noção de *lay theory* de um modo polêmico, ele também possui outros slogans militantes para aqueles que não seguem a sua direção construtivista. Ele frequentemente fala das falácias naturalistas ou realistas de seus adversários. Certamente, pode-se usar esses nomes para todos aqueles que ignoram sistematicamente a dimensão interpretativa, mas hoje em dia seu número é tão pequeno e nem todo mundo acusado dessas alegadas falácias entra nesta categoria” (Joas, 2005: 368). Neste mesmo sentido, outros autores também chama a atenção para a espécie de “má vontade” de Alexander para com outras teorias culturais que teriam algo a oferecer para a sociologia cultural, como a escola de Birmingham, a teoria de Bourdieu e a teoria de Foucault, Como já mencionei antes, não me ocupo desta questão por considera-la merecedora de um estudo à parte. Para maior informação sobre isso, ver especialmente Kurawawa (2004).

reconstrução norte-americana da história? Não poderia-se dizer que o admirável *Vietnam War Memorial*, em Washington, DC, que individualiza o sofrimento de grande número de seres humanos ao listar um a um todos os nomes dos mais de 50.000 americanos mortos no Vietnam, poderia ser ainda mais importante como um memorial contra as guerras injustas e pela reconciliação se ele também tentasse listar os nomes dos mais de 3 milhões de vietnamitas mortos (ib.: 369).

Joas reconhece o fato de que Alexander não quer negar o papel do poder e interesses, mas apenas evitar um reducionismo. Contudo, argumenta que este impulso anti-reducionista permanece inócuo frente à constatação empírica de que em cada caso específico interesses específicos são variáveis explicativas decisivas (ib.: 371).

Outro autor que aponta e critica premissas idealistas no modelo teórico de Alexander é Fuyuki Kurasawa. O fato deste autor pertencer ao grupo mais próximo de interlocutores de Alexander³⁶ não exime este autor de elaborar uma revisão crítica do líder da sociologia cultural norte-americana. Kurasawa define duas versões do construtivismo social na sociologia, uma versão forte e uma versão fraca, e acusa Alexander de não conceder atenção necessária a esta distinção. A versão forte do construtivismo, para Kurasawa, é aquela em que a realidade não existe enquanto tal, apenas nossas interpretações e representações dela seriam real. Questionar a rubrica cognitivista desta versão do construtivismo, argumenta, não implica aceitar argumentos do objetivismo ou um materialismo não refinado. Entende que uma versão mais fraca do construtivismo social nos permite argumentar que a realidade é discursiva e simbolicamente mediada, e apenas parcialmente criada fora dos processos interpretativos e representacionais: se, por um lado, os fatos não falam por si só, por outro, isso não significa que eles sejam inteiramente criados pela cultura (Kurasawa, 2004: 56).

Kurasawa prossegue em sua contundente crítica ao trabalho de Alexander. Argumenta que, ao reverter o entendimento da cultura como uma variável dependente para uma variável independente, a sociologia cultural chega perigosamente perto de um culturalismo, que, privilegiando uma dimensão da sociedade sobre outras, pode incorrer em reducionismos de modo semelhante ao economicismo e ao estruturalismo. Neste sentido, o avanço de Alexander em propor a interpretação dos padrões culturais da vida

³⁶ Kurasawa, professor da York University, é associado ao Yale Center for Cultural Sociology.

social em seus próprios termos pode redundar em um retrocesso se não ponderar como essas estruturas culturais interagem com instituições sociais chaves, notadamente o mercado e o Estado³⁷:

Para mim, a questão do primado causal, da dependência ou independência de qualquer esfera da vida social em relação a outras (seja a cultura, a economia ou o Estado) e da relativa ou absoluta autonomia, é equivocada. Melhor é pensar e examinar a interdependência e entrelaçamento de todas essas arenas, sua constituição múltipla na criação do complexo e sobreposto todo que chamamos de sociedade (ib.: 57).

Tal como nos outros autores, o que move a crítica de Kurasawa é a ênfase na questão do poder, que também apresenta como algo negligenciado por Alexander. Kurasawa entende que ao invés de estudar as estruturas culturais formais que constroem socialmente um fenômeno ou evento, dever-se-ia dirigir a atenção para os efeitos que ela impõe às relações sociais hierárquicas e para os mecanismos de poder através dos quais essa estrutura opera.

Respostas às críticas

Alexander leva em consideração as proposições de seus críticos e procura rebatê-las reafirmando os postulados teóricos que define no seu programa analítico. Para ele, a sociologia cultural insiste não apenas no poder ideal de interesses materiais, mas também no poder material de interesses ideais. Argumenta que, desde o início de sua trajetória pessoal acadêmica, sua análise cultural tem por objetivo empregar a idéia de performance social ao modelo de relação entre representações coletivas, ações simbólicas, materialidade espacial e temporal, poder e ação. Através de uma teoria da diferenciação, especialmente inspirada em Durkheim e Parsons, sustenta que as instituições e grupos sociais tornam-se mais especializados e distintos no curso do desenvolvimento histórico. Contudo, procura refutar a tendência teológica e abstrata de seus antecessores, que propuseram lógicas sistemáticas para conformação deste modelo teórico:

³⁷ No capítulo seguinte, veremos com o sociólogo inglês Roland Robertson oferece uma alternativa criativa a esta dificuldade colocada por Kurasawa.

Meu objetivo, portanto, era conceitualizar diferenciação, e desdiferenciação, como o resultado contingente de estruturas institucionais e grupos de interesses. Seria difícil, creio, achar algum criticismo mais determinado às tendências idealistas da diferenciação que esse (Alexander, 2005: 20-21).

Alexander rebate as críticas dirigidas por McLennan mencionando sua análise sobre o Holocausto. Argumenta que, nessa análise, sugere que o Holocausto não emergiria se o controle da produção simbólica deste evento não houvesse mudado (primeiro dos nazistas para os americanos e em seguida dos americanos para os movimentos sociais subalternos de civilizações não ocidentais³⁸). Sustenta que esses foram eventos materiais, e não apenas simbólicos. Eles determinaram controle sobre a reprodução simbólica dos significados, de modo que se insistia não apenas na centralidade do trabalho simbólico, mas também na especificidade dos campos institucionais de contenção simbólica, nos efeitos assimétricos da estratificação social e no conflito das elites como efeitos independentes. Deste modo, importa para ele como a cultura afeta e é afetada por formas sociais mais institucionais (ib.: 24).

