

TRABALHO, CULTURA E SOCIEDADE: reflexões a partir do conceito de "cultura operária"¹

Nadya Araújo Castro²

A Sociologia é, sem dúvida, devedora de uma elaboração conceitual mais sistemática sobre o nexos entre trabalho e cultura. E isto não deixa de ser curioso, por várias razões. Em primeiro lugar, porque o debate sobre as relações entre cultura e sociedade esteve no centro de todos os nossos grandes paradigmas. Em segundo lugar, porque o âmbito do trabalho (vale dizer, das relações sociais que nele se estabelecem) foi, por longo tempo, uma instância explicativa privilegiada nos estudos sociológicos sobre a dinâmica social. Em terceiro lugar, porque a ausência de uma teorização sistemática não deve nos levar a crer que inexistem teorizações implícitas, em estado prático, informando a construção das interpretações; ao contrário, elas estão presentes e refletem o debate teórico mais amplo que se trava a cada momento no campo das Ciências Sociais.

Por isso mesmo, procurei organizar a minha exposição em duas partes principais. Na primeira, retomo o tema da relação entre cultura e sociedade refletindo sobre alguns dos pontos de partida disponíveis nas nossas teorizações de maior fôlego analítico; procuro, desse modo, relativizar, a partir de balizamentos disciplinares, a centralidade do nexos trabalho, cultura e dinâmica social. Na segunda, retomo especificamente a discussão sobre "cultura operária" para salientar como nela se refletem as tensões e impasses presentes na teorização mais geral e concluir refletindo sobre algumas das suas possibilidades e limites em face aos desafios teórico-metodológicos atuais no campo da Sociologia.

¹ Comunicação apresentada à Mesa Redonda sobre "Cultura, Política e Trabalho", no VII Encontro de Ciências Sociais do Norte/Nordeste (João Pessoa, 25.05.95). Essa é uma versão revista do texto originalmente preparado para o Seminário sobre "Cultura Operária em Análise", realizado na Cidade do México, a 3.12.1993, como parte das minhas atividades como Pesquisadora Visitante da CAPES/Fulbright Commission no Massachusetts Institute of Technology (MIT)/Special Program for Urban and Regional Studies of Developing Areas (SPURS).

² Professora do Departamento e do Mestrado em Sociologia da UFBA. Pesquisadora Associada do CEBRAP.

Cultura e sociedade: pontos de partida e impasses de chegada

Formular uma teoria da cultura tem sido um desafio para a Sociologia na medida em que remete a reflexão para debates constitutivos da sua própria identidade científica, em especial para aquele que se pergunta pela natureza da **ação** e pela produção da **ordem**.

De fato, uma teoria **sociológica** da cultura apenas se tornou um imperativo analítico quando a Sociologia assumiu, como ponto de partida, a existência de uma ordem subjetiva e sua centralidade para a compreensão do mundo das relações sociais. Isto representou muito mais que o reconhecimento de que a ação é dotada de um sentido subjetivo. Importou em assumir que a **subjetividade dos agentes era um dos elementos estruturantes das relações sociais e que operava simultaneamente como causa e efeito de uma pluralidade de interações interpretativas**, sendo, por isso mesmo, irreduzível a qualquer ato interpretativo, sempre simples e único (Alexander, 1990). Daí porque, a compreensão da realidade social impunha que se teorizasse sobre os processos de construção de experiências e de significados. Uma concepção sociológica da cultura tornou-se, a partir daí, ferramenta analítica de primeira hora.

Mas, uma teoria sociológica da cultura sustenta-se em um outro requerimento de partida: supõe que à cultura seja conferida alguma **possibilidade de autonomia**. Vale dizer, que as relações sociais possam - repito, em alguma medida - ser investigadas a partir da estrutura e significados **internos a própria cultura**.

Nesse sentido, a possibilidade de uma teoria sociológica da cultura desafia, a um só tempo, duas abordagens-limite. Por um lado, aquela que absolutiza essa autonomia e que, por isso mesmo, priva de sentido o estudo dos fenômenos sociais *per se*. Nessa abordagem, interpretar os fenômenos da vida social é compreender a "experiência, através da qual o indivíduo constrói a sua vida interior e se capacita a interpretar a de outrem" (Dilthey, 1976:192). Esta se resolve na descoberta dos significados, na interpretação do sentido - interno e subjetivo - das estruturas culturais. Desse modo, a análise sociológica se dissolve num partido exclusivo pelo ponto de vista cultural.

Por outro lado, uma teoria sociológica da cultura desafia naturalmente toda espécie de abordagem mecanicista, que torne a

dimensão subjetiva da realidade social um mero epifenômeno de determinantes externos ao mundo que resulta das construções simbólicas dos agentes sociais. Nesse caso, não há sociologia da cultura pela simples razão de que se priva a cultura de um estatuto analítico significativo.