O autor acredita que adiciona elementos de poder a seu modelo teórico ao considerar que os atores sociais performatizam narrativas através de suas práticas sociais. Como vimos, ele procura correlacionar uma teoria sobre narrativa a uma teoria sobre performance. Próximo a uma perspectiva weberiana, Alexander entende que, se, por um lado, a estrutura hermenêutica (o que Weber poderia analogamente entender como “quadro de valores”) antecede as ações dos indivíduos (que devem ser tomadas dentro destes quadros), por outro, ela pode também ser transformada pela ação dos indivíduos. Neste sentido, ao mesmo tempo em que estrutura formações identitárias coletivas, a estrutura hermenêutica é reformada pela ação dos indivíduos. Se a análise narrativa enfoca as práticas sociais sob a ótica do significado, a teoria sobre performance retém atenção na ação. O objetivo aí é fundir ação e cultura, de uma forma mais radical do que a proposta da internalização de regras (Parsons), mas como narrações codificadas. A ação humana seria práxis cultural, prescrita mas potencialmente transformativa, governada por e criadora de regras, prática e também criativa (Eyerman, 2004: 29-30).

³⁸ Não abordei esta segunda mudança no capítulo precedente sobre o Holocausto por não considerá-la imprescindível aos propósitos deste texto.

É nessa direção que Alexander responde não apenas críticas como as de McLennan, mas também as de Kurasawa, que o acusa de não conferir peso significativo à distribuição desigual de poder nas sociedades. Para Alexander, os processos de classificação cultural (como os que acontecem nas experiências traumáticas) são mediados pelas arenas institucionais e estratificações hierárquicas em que eles ocorrem. Neste sentido, os constrangimentos impostos pelas arenas institucionais e pela distribuição desigual do poder, isto é, os constrangimentos resultados da ação humana, têm efeito destacado sobre a espiral de significação que marca os processos de classificação cultural, mas não os determinantes dele³⁹ (Alexander, sdp: 23-25):

É importante destacar que enquanto os textos saturados de significados ocupam um lugar central (...) os grandes contextos não se ignoram. Estes contextos [estruturas objetivas e lutas viscerais que caracterizam o mundo social real] são tratados, sem embargo, não como forças em si mesmas que determinam em última instância o conteúdo e a significação dos textos culturais. Antes, são considerados como instituições e processos que refratam os textos culturais de um modo abarrotado de significados. São as ocasiões em que as forças culturais se combinam ou lutam com as condições materiais e interesses racionais para produzir resultados particulares. E, mais que isso, são considerados como meta-textos culturais por si mesmo (Alexander, 2000: 51-52)

O fato de Alexander considerar que a dimensão cultural da sociedade esteja organizada em torno da polarização entre bem e mal sagrado não significa que esta seja tão somente uma questão discursiva. Sustenta que as relações de poder têm grande importância na definição de como e quais representações binária do bem e do mal serão aplicadas. Assim, embora os processos sociais e as forças institucionais não inventem as categorias de bem e de mal, eles possuem forte influência no modo como estas últimas são entendidas (Alexander, 2003: 116).

Considerações finais

³⁹ Nesta direção também rebate críticas como a de Joas, que o questiona sobre a factualidade dos eventos traumáticos: “Quem inscreve as distinções entre fato e ficção, fantasia e realidade, e por que? Pela minha perspectiva, são os atores sociais que fazem isso, e o fazem não por clareza epistemológica, mas por causa de alterações nas estruturas culturais” (Alexander, 2005: 25).

Ao propor a noção de estrutura hermenêutica (ou estrutura cultural), Alexander apresenta sua proposta de síntese sociológica que visa implodir a dicotomia entre cultura e matéria (ou idealismo e objetivismo) que tanto marca a sociologia. A estrutura hermenêutica consiste em estruturas narrativas e códigos simbólicos binários que organizam e são organizados pelas ações humanas, isto é, as estruturas culturais estruturam os significados da vida social. No entanto a qualidade hierárquica da organização do campo das ações e significados sociais é, de fato, pouco explorada pelo autor. Ele não confere maior reconhecimento aos aspectos políticos e sócio-econômicos das crenças e processos culturais. Embora, é verdade, chegue perto disso ao tratar do “controle da produção de significados”, ou mesmo das diferentes atribuições de peso que são conferidas a uma valoração, ele subestima esses aspectos ao tratá-los como “mediadores causais”, o que, em última instância, significa dizer que antes deles existe a estrutura cultural. A tensão entre subjetivismo e objetivismo na proposição de seu modelo teórico não parece bem resolvida. O autor advoga que a cultura deve ser analiticamente apartada da estrutura social, remetendo ao que chama de autonomia relativa da cultura. A cultura, portanto, deve ser algo entendido em seus próprios termos. Neste sentido, mesmo que lance mão de análises empíricas específicas no exercício analítico de sua teoria, destacando os processos sociais específicos relativos à questão do poder em cada uma delas, o foco da análise está primordialmente centrado na anterioridade e autonomia dos processos culturais que podem ou não serem afetados pelas ações dos indivíduos.

Assim, o fato de fazer uso metodológico de teorias empíricas relacionadas a processos sociais específicos não exime Alexander de uma filiação teórica idealista. Sua pretendida síntese se frustra. De fato, ele avança e muito ao inaugurar uma espécie de espaço heurístico criativo para a sociologia. Ao correlacionar uma teoria sobre narrativa com uma teoria sobre performance (no caso, uma teoria sobre sacralidade e outra correlata sobre ritual), Alexander incorpora ao idealismo uma dimensão de práxis que lhe permite tratar processos gerais e autônomos de formação simbólica através do foco em processos empíricos sociais específicos⁴⁰. Entretanto, o autor incorpora irrefletidamente algumas ambivalências teóricas que já estavam presentes no trabalho de um de seus inspiradores, Durkheim.

⁴⁰ Neste sentido, enquanto teoria cultural, sua abordagem além de favorecer a compreensão dos modos em que os indivíduos interpretam suas relações com o mundo, favorece também a compreensão das variedades particulares dessas interpretações.

Como observa Steven Lukes, as dicotomias que marcam o pensamento durkheimiano não são isentas de ambigüidades. Derivadas da dicotomia entre sociedade e indivíduo, as outras dicotomias que aparecem em sua obra, como sagrado e profano ou conceitos e sensações, carregam um tipo de ambigüidade que é significativa para a sua sociologia do conhecimento. O modo como isso afeta a sua noção de representações coletivas é sintomático disso. Para Durkheim, as representações são coletivas tanto em sua origem, que determina o modo ou a forma da mesma, quanto em sua referência ou objeto, pelo fato de ser comum aos membros de uma sociedade. Ao mesmo tempo em que resultam do substrato de indivíduos associados, as representações coletivas não podem ser reduzidas nem inteiramente explicadas pelas características de indivíduos, já que são possuidoras de características *sui generis*. Com isso, como observa Lukes, Durkheim entendia que, por um lado, as representações coletivas são geradas socialmente, e, por outro, elas se sobrepõem coercivamente à própria vida social que as gerou (Lukes, 1973: 6-9). De modo semelhante, vimos que Alexander propõe o estudo de uma estrutura hermenêutica que, tem origem no plano interativo da vida social, mas que possui anterioridade sobre ela. Apoiando-se nessa ambigüidade, portanto, Alexander propõe o seu modelo de síntese. Contudo, como procurei explicitar neste capítulo, ele parece cair em uma armadilha, pois o modelo proposto não é suficiente para resolver o problema da ambigüidade durkheimiana, apenas o atualiza em novas bases.