Mas, um outro aspecto importante desafiou o pensamento sociológico nas suas reflexões pioneiras sobre o tema: **a questão da coerência cultural**. De fato, a herança da filosofia social do século XIX valorizara a compreensão da cultura enquanto *Geist*, terreno privilegiado a partir do qual se poderia caracterizar a especificidade que particularizaria cada sociedade.

A aceitação de um princípio de coerência cultural prevaleceu, de alguma maneira, no pensamento da Antropologia Social nascente, ainda que num sentido mais complexo e inclusivo. Conquanto idéias e valores fossem apenas parte da ampla matéria-prima de que se formava a cultura, esta seguia sendo coerente e partilhada de modo consensual, cortando transversalmente todas as linhas de heterogeneidade e divisão social (Morgan, 1987; Taylor, 1920; Lowie, 1934).

O dissenso ao interior da Antropologia clássica (Benedict, 1934), legou à Sociologia do século XX duas interrogantes chaves (Smelser, 1992): em primeiro lugar, **quão unificadas e coerentes são as culturas?** em segundo lugar, **quão partilhados e consensuados são os ingredientes culturais?** A esses interrogantes, Smelser agrega um outro que se constituiria na pedra de toque para as formulações da teoria sociológica da primeira metade do século: **até que ponto a cultura reproduz-se no indivíduo e na estrutura social?**

Parsons e Shils (1951) produziram a respeito uma das respostas mais bem elaboradas da teoria sociológica. Concebendo a ação como simultaneamente simbólica, social e motivacional, eles equacionaram a relação entre cultura e sociedade de modo a tentar escapar ao dilema "experiência subjetiva versus determinação externa". Para tanto, propuseram a existência de três níveis articulados que comporiam um só mundo empírico, só separáveis para fins analíticos: cultura, sociedade e personalidade. Dessa forma, a sua teoria geral da ação procura escapar ao determinismo mecanicista ao propugnar que o ato-unidade tem sempre um referente cultural, isto é, que toda ação social é sempre a especificação de um padrão cultural mais amplo. Entretanto, procuraram escapar também ao culturalismo mais extremado ao afirmar que a ação humana é sempre parte de um sistema social (e não apenas de um sistema cultural).

Mas, retomando a questão posta por Smelser, como a cultura ganha existência, realizando-se no indivíduo e na sociedade? Para Parsons, uma análise sociológica da cultura seria, em primeira instância, uma reflexão sobre a sua **institucionalização** - processo pelo qual a cultura torna-se parte das estruturas reais em que se organiza a sociedade. Nesse sentido, a cultura não nos interessaria enquanto tal, vale dizer, como sistema simbólico. Antes, caberia esclarecer quais os mecanismos (socialização, dentre outros) pelos quais elementos desse sistema cultural reproduzem-se ao interior do sistema social; através deles, constituem-se as pautas valorativas que estruturam as expectativas de comportamento socialmente padronizadas. Dito nos mais rigorosos termos da sociologia da cultura subjacente ao pensamento parsoniano: o desafio da análise sociológica seria, então, o de explicar como os elementos simbólicos do sistema cultural convertem-se em valores, tornando-se componentes intrínsecos aos papéis sociais.

Alexander (1990) sugere que, ao deslocar a atenção analítica para os mecanismos pelos quais os padrões se institucionalizam e conformam a estrutura valorativa da sociedade, a teoria funcionalista abandonou o interesse pela origem e processos internos ao sistema cultural; com isso, chegou ao paradoxo de que a sua abordagem sobre os significados passou a por em cheque a idéia de autonomia cultural que estivera no ponto de partida da sua formulação. Alguns outros clássicos da abordagem funcionalista da cultura em Sociologia (como Merton, 1942 ou Lipset, 1967) tampouco escaparam a esse paradoxo: os valores acabaram concebidos como generalizações de comportamentos atuais, antes que derivações dos processos de simbolismo e significação que deveriam estar na raiz desses mesmos comportamentos (Alexander, 1990).

O impasse analítico em que se viram colocadas as abordagens de inspiração parsoniana ficou ainda mais evidente com a irrupção do enfoque semiótico e sua incorporação às Ciências Sociais, notadamente pela Antropologia. Retomava-se a linha interpretativa que tinha na autonomia dos sistemas simbólicos frente às instituições sociais a sua pedra de toque. A ação dos sujeitos só poderia ser entendida se remetida - e de modo imediato - ao sistema de signos no qual está embebida. Este, por sua vez, operaria de modo análogo ao que Saussure (1964) havia teorizado por referência à linguagem: ele seria um resultado independente de infinitos atos sociais, cuja estrutura estaria conformada por leis internas e não por determinantes imediatos de um meio-ambiente social.