Para Lukes, Durkheim radicaliza a oposição entre sagrado e profano como uma dicotomia rígida e estática, não havendo espaço analítico nem empírico para se pensar variações dentro dessas categorias⁴¹ (ib.: 27-28). Alexander parece concordar com essa observação de Lukes, pois argumenta que Durkheim enfatiza no pensamento religioso uma teoria geral sobre as sociedades em detrimento de uma teoria empírica de processos sociais específicos. Alexander procura contornar isso que entende como lacuna no pensamento de Durkheim através da incorporação de uma teoria mais robusta sobre os processos sociais, tendo por objetivo diversificar as próprias categorias de classificação binária durkheimianas. Alexander apresenta a sociologia cultural como campo

⁴¹ Apesar de reconhecer que a sociologia da religião durkheimiana comece nessa ambigüidade, Lukes acredita que não termina nela. Para Durkheim, argumenta Lukes, a dicotomia entre sagrado e profano é, por um lado, uma distinção radical entre classes e coisas das quais algumas são colocadas à parte de outras, e, por outro lado, uma distinção com relação ao modo como os indivíduos sentem e agem em relação a essas coisas. Lukes acredita que esta segunda distinção admite graus de flexibilidade situacional, além de não pressupor nem abarcar a primeira (ib.: 27).

independente e como uma área de conhecimento dinâmico, em que códigos, narrativas e símbolos mantêm coesa a sociedade ao permitirem que os atores sociais impregnem seu mundo de significados e sentimentos. Entretanto, há que se considerar dois aspectos na teoria durkheimiana que não são muito enfatizados por esses autores e que podem relativizar essa crítica que ambos fazem a Durkheim. Primeiramente, vale lembrar que a oposição entre sagrado e profano não é uma simples dicotomia como várias outras na sociedade, inclusive as que são trazidas por Alexander. Trata-se, antes, de uma espécie de meta-oposição, trata-se da separação entre alguma coisa que é distinta em algum sentido e outra que não o é. Todas as formas de oposição binária introduzidas por Alexander, como bem e mal ou puro e impuro, podem ser compreendidas como derivações dessa meta-oposição. Assim, a centralidade, rigidez e estagnação da separação entre sagrado e profano que Durkheim postula não é de modo algum desconstruída por Alexander. O que este autor faz é recolocá-la sob outras formas, já que, em última instância, o que está em jogo também é a distinção que as pessoas conferem a alguma coisa, seja como bem ou como mal. Tanto é assim que, por várias vezes, Alexander se vê obrigado a acrescentar o adjetivo “sagrado” ao tratar do mal (*sacred evil*). De fato, pode-se dizer que, a despeito de todo o seu esforço, Alexander não consegue expurgar o idealismo durkheimiano, embora o amenize ao incorporar em sua análise algum espaço para se pensar agência e poder.

Neste sentido, embora negue uma filiação idealista para afirmar sua proposta de síntese, há em Alexander uma disposição explícita para essa filiação. De fato, há grandes avanços na sua proposta, o autor incorpora a proposta da sociologia religiosa de Durkheim a elementos do postulado weberiano sobre ação significativa. Traduz forte influência weberiana ao afirmar que, ao mesmo tempo em que estrutura formações identitárias coletivas, a estrutura hermenêutica é passível de ser reformulada pela ação dos indivíduos. Mas, por outro lado, o autor se afasta da teoria weberiana ao não destacar o fato de que os sentidos homogêneos que regulam a vida social são, antes de tudo, resultados das ações e relações sociais. Embora coincida com Weber no reconhecimento que ação e estrutura se afetam mutuamente, a primazia que Weber concede à ação se desloca em Alexander para a estrutura. Neste ponto, Alexander aproxima-se de Durkheim para destacar não a anterioridade das ações motivadas de indivíduos nos processos de valoração, mas sim os processos simbólicos que são subjacentes a qualquer valoração. Neste sentido, o já reduzido espaço analítico que o

autor destina à consideração das relações de poder está condicionado apenas às situações em que a rotinização profana dos esquemas autônomos de classificação simbólica é abalada pelos processos de mudança que recodificam o que antes era sagrado.

Em suma, se, por um lado, Alexander avança ao propor um espaço analítico inovador para o estudo sociológico, os processos culturais *per si*, por outro, ele retrocede ao subestimar as relações de poder que estão em curso nesses processos. Apesar de seu louvável esforço, a definição de um meio termo entre hermenêutica e estruturalismo que ele propõe não é capaz de transpor a oposição tradicional entre estrutura e agência (ele, em última instância, favorece a primeira). Nesse sentido, permanece um grande desafio para a sociologia cultural, qual seja incorporar ao foco nos processos culturais de significação da vida social a dimensão das relações de poder. No capítulo que segue, apresento a contribuição de Roland Robertson como indicativo de uma resposta criativa à este desafio.

6. A Contribuição de Robertson

Nos capítulos precedentes, procurei apresentar o panorama geral da sociologia cultural proposta por Alexander. Além de discutir as bases epistemológicas da sociologia cultural, procurei também apresentar as críticas dirigidas a esta teoria. Salientei que a questão do poder é algo recorrente nessas críticas e que, de fato, isso aponta para algumas inconsistências no modelo proposto. Neste capítulo final, é a vez de apresentar uma outra proposta de sociologia cultural, a defendida por Roland Robertson. Não há na sociologia um trabalho analítico que relacione estas duas propostas de sociologia cultural. Ao fazer isso, tenho por objetivo utilizar a abordagem de Robertson para propor uma alternativa teórica ao que fora identificado como inconsistência da proposta de Alexander, a saber, a dificuldade que ela tem em tratar o tema do poder sem incorrer em reducionismos. Assim, farei agora uma breve incursão no modelo defendido por Robertson, identificando suas características teóricas gerais e a sua inspiração epistemológica na teoria cultural do antropólogo Marshall Sahlins. Feito isso, o caminho estará aberto para sistematizar complementaridades analíticas entre as duas propostas de sociologia cultural, o que farei na conclusão que segue este capítulo.

A sociologia cultural de Robertson

Roland Robertson é, hoje, um autor de grande importância nas teorias sobre o tema da globalização. Partindo de análises civilizacionais, o autor propõe uma teoria cultural inovadora para o entendimento do fenômeno da globalização⁴². Apoiando-se na noção weberiana de “imagens de mundo”, o autor entende a globalização não apenas como a “compressão do mundo”, mas, sobretudo, como a intensificação da consciência do mundo como um todo (Robertson, 1999: 23). Assim, sua preocupação teórica e empírica fundamental é com a formação e intensificação de imagens da ordem mundial (ib.: 111), isto é, com as diversas concepções de ordem global que, embora sejam corriqueiramente relacionadas ao século XX, são tão antigas quanto as civilizações e

⁴² Sua trajetória acadêmica teve início com estudos sobre religião. Entretanto, como ele mesmo reconhece, o seu interesse pelo tema da religião sempre fora marcado por orientações específicas, que, gradualmente, o levaram a trabalhar com o tema da globalização. Seguindo a orientação durkheimiana de que a religião mantém relações diretas com a vida “real”, o autor procurou analisar a religião como um modo categórico de organização de diferentes coletividades e da relação entre elas (Robertson, 1999: 15-16).

religiões milenares. O conceito de globalização, portanto, é utilizado para analisar os modos como os atores sociais constroem significados, identidades e formas institucionais na elaboração da *imagem do mundo como um todo*. Embora reconheça a importância de questões econômicas nas relações globalizadas entre as sociedades, o autor afirma que tais questões estão consideravelmente sujeitas a contingências e codificações culturais, enfatizando a natureza basicamente cultural que estrutura e dá forma à maior parte dessas relações (ib.: 19).

Ainda que tenha como preocupação os modos como o mundo é percebido como um todo, sua análise não envolve o esquema totalizante que comumente é atribuído à assim chamada “análise totalística”. Sua preocupação maior é justamente atribuir flexibilidade na consideração sobre o mundo como uma totalidade, já que procura analisar diferentes tipos de orientações sociais sempre com relação a uma mesma circunstância global:

Será discutido (...) como os indivíduos e outros atores percebem e constroem a ordem (ou a desordem) do mundo de diferentes modos. Neste sentido, o que meu modelo faz é facilitar a interpretação e a análise de tal variação. Portanto, existe uma diferença crucial entre impor um modelo ao campo global em todos os atuais e potenciais atores e criar um modelo que facilita a compreensão da variação em tal campo. (...) Para colocar ainda de outra forma, meu modelo foi concebido como uma tentativa de dar sentido analítico e interpretativo de como os atores, na vida do cotidiano, coletivamente ou individualmente, se dirigem na tarefa de construir e interpretar *o mundo...* (ib.: 46-47).

Assim, ao tratar a globalização como um processo no qual o mundo se torna um lugar ímpar, o autor não quer com isso dizer que a globalização envolve, por si e em si, a cristalização de um sistema coeso. Antes, argumenta que a globalização envolve o desenvolvimento de algo como uma “cultura global”, não no sentido duramente normativo, mas no sentido generalizado de modo de discurso sobre o mundo como um todo e sua variedade (ib.:187). Robertson propõe analisar os modos particulares com que diferentes grupos sociais elaboram e interpretam o fato de que vivem em um mesmo planeta. Deste modo, sua teoria sobre globalização repousa em um compromisso pré-teórico com a heterogeneidade global. Sua ênfase recai na variedade civilizacional e societária, entendendo globalização como “universalização do particularismo e não

apenas particularização do universalismo” (ib.: 181). Este enfoque analítico diferenciado sobre globalização faz com que o autor mantenha um interesse especial no conceito de cultura. Contudo, este é um interesse diferenciado, dedicado precisamente a um afrouxamento desta noção:

Embora o uso do termo ‘cultural’ aqui não seja tão abrangente e completo como tem sido em algumas tendências dentro do relativamente novo campo dos estudos culturais, seu uso é muito mais fluido e ousado do que em trabalhos convencionais de sociologia. Em especial, minha abordagem é usada para demonstrar descontinuidades e diferenças, ao contrário da visão sociológica tradicional da cultura como integradora. Seu propósito é também apontar um modo diferente de fazer sociologia mais do que a sociologia que se concentra na cultura como um campo à parte (ib.: 50).

Evocando a noção de “metacultura” definida por Sahlins, Robertson propõe substituir uma definição de cultura muito substantiva e circunscrita por uma concepção sistemática não de cultura propriamente, mas dos termos em que sua variação ocorre no mundo social. Importa para o autor fazer uma utilização fluida do conceito, a fim de avaliar suas descontinuidades e diferenças, ao invés de se ocupar com sua função integradora. Dito de outro modo, Robertson acredita que metaculturas - ou códigos culturais - coíbem concepções de cultura no sentido de suposições profundamente enraizadas e referentes a um relacionamento estanque entre sociedades e indivíduos. Em lugar disso, propõe substituir essas suposições pela compreensão de como se delineiam os diferentes modos com que os aspectos substantivos da cultura são invocados e aplicados pela ação prática (Robertson, 1999: 57). Neste sentido, próximo a Alexander, o autor opõe o que seria uma sociologia especializada em cultura, cuja definição substantiva do conceito tende a considerá-lo como uma variável concreta e isolável na análise sociológica, a uma outra sociologia, essa inteiramente permeável e sensível à cultura. Ou seja, mais do que isolar a cultura como consequência de alguma outra coisa, pretende-se compreender as relações de interdependência entre cultura como pensamento objetivo e cultura como elemento da ação.

Para Robertson, esta inflexão teórica na operação do conceito de cultura está diretamente relacionada aos processos históricos que atuaram no sentido de modelar o mundo todo em um mesmo sistema sócio-cultural (ib.:95). O autor propõe articular

premissas do universalismo e do particularismo na avaliação das dinâmicas que envolvem esses processos, o que acaba por levá-lo a considerar a importância relativamente autônoma da cultura no que denomina circunstância global contemporânea⁴³ (ib.: 181). A correlação entre desenvolvimento do Estado moderno e nacionalização da cultura, por exemplo, correlação essa que constituiu o horizonte hermenêutico de consagração da teoria social clássica, é problematizada por ele à luz dessas considerações. Entende que a preponderância das sociedades nacionais ao longo do século XX é, em si mesmo, um aspecto da globalização. A difusão global da idéia de sociedade nacional como forma de socialidade institucionalizada foi fundamental para a aceleração da globalização (ib.: 87).

Robertson enfatiza a necessidade de desvencilhar a teoria social contemporânea do mito da integração cultural, resultado da percepção da sociedade nacional enquanto uma entidade homogênea. Novamente, o que importa para ele é analisar a contribuição de diferentes interpretações culturais que estruturaram uma mesma circunstância moderna global. Portanto, para o autor, não devemos levar para dentro dos estudos sobre globalização o tipo de visão da cultura que herdamos da análise convencional das sociedades nacionais (ib.: 157). Em suma, Robertson entende que a tarefa posta para a teoria social contemporânea consiste em explicar e analisar as trajetórias da globalização de modo multidimensional, o que só é possível na medida em que seja conferida uma atenção especial às dimensões culturais da ordem global.