Assim sendo, o nexu entre sistema simbólico e relações deixa de ser o foco central. Ao contrário, sublinha-se a urgência de analisar a integridade interna da organização da cultura, cujo entendimento supõe a separação analítica entre o momento inicial de reconstrução da estrutura simbólica dos códigos sociais e o momento subseqüente de correlacionar atos sociais e códigos culturais (Sahlins, 1976).

A força que as abordagens semióticas e estruturalistas aparecem na cena intelectual eclipsa o encanto interpretativo que tivera a teoria sociológica da cultura de corte funcionalista. Alguns sociólogos (como Alexander, 1990) reagem a isto desqualificando o antagonista: tratar-se-ia, para ele, de uma análise unilateral porque concernente apenas os interesses de signos e não ao entendimento das sociedades, o que requereria abandonar qualquer referência às exigências interacionais e situacionais, dando um passo atrás em direção a uma visão de completa autonomia da cultura.

Certamente, a esse argumento extremado poderia se contrapor a própria formulação de Saussure (1964: 76) pela qual, "diferentemente da linguagem, outras instituições sociais (como costumes, leis, etc.) baseiam-se, em graus variados, na relação natural entre coisas, devendo, por isso mesmo, adaptar meios empregados aos fins perseguidos". Nesse sentido, se a teoria da linguagem estava no ponto de partida de uma teoria mais geral dos signos, esta não se constituiria reduzindo todos os tipos de sistemas de signos de modo meramente analógico; se esta analogia foi um ponto de partida, dificilmente ela poderia estar também no ponto de chegada. Do mesmo modo, reflexões como a de Sahlins deixam claro que o entendimento das lógicas internas aos sistemas simbólicos antes que um fim em si mesmo, seria um meio para correlacionar-lhes práticas sociais efetivas, dando-lhes significado.

De qualquer sorte, a herança da Semiótica, notadamente pelas mãos da Antropologia, influenciou fortemente o curso da reflexão sociológica sobre o nexu entre cultura e dinâmica social, restabelecendo a importância de um estudo dos sistemas simbólicos *per se*. Este viés ganhou maior importância com o fortalecimento das correntes chamadas "micro-sociológicas", particularmente o interacionismo simbólico e a dramaturgia (Blumer, 1965; Goffman, 1975).

Um último veio teórico imprescindível para contextualizar a nossa discussão resulta da convergência entre duas vias aparentadas: a reflexão do moderno marxismo, notadamente enraizado em Gramsci, e a tematização com respeito a cultura como expressão (ou instrumento) de dominação.

De fato, a recusa ao materialismo histórico talvez tenha sido o principal animador do debate teórico da Sociologia sobre a autonomia da cultura. A formulação do marxismo mais ortodoxo era particularmente desafiadora em dois aspectos principais. No plano epistemológico, a recusa frontal ao idealismo subsumirá a relação entre cultura e reprodução social na relação entre base e superestrutura. No plano teórico, uma lógica analítica de corte funcional interpretava a cultura como expressão de dominação de classe. Em verdade, essas duas dimensões eram faces de uma mesma moeda.

Acredito que a formulação de Gramsci acerca da questão foi um dos passaportes para trazer para o debate acadêmico aquilo que por muito tempo não fora mais que uma "interlocução surda", porque fundada na desqualificação recíproca: nem o materialismo histórico, como "ciência do proletariado", reconhecia legitimidade nas "formulações burguesas", nem a Sociologia lhe conferia mais que o estatuto de um discurso político-ideológico.

Gramsci encontra um terreno comum ao formular uma teoria da ação na qual a cultura é um elemento analítico de primeiro relevo, e não um epifenômeno da estrutura econômica. Três elementos da sua formulação foram decisivos para a criação desse solo comum: (i) a idéia de que atores são intelectuais; (ii) a percepção de que o significado é uma dimensão constitutiva de toda ação humana e de toda forma histórica assumida pela ordem social; (iii) o entendimento de que entre os significados culturais e as forças sociais há uma relação complexa que, se bem não faz da cultura uma resultante imediata da dinâmica das forças sociais reais, tampouco lhe confere completa autonomia: as forças sociais constituem antes o principal referente para se entender as configurações culturais. Nesse sentido, numa sociedade de classes, a cultura torna-se parte do processo de dominação, emergindo daí a sua grande problemática, qual seja a da hegemonia cultural (Gramsci, 1971).

A vitalidade da formulação gramsciana colocou-a, de modo muito natural, na raiz de alguns dos mais importantes desenvolvimentos do marxismo acadêmico contemporâneo: como a tensão criadora que com ela mantém a concepção althusseriana de ideologia; ou o seu papel decisivo no surgimento da moderna história social inglesa; ou a força com que sustenta algumas das formulações do chamado marxismo analítico, ao interior da Sociologia norte-americana.

Mas, até aí nada de muito extraordinário. Curioso é verificar que o seu pensamento tenha se tornado um interlocutor acadêmico legítimo mesmo entre teóricos bastante distanciados da tradição marxista, como

os chamados "neo-funcionalistas" (que refletem sobre uma teoria sociológica da cultura). Para Alexander, por exemplo, a abordagem culturalista gramsciana partilharia com o esforço teórico parsoniano tanto a recusa ao idealismo radical (sem resvalar para a recusa à importância analítica das simbolizações), quanto o reconhecimento da importância das formas (e limites) sociais em que se realizam as estruturas simbólicas da cultura.

Todavia, conquanto, como Parsons, Gramsci tenha aceito o desafio de pensar um lugar analítico autônomo para a cultura, sua reflexão leva-o ao mesmo paradoxal impasse que reconhece entre os funcionalistas: ela esbarra no que Alexander denomina uma nova teoria da cultura institucionalizada, apenas traduzida aqui para os termos conceituais do marxismo. A saber: a hegemonia cultural, enquanto dominação ideológica das massas e requisito da reprodução da dominação de classe, se sustenta numa adesão voluntária às idéias dominantes, que se transformam assim - tanto quanto os valores, no modelo parsoniano - em componentes intrínsecos ao comportamento dos atores (Alexander, 1990). A força normativa desses componentes é tal, para Gramsci, que só a ação sistemática de intelectuais orgânicos da classe operária poderia transformar em comportamentos confrontacionais manifestos aquilo que nada mais é que uma latente (e intelectualmente ainda impotente) consciência operária.

Que elementos centrais parecem introduzidos aqui. Em primeiro lugar, a articulação entre sistemas de significados, por um lado, e hierarquias e divisão social do prestígio e do poder, por outro; uma análise sociológica da cultura parece, então, requerer necessariamente as suas contrafaces com a reprodução das estruturas de poder e dominação. A categoria "cultura" passa a carecer de uma adjetivação que qualificaria o caráter de classe das expressões simbólicas: **o velho paradigma da consensualidade da cultura é abandonado e a autonomia dos significados está necessariamente relativizada pela posição social dos agentes.**

Em segundo lugar, valoriza-se a problemática das lutas simbólicas: as lutas concernentes à produção e reprodução de signos passam a ser elementos decisivos na construção identitária dos sujeitos enquanto atores sociais. Isto será central no desenvolvimento subsequente das formulações da Sociologia. Entretanto, em terceiro lugar, preserva-se o caráter explicitamente normativo da abordagem: a interpretação da cultura vem entremeada com a atribuição de um sentido finalístico às expressões culturais, que passam a ser positiva ou negativamente avaliadas por sua capacidade de produzir uma contra-

hegemonia que realize o papel histórico e libertário do proletariado, tornando-o consciente dos seus "verdadeiros [e, acrescentaria, a-priorísticos] interesses de classe". Finalmente, e em quarto lugar, se a cultura deixa de ser consensual, por estar atravessada pelas lutas políticas de classe, esse pluralismo cultural não chega a por em cheque, creio, a idéia de uma coerência cultural: os ingredientes da cultura (como denominara Smelser), vale dizer os componentes simbólicos que conformam cada uma das culturas em luta encontram na determinação social dos atores e na dimensão normativa do intérprete as garantias para a coerência interna a cada um dos sistemas de símbolos em luta pela hegemonia.

Esses pontos de partida, creio, informaram vários desenvolvimentos ulteriores que são centrais para o debate atual sobre uma teoria sociológica da cultura, em geral, e sobre a cultura operária, em particular. O mais conhecido deles talvez seja a contribuição de E. P. Thompson (1963). A teoria cultural subjacente à sua formulação dista bastante do determinismo economicista ou da normatividade teleologista presentes em muitas abordagens de inspiração marxista. Em sua interpretação da formação da classe operária inglesa a dimensão simbólica jogará um papel decisivo. Para ele, a construção de uma identidade subjetiva, fundada na partilha de códigos e de valores, depende menos de determinantes imediatos, oriundos das contradições econômicas de classe e mais do processo de criação de uma comunidade.