O autor chama a atenção para as inflexões a que estiveram sujeitas as considerações sobre cultura ao longo do desenvolvimento da sociologia. Afirma que, enquanto assistimos, hoje, um interesse crescente pelo tema, foi notório, após o período clássico da disciplina (mais ou menos após 1920), o declínio deste interesse. Acredita que devemos refletir não apenas as razões desta retomada recente, mas também as razões de seu arrefecimento em meados do século passado. Segundo Robertson, a atenção da sociologia clássica para com o problema da modernidade e/ou da sociedade nacional sobrepujou o avanço de análises preocupadas com o problema da variação cultural. Para ele, a tarefa central posta para qualquer teoria contemporânea sobre cultura consiste em avaliar as contribuições históricas singulares de sociedades ou civilizações na

⁴³ Um exemplo da importância relativamente autônoma da cultura na circunstância global contemporânea, argumenta, é a necessidade cada vez mais preeminente de se adotar um enfoque cultural para o que é frequentemente chamado de política mundial (Robertson, 1999: 19).

composição do arranjo global. Para tanto, Robertson remonta à obra de Marshall Sahlins para problematizar as variações das ligações entre cultura e estrutura social e entre cultura e ação⁴⁴. Mais do que perceber apenas como esse tipo de variação se apresenta empiricamente, o autor procura avaliar o modo como determinados códigos metaculturais impedem os indivíduos de tentar separar ou vincular cultura e estrutura social. Neste sentido, sustenta que o problema da relação entre cultura e estrutura social, quando discutido a partir do problema da relação entre agência e estrutura, geralmente, tende a apresentar soluções empiricamente indiferentes, que ignoram os códigos específicos de cada sociedade (Robertson, 1999: 56-57). Vejamos agora algumas das considerações de Sahlins sobre a noção de cultura e, em seguida, como ela é aproveitada por Robertson. Embora tratem de temas empiricamente bastante diferentes, a manipulação teórica da noção de cultura é bastante semelhante entre os dois.

A contribuição de Sahlins

Começo a apresentação da contribuição inspiradora de Marshall Sahlins na proposição da sociologia cultural de Robertson tomando como referência a crítica que o antropólogo dirige à economia política. Citando Baudrillard, Sahlins acredita que a construção do campo da economia política, feita exclusivamente sobre os valores de uso e de troca, deve ser reanalisada sob a forma de uma “economia política generalizada”, o que implicaria na igual atenção à produção do valor de troca simbólico. A análise da produção dos símbolos e da cultura não é, para Sahlins, algo externo, posterior ou superestrutural à produção material (Sahlins, 2004: 179). Vejamos aqui, de modo muito breve, como o autor elabora esta *explicação cultural* da produção. Para tanto, serão expostas as suas considerações sobre a economia dos povos caçadores-coletores do Paleolítico e também sobre as categorias de comestibilidade dos norte-americanos.

Um fato observado por muitos antropólogos que estudam os grupos nômades de caçadores e coletores, argumenta Sahlins, é a ausência de “sentimento de posse” entre

⁴⁴ Também Alexander menciona o trabalho de Sahlins, mas apenas como exemplo de uma solução criativa às limitações da semiótica. Argumenta que, diferentemente dos teóricos desta corrente de pensamento, a autonomia analítica da cultura proposta por Sahlins é operada mediante a abstração de comportamentos concretos em um domínio cultural. Os elementos sociais estão presentes em sua teoria como correlações em um sistema simbólico (ib.:13). Mas, como veremos aqui, quem traz mesmo a contribuição de Sahlins para o primeiro plano do que se apresenta como uma “sociologia cultural” é Robertson.

seus membros. Essas pessoas exibiam a notável tendência a ser desleixadas com suas posses. Os seus pertences eram poucos, apenas aqueles que poderiam carregar consigo em suas viagens na busca por alimentos. Os caçadores-coletores eram basicamente indiferentes a qualquer posse material. Para eles, a sua riqueza era um fardo. A acumulação de bens poderia se tornar cada vez mais incômoda quanto mais longo o tempo em que fossem carregados. Neste sentido, de um modo geral, a portabilidade era um valor decisivo nesses arranjos locais. Artigos pequenos eram muito mais valorizados do que artigos grandes, de modo que a relativa facilidade de transporte de um objeto prevalecia sobre sua escassez relativa ou sobre os custos de sua mão de obra. Isso acabava por favorecer um certo “desprendimento das necessidades materiais”, que, para Sahlins, era institucionalizado nesses grupos ao tornar-se um fator cultural positivo, expresso em uma multiplicidade de arranjos econômicos (ib.: 117-118):

O caçador, ficamos tentados a dizer, é um ‘homem não econômico’. Pelo menos no que concerne aos produtos não ligados à subsistência, ele é o avesso da criatura padrão imortalizada na primeira página de qualquer livro de ‘princípios gerais de economia’. (...) Da perspectiva interna dessa economia, parece um erro dizer que as necessidades são ‘restritas’, os desejos são ‘coibidos’, ou mesmo que a idéia de riqueza é ‘limitada’. Essas formulações implicam de antemão um homem econômico e uma luta do caçador contra o que há de pior na natureza daquele, natureza que seria enfim subjugada por um voto cultural de pobreza. Essas palavras implicam a renúncia a uma aquisitividade que, a rigor, nunca se desenvolveu, e uma repressão de desejos que nunca foram expressos. (...) Não é que os caçadores e coletores tenham refreado seus ‘impulsos’ materialistas: simplesmente nunca os transformaram em uma instituição (ib.: 119).

Uma outra característica desses grupos, correlata à contenção da riqueza, é a sua resistência à armazenagem de alimentos. De fato, os caçadores levantavam acampamento porque os recursos alimentares nos arredores haviam se tornado escassos. No entanto, argumenta Sahlins, ver nessa atitude uma simples fuga da fome apreende apenas metade da questão, pois se ignora o fato de que as expectativas das pessoas a respeito da descoberta de campos mais verdejantes geralmente não eram frustradas. Para Sahlins, não se trata de dizer que a armazenagem de alimentos era tecnicamente impossível para esses povos, nem que eles desconheciam a sua possibilidade. Assim, o autor procura identificar o que na situação vigente bloqueava esta tentativa. Argumenta

que a armazenagem de alimentos deve ser comparada com a diminuição dos benefícios da coleta nômade. O prejuízo potencial da armazenagem é, justamente, o de comprometer a contradição entre riqueza e mobilidade (ib.: 135, 138):

A armazenagem fixaria o acampamento numa área que não tardaria a ter seus recursos naturais alimentares esgotados. Assim, imobilizadas por seus estoques acumulados, as pessoas poderiam ficar em pior situação, quando comparadas com uma pequena quantidade de caça e coleta que poderiam obter em outro lugar, onde a natureza tivesse feito, por assim dizer, uma considerável armazenagem por sua própria conta de víveres possivelmente mais apetecíveis por sua variedade... (ib.: 139).

Assim, embora pudesse ser tecnicamente viável, a armazenagem de alimentos era economicamente indesejável e socialmente inatingível. Sahlins procura demonstrar que a movimentação periódica e a contenção da riqueza, simultaneamente, constituíam imperativos da prática econômica e adaptações criativas. A mobilidade e a moderação colocam os objetivos dos caçadores ao alcance de seus recursos técnicos (ib.: 142). Os problemas enfrentados pelos caçadores-coletores é de ordem diferente daqueles experimentados nas sociedades modernas. Diferentemente dessas, o que dá o tom aos arranjos econômicos é a fatura original, a confiança na abundância dos recursos naturais, e não o desespero pela insuficiência de recursos humanos (ib.:135).

Nesse exemplo, bem como no que segue agora, o que está em jogo na explicação cultural de Sahlins é a idéia de que as condições materiais, embora sempre indispensáveis, não existem naturalmente. Elas são potencialmente objetivas e necessárias de muitas maneiras diferentes, isto é, variam de acordo com a seleção cultural pela qual se tornam forças efetivas. É por isso que o autor critica a noção de valor de uso marxiana ao afirmar que este valor não é algo intrínseco aos objetos. Para ele, nenhum objeto existe ou tem movimento numa sociedade humana exceto pela *significância* que os homens possam lhe atribuir. O valor de uso não é menos simbólico nem menos arbitrário do que o valor de troca, de modo que a “utilidade” não é uma qualidade do objeto em si, mas uma significância das qualidades objetivas. Os hábitos alimentares dos norte-americanos é um dos exemplos empíricos em que Sahlins assenta essa idéia, vejamos também brevemente.

Ao estudar o que os norte-americanos produzem para satisfazer suas necessidades básicas alimentares, Sahlins tem por objetivo desnudar a lógica simbólica de organização das suas categorias de comestibilidade. Para tanto, detém-se no sistema norte-americano de carnes e relaciona-o a uma espécie de totemismo, isto é, acredita que a razão principal postulada pelo sistema de carnes americano é a relação da espécie animal com a sociedade humana. O antropólogo examina a série domesticada bois - porcos - cavalos - cães. Argumenta que, embora todos esses animais sejam integrados à sociedade americana, o são de diferentes maneiras. Primeiramente, essa série é divisível nas duas classes de animais comestíveis (bois e porcos) e não comestíveis (cavalos e cães), e também, internamente dentro de cada uma dessas classe, entre categorias de alimentos mais ou menos preferíveis (carne bovina versus suína) e categorias mais ou menos rigorosas de tabu (cães versus cavalos). Afirma que o conjunto inteiro diferenciase pela participação da espécie como sujeito ou objeto no convívio com os seres humanos⁴⁵. Além disso, a mesma lógica estaria também a serviço das diferenciações do animal comestível em “carne” e “órgãos internos”, ou “vísceras” (ib.: 188).

Para Sahlins, portanto, a comestibilidade está inversamente relacionada à humanidade. Essa é a *lógica simbólica* que organiza a demanda dos hábitos alimentares americanos. O valor social do filé ou da carne assada comparado à dobradinha ou à língua, argumenta, é o que subjaz à diferença de valor econômico. Do ponto de vista nutricional, não há nada que justifique esta hierarquia do gosto. Mais ainda, o filé permanece sendo mais caro do que a língua, embora sua oferta absoluta seja muito maior (há muito mais filé em uma vaca do que língua):

“Existe uma produção social, num sistema de troca, de materiais diferenciados, de um código de significados e de valores constituídos. A funcionalidade dos bens vem depois, ajustando-se a esses mecanismos estruturais fundamentais, racionalizando-os e, ao mesmo tempo, reprimindo-os” (Baudrillard apud Sahlins, 2004: 191).

Deste modo, a racionalidade do mercado não é algo que contradiz o totemismo, mesmo em sociedades modernas. Pelo contrário, ele é promovido justamente na medida em que

⁴⁵ “Cavalos e cães participam da sociedade americana na condição de sujeitos. Têm nomes próprios e, na verdade, estamos habituados a conversar com eles de um modo que não fazemos com porcos e bois. Cães e cavalos são julgados não comestíveis, pois, como disse a rainha de Copas, ‘não é de bom tom cortar alguém a quem se foi apresentado’” (Sahlins, 2004: 188).

os valores de uso e de troca dependem dessas decisões culturais de “utilidade” (ib.: 191). A explicação cultural da produção, portanto, leva o autor a entender a produção como a materialização de um esquema simbólico⁴⁶.

A contribuição de Sahlins para a proposta de Robertson

De fato, como já foi dito, a grande lição que Robertson apreende da contribuição de Sahlins é a possibilidade de trabalhar uma concepção sistemática não de cultura propriamente, mas dos termos em que ocorre a sua variação. É por isso que critica as perspectivas integradoras “da” cultura, um mesmo modelo explicativo que engesse as possibilidades de sua explicação. Nessa mesma direção, para Sahlins, a cultura de um povo inclui tanto as suas estruturas sociais quanto a sua economia, sua política, sua tecnologia, sua linguagem, suas idéias, etc. Assim, o antropólogo sustenta que noções como as de “fatores culturais” são agramaticais. Falar em algo como “aspectos culturais do nacionalismo”, ou “fatores culturais do desenvolvimento econômico”, ou, ainda, “cultura da política” não tem sentido em seu arcabouço analítico, já que, argumenta, a organização política, a economia e sociedade são construídas e orquestradas por significados, isto é, são também cultura (Sahlins, 2004: 17).

O fato de tomar cultura como relações estruturadas de liberdade simbólica leva Sahlins a considerar que as culturas são formas de vida relativas e históricas, cada qual com uma validade particular e sem uma necessidade universal (ib.: 30). Aqui, o problema não é pensar o teor normativo da cultura (como aparece em Parsons, por exemplo), mas sim pensar a possibilidade de que a ação social seja culturalmente lógica e culturalmente específica, sem ser culturalmente prescrita, isto é, importa para ele tratar de diferentes ordens culturais em suas próprias sistematicidades semióticas (ib.: 33 e 37). De modo geral, ao se ocupar com o problema da variação dos significados, a tarefa posta para as ciências sociais consiste em distinguir os valores presentes nos fenômenos culturais em campos sociais coletivos a partir do modo como cada valor é vivido pelos sujeitos particulares (ib.: 296). Ora, é patente a proximidade entre esta proposta e o trabalho de Robertson sobre globalização. Ambos os autores tendem a operar

⁴⁶ Neste sentido, entende por “razão prática” a constituição cultural de uma práxis aparentemente objetiva (Sahlins, 2004: 182)

correlativamente premissas universais e particulares. Não é por acaso que Robertson rejeita as razões puramente econômicas ou políticas na definição do que seja a globalização para afirmar que elas possuem profundas raízes culturais ao se deter nas contribuições milenares de diferentes sociedades e civilizações na conformação da idéia do mundo como um todo.

Outro ponto interessante que merece ser destacado em Sahlins é a sua proposta de fazer equivaler objeto e método na antropologia. O autor afirma que quando um antropólogo se propõe a compreender as motivações lógicas de uma determinada cultura, essa lógica dos “outros” é algo que se passa dentro dele próprio (ib.:30). De modo geral, os dois autores, e também Alexander, convergem para a idéia de que a cultura não é algo que deva ser “encaixado” em uma posição específica dentro de um aparato conceitual, tal como nas teorias que se propõe a “explicar” a cultura. Antes, o que essas propostas apontam é que a cultura está presente e difusa não apenas no objeto pesquisado, mas também nos modelos teóricos e nas lógicas que os constroem. Em suma, o imperativo posto nestas tentativas de revitalização da noção de cultura está em tomá-la como premissa metodológica de compreensão dos fenômenos sociais.