Este processo tem a sua raiz na forma como as fortes tradições locais (de auto-estima, decência, cumprimento e solidariedade mútua que caracterizaram os grupos sociais de artesãos) foram re-elaborados no meio cultural que constituiu a nova ordem industrial, mesclando-se as linguagens da tradição artesanal, da afiliação religiosa e do ideário socialista. Tanto quanto para Hobsbawn (1963), ganha centralidade a análise dos movimentos de massa enquanto rituais e cerimônias de incorporação e revitalização de um mundo simbólico que, por sua autonomia, constitui-se numa dimensão central à interpretação do processo de formação de classe. Experiência e significação tornam-se, por isso mesmo, categorias de análise fundadoras.

Por outro lado, a interpretação thompsoniana recusa o sentido finalístico e normativo que o marxismo mais ortodoxo conferiu ao processo de formação histórica das classes. Com isso, a sua análise sobre a construção da classe operária inglesa como ator social liberta-se, por um lado, das amarras que sujeitavam a interpretação da cultura operária a ilações sobre "sua natureza", vale dizer, até onde

expressavam uma "verdadeira" ou uma "falsa" consciência. Ademais, a construção simbólica dessa identidade subjetiva, coletivamente partilhada, uma vez livre do a-priorismo subjacente à compreensão mecanicista da formação de interesses, nos aparece representada como um processo social, em toda a extensão do conceito: livre da linearidade que a necessidade econômica lhe imporia; múltiplo em seus âmbitos de constituição (vida fabril e vida extra-fabril tornam-se equivalentes na análise da construção das identidades); múltiplo em termos das práticas que a observação necessita contemplar (práticas econômicas, simbólicas, político-institucionais, etc.).

É interessante observar que, apesar de tudo, ainda subsiste algo do essencialmente que caracteriza a teoria marxista da dinâmica social e sua análise dos sujeitos. A classe operária parece ainda ser tomada como um sujeito transcendental, possuidora de uma virtualidade histórica que instiga a investigação acadêmica para o estudo da sua constituição como sujeito. Certamente o estudo resulta, agora, muito mais enriquecido que nas abordagens tradicionais. Entretanto, a persistência da atenção à cultura operária reflete, em grande medida, a crença em algum tipo de centralidade que distinguiria as identidades forjadas a partir não só da experiência do trabalho como, em especial, daquele trabalho diretamente ligado à produção material de bens.

No trabalho de Paul Willis (1979), por exemplo, persiste a idéia da centralidade política (isto é, para o entendimento da dinâmica social) da alienação e exploração a que estão sujeitos os operários. Entretanto, se a construção identitária desses passa pela experiência direta da produção, essa experiência é (ela mesma) construída por meio de diferentes discursos de natureza cultural. Em sua formulação reaparece, assim, aquela que fora a pedra de toque da reflexão do interacionismo e da etnometodologia: o desafio de buscar nos comportamentos e atitudes "naturalizados", porque aparentemente automáticos e irrefletidos, os significados simbólicos a eles subjacentes, significados que são os responsáveis por transformar meros indivíduos em seres sociais e coletivos.

Willis vai ainda mais longe e conclui, daí, que não apenas a experiência no âmbito do trabalho pode ser analisada de um ponto de vista cultural, mas que ela deve ocupar um papel central - sempre que se confira à idéia de cultura um sentido amplo (1979: 185). **Dessa forma, o nexó entre cultura e sociedade passa a ter no trabalho uma instância mediadora de primeira grandeza.** Nesse sentido, recusa o que denomina a "banalização" da noção de cultura operária, especialmente

do que considera o seu domínio central: o das relações/lutas/formas culturais que se expressam no âmbito da produção.

Não vou aqui me deter nas suas formulações sobre nexos entre processo de trabalho e produção simbólica; privilegiarei, antes, aquelas de sentido mais amplo, que apontam para o nosso tema da relação entre cultura e sociedade ou, mais especificamente, da relação entre cultura operária e dinâmica social. Para Willis, desse ponto de vista, a cultura operária não pode ser entendida como uma simples resposta a imposições que embotam a compreensão “verdadeira” das relações sociais, nem tampouco pode ser um modelo discursivo simplesmente reativo, de mera compensação diante da impotência da condição de explorado. Ao contrário, cultura no trabalho ocupa os mesmos espaços e demanda o exercício das mesmas potencialidades humanas por cuja apropriação também luta o capital em seu processo de valorização e acumulação. Onde estaria então a diferença? Para ele, no fato de que **distintas lógicas culturais informam a interação dos agentes no trabalho**. Nesse ponto, a formulação de Willis parece recusar simultaneamente os supostos tradicionais da consensualidade e, também, de coerência. É como se, além de ver no trabalho um âmbito pluri-cultural, simultaneamente livrasse a cultura operária, que nele se produz, da coerência interna dada por um imperativo funcional que a levava a ser mera resposta à dominação. Mais ainda, a noção singular de cultura operária é, de fato, ampliada pela compreensão de que (i) as experiências da produção são informadas por diferentes discursos e práticas culturais, (ii) os quais desenvolvem-se a partir (ou em articulação com) outras instituições ou forças sociais externas à produção, como a família, o estado, o sindicato...