Considerações finais

De um modo semelhante, tanto Robertson (inspirado em Sahlins) quanto Alexander (inspirado em Durkheim) contrapõem a disposição presente em parte significativa das abordagens da noção de cultura, que consiste em tratá-la em certo sentido como uma “entidade” em si mesma, a um outro tipo de abordagem, destinada a demarcar a noção de cultura como aspecto constitutivo de qualquer consideração de ordem sociológica. Neste sentido, a preocupação com o que chamam de “perspectiva multidimensional” do fenômeno cultural é algo caro às duas proposta. Tanto em Robertson quanto em Alexander, há a disposição em refutar qualquer consideração mais estreita e substancializada da noção de cultura. No entanto, isso não significa que estejam propondo uma generalização radicalmente relativista do conceito. A questão não é levar em consideração a premissa de que “tudo é cultura”, o que inviabilizaria uma definição clara do conceito. Antes, estão preocupados, cada um a sua maneira, em demarcar alternativas analíticas de operação da noção de cultura numa espécie de sociologia da

sociologia. Importa para eles fazer da cultura um ponto de partida para compreensão e explicação dos fenômenos históricos, sem incorrer no equívoco de limitar o alcance do conceito a qualquer outro fator que não a própria autonomia simbólica que acompanha a variação dos significados que são atribuídos aos fenômenos históricos.

Entretanto, apesar desta concordância mais geral, há diferenças significativas entre as propostas teóricas de Alexander e de Robertson. Um primeiro fator importante de ser notado é o caráter voluntarista da teoria de Robertson, algo que é minimizado em Alexander. Em Robertson, as lógicas culturais que conferem sentido à vida coletiva não são propriamente esquemas autônomos de classificação, mas modelos de interpretação da realidade criados pelos indivíduos em suas interações cotidianas. O fato de conferir grande atenção às ações humanas e às relações de poder que lhes são correlatas não faz com que Robertson incorra no reducionismo temido por Alexander, pois o plano das práticas é analiticamente interpretado à luz das codificações culturais que lhe conferem sentido. Em certo sentido, pode-se dizer que Alexander faz justamente o contrário: ao invés de estudar as práticas à luz da codificação cultural (como faz Robertson e também Sahlins), ele estuda os códigos culturais à luz das práticas sociais (os exemplos do Watergate e Holocausto são ilustrativos disso). De qualquer forma, tanto Alexander quanto Robertson interpretam a cultura como produção de significados coletivamente compartilhados. Contudo, ao abdicar do voluntarismo, Alexander privilegia as estruturas culturais formais que regem a vida social, e desmerece tanto suas conexões com as relações sociais hierárquicas quanto os mecanismos de poder através dos quais ela opera. Por sua vez, a proposta de Robertson parece contornar este problema ao trazer para a análise a dimensão conflitiva do poder: aquilo que chamou de “cultura global” reflete contribuições milenares que as várias formas de coletividade humana construíram ao longo do tempo. Em uma frase, enquanto Alexander continuamente enfatiza a necessidade analítica de que um certo tipo especial de estrutura (a estrutura hermenêutica ou estrutura cultural) seja separada da estrutura social, Robertson continuamente enfatiza a necessidade analítica de que sejam fundidas as noções de estrutura e de cultura.

Conclusão

O maior desafio posto para a sociologia cultural proposta por Alexander é manter a centralidade da cultura em seu modelo explicativo e ao mesmo tempo focar as relações de poder nas sociedades sem incorrer nos reducionismos que tendem a conceber a cultura como causa ou efeito das relações sociais. Como vimos no capítulo sobre as críticas à sociologia cultural, este desafio não é satisfatoriamente resolvido pelo autor. De fato, enquanto avança na definição da cultura como objeto inevitável da investigação sociológica, ele retrocede ao subestimar as relações de poder no plano analítico. Procurei apresentar a contribuição de Robertson como uma possibilidade de alternativa teórica a este impasse experimentado pela sociologia cultural. Como vimos no capítulo precedente, Robertson vai mais adiante na tarefa de enfatizar a atenção aos processos culturais de significação do mundo sem afrouxar o peso das relações de poder.

A título de conclusão final deste trabalho, proponho agora sistematizar aquilo que pode ser entendido como uma complementaridade analítica entre as duas propostas de sociologia cultural. Vimos que, por um lado, ambos os autores cerram fileiras contra a abordagem mais convencional da sociologia da cultura, que tende a tratar a noção de cultura como uma espécie de entidade em si mesma, para defender a idéia de cultura como aspecto constitutivo de qualquer consideração de ordem sociológica. Contudo, diferem no modo como procedem suas análises culturais: enquanto Alexander focaliza a compreensão dos códigos culturais através das práticas sociais, Robertson procura analisar as práticas sociais à luz de suas codificações culturais. No modelo analítico proposto por Robertson prevalece a dimensão analítica voluntarista: as lógicas culturais que conferem sentido à vida coletiva não são propriamente esquemas autônomos de classificação, mas modelos de interpretação da realidade criados pelos indivíduos em suas interações cotidianas. Assim, embora ambos tenham como preocupação interpretar a cultura como produção de significados coletivamente compartilhados; o tipo de produção simbólica que se ocupa Robertson, a formação da imagem do mundo como um todo, corresponde a modelos de interpretação da realidade criados pelos indivíduos

em suas interações cotidianas, e não a esquemas propriamente autônomos de classificação cultural.

Sustento que Alexander está correto em enfatizar a centralidade do fenômeno simbólico na análise sociológica e em procurar analisar o simbólico em seus próprios termos. Entretanto, não concordo com a idéia de que isso só possa ser feito mediante o que chama de autonomia analítica da cultura, que consistiria em apartar a cultura da estrutura social. Entendo que Robertson propõe uma forma mais promissora de se pensar a centralidade da cultura: não separando-a da noção de estrutura social, mas relacionando as duas de forma a torna-las analítica e metodologicamente indissociáveis (como faz Sahlins). Neste sentido, acredito que o princípio organizador de diferenciação entre sagrado e profano é proveitoso para a análise sociológica de fenômenos simbólicos, desde se leve em conta que a sacralidade conferida a um símbolo ou representação está condicionada ao plano interativo das relações sociais. Isso não implica em incorrer no reducionismo temido por Alexander, pois, o plano das práticas pode ser analiticamente interpretado à luz das codificações culturais (neste caso, a distinção entre sagrado e profano) que lhe conferem *sentido*. De fato, creio que procedendo assim abre-se também espaço para que a hierarquização dos fenômenos simbólicos seja mais explicitamente levada em consideração⁴⁷. O que agora me interessa, portanto, é pensar como em suas interações cotidianas as pessoas distribuem este princípio fundamental entre as coisas que consideram sagradas⁴⁸. Os códigos simbólicos que especificam o bem e o mal nas sociedades são gramáticas gerais através das quais os *indivíduos* ordenam e classificam o mundo. Acredito ser esse um caminho válido para que a teoria sociológica retenha atenção nos processos culturais de

⁴⁷ Acredito que isso pode ser feito através da operação sociológica da noção durkheimiana de “mana”. Entendo que as considerações de Durkheim sobre a noção de mana, considerações ignoradas por Alexander, fornecem um indicativo seguro de como a autonomia dos processos simbólicos pode ser concebida sem prejuízo na atenção às relações de poder nas sociedades. Vimos que esta noção oferece a mensuração necessária para o estabelecimento de hierarquias entre as coisas sagradas: muitas coisas podem ser sagradas, mas não na mesma medida, umas coisas detêm mais mana do que outras. O grau máximo de mana seria Deus, ou, na analogia durkheimiana, a própria sociedade. A noção durkheimiana de mana traduz uma força moral categórica, responsável pela organização do pensamento religioso e, logo, pela organização da vida em sociedade.