Poderíamos dizer que esse argumento “joga fora a criança com a água do banho”? Para Willis não. Prevalece a noção de cultura operária - conquanto ampliada e complexificada - posto que persiste a precedência analítica conferida à **experiência da produção**. Para ele a produção é o *locus* privilegiado, tanto pela presença massiva de trabalhadores, quanto porque as lutas que ali se desenvolvem organizam os discursos e influências externas, combinando-os de um modo particular.

Mas nem sempre a produção é o âmbito central para entendermos o processo de reprodução social enquanto reprodução de uma dominação cultural. Para autores como Marcuse (1964) ou Habermas (1975), por exemplo, na medida em que tanto as classes quanto a consciência de classe tornaram-se fragmentadas e difusas no capitalismo contemporâneo, outros espaços e outras formas, que não o trabalho, tornam-se privilegiados para entender como a sociedade

moderna se reproduz através da dominação cultural burguesa sobre o proletariado.

Habermas vai por em questão as formas tradicionais de dominação de classe, remetendo-nos à capacidade do estado, enquanto aparato administrativo, de impor uma forma de racionalidade às massas, penetrando-lhes o "mundo da vida". Também na perspectiva analítica da cultura como meio de dominação, autores como Horkheimer e Adorno (1972) deslocaram o foco da atenção para a *media*, como indústria cultural; nesse sentido, as práticas culturais passam a ser analisadas da perspectiva da cultura enquanto instituição econômica, dotada de processos particulares de produção, distribuição e consumo. O abandono da abordagem de dominação cultural de classe, que levava a privilegiar o âmbito do trabalho, não leva, todavia, a que se desconsidere as categorias de dominação e hegemonia, que seguem centrais.

Mais recentemente, os estudos de Foucault (1977) e Bourdieu (1977 e 1984) elaboraram analiticamente sobre os mecanismos pelos quais reprodução social e dominação cultural se interligavam. Para os estudos sociológicos sobre os nexos entre trabalho e cultura esses autores abriram um fértil campo de indagações: se a noção de poder joga um papel decisivo na construção da análise, esta está longe de ser redutível às formas ortodoxas pretéritas.

Assim, a teorização foucaultiana em torno de uma "microfísica do poder", lança o desafio de que, apesar das assimetrias, o poder se caracteriza pela propriedade de circular, de plasmar toda e qualquer relação social, não importando o pólo pelo qual ela seja visualizada. Nesse sentido, a sua microfísica recusa as concepções do tipo "soma zero" que informaram quase toda a teorização sobre os antagonismos e dominação de classe. Bem assim, múltiplos são os recursos de poder, sendo, por isso mesmo, variados os espaços sociais através dos quais se fundam e as práticas das quais se expressam.

As noções bourdieusianas de *habitus*, campo e capital (em suas várias formas), remetem igualmente para a complexidade do processo de produção cultural e de luta simbólica pela dominação. Em sua análise das formas de dominação de classe, Bourdieu desloca o interesse analítico para o plano da representação dos agentes, tomada ela mesma como um elemento central de definição do campo, da natureza do capital em disputa e das formas ou rituais de legitimação e confrontação que se desenvolvem (1987). Nessa sua abordagem, as classes sociais são especialmente importantes enquanto classificações socialmente

construídas pelos agentes sociais; com isso, abandona-se de vez o realismo que marcara os estudos sobre cultura e dominação de classe. A classe torna-se uma realidade na exata medida em que é resultado de um processo de luta simbólica, de luta pela definição e pela classificação do mundo social pelos agentes que nele se reconhecem. Os *habitus* de classe, ao tempo em que constituem as atitudes, aspirações e conhecimento dos agentes num campo determinado, são também constituídos e re-constituídos permanentemente nas lutas simbólicas pela nomeação.

Chegando a esse ponto, parece claro que a preocupação teórica inicial sobre o conteúdo da cultura e seu nexos com a dinâmica social (de onde decorriam as idéias de coerência e consenso cultural), cedem lugar à preocupação com os processos e mecanismos a partir dos quais produção, circulação e disputa no campo simbólico podem produzir formas de sociabilidade e dar lugar ao surgimento de identidades subjetivas, coletivamente partilhadas.

Cultura operária e reprodução social: velhas categorias em busca de novos autores ou novos conteúdos que reelaboram antigos invólucros?

Posto esse quadro mais geral, concluo com algumas considerações provocativas sobre as noções de "cultura operária" e "reprodução social".

Inicialmente, parece plausível afirmar que essas noções (e a relação entre elas) ganham tanto mais importância analítica quanto mais claramente remetidas ao campo teórico que as informa: o dos estudos sobre trabalho e dominação de classe no capitalismo, campo fortemente devedor dos *insights* analíticos da teoria marxista. Isto é, o valor heurístico dessas categorias resulta de sua capacidade de exprimir uma certa forma de representação da realidade social que foi central à teoria social contemporânea durante um longo tempo. Nesse sentido, estou recusando um realismo exacerbado que muitas vezes impregna as nossas avaliações e que esquece que as interpretações da Ciência Social são, elas mesmas, construções simbólicas, formas de representar a realidade. Precisamente nisso residem suas grandezas e misérias, suas possibilidades e limites.

Assim sendo, as formulações sobre a produção simbólica e as práticas culturais dos grupos de operários e seu nexos com a reprodução

social refletem, elas mesmas, um modo de organizar e hierarquizar os fenômenos da vida social fundado na idéia de que:

(i) era no trabalho - vale dizer, na produção da sua sobrevivência - que os homens estabeleciam as relações sociais mais decisivas;

(ii) dessa centralidade decorria a importância do que nele se passava para o entendimento da reprodução social num sentido mais amplo; aí se jogavam as cartas mais decisivas;

(iii) nesse âmbito, era possível encontrar os atores sociais mais decisivos pela virtualidade com que as suas ações contaminavam o mundo das relações sociais; um deles era o conjunto dos trabalhadores manuais, diretamente ligados à produção. Nesse momento, mesclavam-se teoria e teleologia, conferindo-se a um agente social o sentido libertário, a capacidade de, na defesa dos seus interesses particulares, representar interesses sociais de muito maior amplitude. A dinâmica social passaria, por isso mesmo, a requerer do conhecimento sobre as práticas e representações que informavam atitudes e comportamentos desses agentes cruciais ao processo de reprodução das relações sociais.

Como se situa, nesse campo, o conceito de "cultura operária"? A meu juízo, ele incorpora uma das mais importantes tensões criadoras vividas pela Sociologia, em geral, e pela teoria marxista, em particular: a de introduzir em seus esquemas analíticos uma variável definitivamente perturbadora, qual seja a da subjetividade dos agentes sociais, expressa na sua capacidade de interpretar, de conferir significado e de produzir representações partilhadas a respeito dessas significações. Nesse sentido, ela assume o desafio de pensar os sujeitos na sua dupla dimensão (que se expressa até na ambivalência das palavras): **sujeitos a**, porque assujeitados, submetidos a formas de dominação, mas também **sujeitos de**, porque capazes de assenhorar-se do processo de construção das suas existências.

Ao fazê-lo, produz-se um efeito de conhecimento que considero fundamental: desloca-se a discussão sobre consciência e falsa-consciência e tudo o que nela se continha enquanto imputação de interesses para o campo das práticas e representações, da construção e partilha de significados e interpretações sobre a experiência.

É certo que a primeira e mais embrionária forma de encarar esse desafio (visto sempre do plano do nexó entre cultura e reprodução social) foi ainda claramente funcional. A produção acadêmica reduzia "sujeito de" a "sujeitos a": como bem critica Willis, interpretava-se as práticas simbólicas como paliativos à dominação (vide Burawoy, 1979),

como estratégias de ajuste dos indivíduos que transpunham para o âmbito do trabalho formas culturais de sujeição que (a) definiam a identidade não-operária e que (b) eram apropriadas pelo capital, para usar o tom da época (veja-se, por exemplo, os primeiros estudos feministas sobre estratégias de dominação de mulheres no processo de trabalho).

Esse estilo interpretativo colocava-nos diante de questões desconcertantes, na medida em que o funcionalismo que lhe era imanente privava o sujeito transcendental (a classe operária) dos mecanismos que lhe dariam a virtualidade da transformação. Outra vez os estudos sobre cultura operária mostraram-se sensíveis ao debate. Eles voltaram-se para pensar o impacto das representações e simbolizações não apenas na reprodução da dominação, mas na produção da transformação, na criação de práticas de resistência, na construção de uma identidade fundada no reconhecimento da alteridade.