⁴⁸ Como desdobramento do exercício teórico aqui proposto, pretendo desenvolver em trabalhos futuros a correlação entre a noção de mana enquanto bem sagrado absoluto e a proposição robertsoniana de que, ao longo da história, todas as coletividades humanas elaboram imagens do mundo como um todo. Acredito que isso possa tornar possível levar em consideração a premissa de que toda e qualquer relação social comporta algum nível de “solidariedade universal”, um modelo de solidariedade ideal que não é reduzido a identificação nacional ou étnica, por exemplo.

significação da vida social sem afrouxar o peso das relações de poder por um lado, e sem abrir mão do papel generalizador da teoria por outro.

Bibliografia

ALBROW, Martin. *The Global Age*. Stanford: Stanford University Press, 1997

ALEXANDER, Jeffrey. *Durkheimian sociology: cultural studies*. Los Angeles: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*. Berkeley: University of California Press, 1982

_____. *The promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane machine*. Em: *Theory of Culture*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

_____. *Analytic Debates: understanding the relative autonomy of Culture*. Em: Alexander, J. C., Seidman, S. *Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. (Org.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. New York: Cambridge University Press, 1988.

_____. "A importância dos clássicos" Em: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: UNESP, 1999

_____. *Sociología Cultural: formas de clasificación ls sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos, 2000.

_____. *Towards a theory of cultural trauma*. Mimeo, s.d.p.

_____. *The meanings of social life: a cultural sociology*. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. *Why cultural sociology is not 'idealist': a reply to McLennan*. Em: *Theory, Culture & Society*. London: Sage, 2005. V.22, pp. 19-29.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

BATESON, Gregory. *Metadiálogos*. Lisboa: Gradiva, 1989

BAUMAN, Richard. *Verbal Art as Performance*. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers (s.d.p.).

BERGER, Peter. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed: nationhood and the national question in the new Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CANOVAN, Margaret. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1998.

CALHOUN, Craig. Whose Classics? Which Readings?. TURNER, Stephen (ed.) *Social Theory and Sociology: the classics and beyond*. Blackwell Publishers, 1996

_____. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997

CHARON, Joel: *Ten questions: a sociological perspective*. Belmont, California: Wadsworth, 1995.

DALOZ, Jean Paul. ERDEMIR, Aykan. SEMASHKO, Leo. The meanings of social life (review). *International sociology review of books*. Sage: London. Vol.21, n.6. pp. 829-839.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da sociologia religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____; MAUSS, Marcel. "Algumas formas primitivas de classificação Contribuição para o Estudo das Representações Coletivas" Em: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Teoria Simbólica*. Oieras: Celta, 2000.

_____. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

EYERMAN, Ron. Jeffrey Alexander and the cultural turn in social theory. Em: *Thesis Eleven*. London: Sage, 2004. n.79, pp. 25 – 30.

FEATHERSTONE, Mike. *Consumer Culture & Postmodernism*. London: SAGE, 1991.

FRIESE, Heidrum. WAGNER, Peter. When 'the lights of great cultural problems moves on': on the possibility of a cultural theory of modernity. Em: *Thesis Eleven*. London: Sage, 2000. n. 61, pp. 25-40.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GLUCKMAN, Mary & GLUCKMAN, Max. "On Dramas, Games and Athletic Contests". Em: *Secular Ritual*. Assen / Amsterdam: Van Gorcum, 1977.

HECHTER, Michael: *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press, 1987.

HESS, Andreas. Advancing strong programs. Em: *Sociology*. London: Sage, 2005. vol. 39, n.1 pp. 157-173.

HOBBSAWN, Eric. RANGER, Terence. (Orgs.) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

INGOLD, T. *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996.

JOAS. Hans. Cultural trauma? On the most recent turn in Jeffrey's Alexander cultural sociology. Em: *European Journal of Social Theory*. London: Sage, 2005. vol.8, n.3, pp. 365-374.

KOSLINSKI, Mariana. REIS, Elisa. Are NGOs "Glocal"? A study of transnational and domestic accountability relations in Brazil, 2007, inédito.

KURASAWA, Fuyuki. Alexander and the cultural refounding of american sociology. Em: *Thesis Eleven*. London: Sage, 2004. n. 79, pp. 53-64.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

LUKES, Steven. *Émile Durkheim: his life and work*. Penguin Books: Middlesex, 1973.

_____. "The rhetoric of thick consensus" Em: *Contemporary Sociology*. 1992, v. 21, n. 4, pp. 425-426.

MCLENNAN, Gregor. The 'new American cultural sociology': an appraisal. Em: *Theory, culture & society*. London: Sage, 2005. vol. 22, n.6, pp. 1-18.

MUNCH, Richard. SMELSER, Neil. (Org.) *Theory of Culture*. Berkeley: University of California Press, 1992.

OVERING, Joanna; RAPPORT, Nigel. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2000.

PARSONS, Talcott. Um Esboço do Sistema Social. Em: BIRNBAUM, P. CHAZEL, F. *Teoria Sociológica*. São Paulo, EDUSP, 1977.

_____. SHILS, Edward. Values and Social Systems. Em: Em: Alexander, J. C., Seidman, S. *Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

RAPPORT, Nigel. *The prose and the passion: anthropology, literature, and the writing of E.M. Forster*. Manchester: Manchester University Press, 1994.

REIS, Elisa. Os Velhos e os Novos Desafios da Sociologia Política. SANTOS, José Vicente dos. GUGLIANO, Alfredo Alejandro. *A Sociologia Para o Século XXI*. Pelotas: Educar, 1999.

ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Civilization. Em: *Theory, culture & society* London: Sage, 2006. vol. 23, pp. 421-436.

_____. Glocalization, globalization and migration: the case of scottish football supporters in North America. Em: *International Sociology*. London: Sage, 2006. v. 21, n.2, pp. 171 – 198.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1970.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SMITH, Anthony D. *The Nation in History: historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Hanover: University Press of New England, 2000.

TILLY, Charles. *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press, 1998.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Marx. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1999.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

WRONG, Dennis. *The Problem of Order, What Unites and Divides Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1994

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)