Ainda sem perder o estilo funcional de pensar as relações no mundo social (apenas se substituía uma funcionalidade positiva por outra negativa), os estudos sobre cultura operária fizeram avançar as análises sociológicas de viés marxista ao desbravarem um campo bastante criador: o dos espaços sociais de construção dessa identidade. Vale dizer, se "o âmbito recôndito da produção" (tal como o denominara Marx) era ainda o espaço crítico onde se jogava o horizonte da reprodução social, a teoria avançava ao perceber que a construção identitária dos sujeitos que ali confrontavam era tributária de experiências que provinham de **outras** esferas. A identidade operária transmutava-se em identidade **de operários**, remetendo a análise empírica para espaços sociais cada vez mais longínquos da produção: o sindicato, a política, o estado; mas também, a família, o bairro, as comunidades religiosas, as diversas formas associativas. Todos eles tornavam-se provedores dessa cultura de operários, da constituição subjetiva desses atores coletivos.

Para a teoria, isso significou por em discussão as hipóteses mais antigas sobre a formação de interesses e indagar-se acerca do próprio processo de formação de classe. Mais importante ainda, a experiência do trabalho, bem como as representações e práticas que dela decorriam, passavam a ser vistas como apenas um, dentre muitos outros âmbitos de formação das classes.

Curiosamente, quanto mais a investigação empírica se mostrava capaz de enfrentar outros domínios, e mais o conceito parecia estender-se em seu conteúdo, mais se evidenciava o incômodo da sobrevida de

uma categoria que perdera o referente analítico inicial e denotava essa perda na desconexão entre a forma precisa como a nomeação recortava o seu objeto - "cultura operária" - a forma cada vez mais inclusiva pela qual as análises pareciam insistir em ultrapassá-la, dando conteúdos cada vez mais diversos ao invólucro.

O debate contemporâneo, a meu juízo, leva ao limite essa tensão. Se já ultrapassáramos o âmbito do trabalho em busca de outros espaços identitários para o sujeito trabalhador, se deixáramos para trás a precedência analítica dos interesses econômicos (imediatamente derivados das tensões no âmbito produtivo), quebrava-se, contemporaneamente, com o próprio referente unificador - a condição operária.

Pensado do ponto de vista dos sujeitos coletivos em formação, cada vez menos a identidade operária funcionava como a luz na qual se banhavam as demais identidades, integrando-as. Essas se fragmentavam e novas identidades ganhavam força: operário sim, mas mulher; ou negro; ou jovem; ou migrante. Todas essas eram formas não só igualmente importantes de auto-reconhecimento e de construção de práticas coletivas que impactavam sobre a dinâmica social, como podiam ser até mais significativas para a construção identitária dos indivíduos. A identidade operária que se transmutara em identidade de operários parecia agora querer transmutar-se em identidade feminina, negra, jovem, etc., coletivos que apenas circunstancialmente se reconheciam como operários. E isso revelava-se tanto mais grave quanto mais avançavam a flexibilidade e precarização das relações no mercado chamado formal de trabalho.

Por outro lado, a pesquisa empírica passou a chamar a atenção para a existência de formas de representação que cortavam transversalmente diferentes grupos sociais ao interior do trabalho, levando ao surgimento de conceitos competidores como os de "cultura do trabalho", "cultura de empresa", "cultura técnica", etc. Ou seja, elementos culturais provenientes desses outros mundos simbólicos, igualmente referidos ao trabalho, perpassavam e informavam a maneira pela qual os operários representavam o seu lugar social e construíam valores e atitudes que impactavam na reprodução da sociedade. Nesse sentido, a reflexão remetia para a existência de **múltiplas linguagens, múltiplos sistemas de códigos e signos que se entrecruzavam**, mesmo considerando o ponto de vista do trabalho e da experiência da produção.

Finalmente, todo o debate contemporâneo sobre o assim chamado "fim da sociedade do trabalho" dá aos críticos da centralidade

da cultura operária para a reprodução social a pá de cal que lhes poderia faltar. Não somente os contingentes operários são cada vez mais quantitativamente insignificantes, não somente a indústria é, ela mesma, um âmbito deslocado pelo crescimento avassalador dos modernos serviços e da produção e circulação da informação. Mais que isso, a própria ética do trabalho como valor, decisivo na construção da sociedade capitalista e central para todos os nossos pais fundadores da teoria sociológica, estaria posta em cheque.

Nesse sentido, a dinâmica social estaria **cada vez menos comprometida** com a reprodução de valores e representações que extraem a sua matéria-prima da experiência e das expectativas referidas ao trabalho. A identidade operária, mesmo ali onde ela ainda parece sobreviver, seria de muito pouco impacto para a dinâmica social mais ampla.

Esses são, a meu ver, alguns dos elementos centrais que gostaria de destacar porque desafiam, hoje, a discussão dos estudiosos das relações sociais no trabalho e do seu significado para a sociedade e a cultura contemporâneas.



BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, J. C. (1990). "Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture". In: J. C. Alexander; S. Seidman (eds.). **Culture and Society: Contemporary Debates**, London: Cambridge University Press, pp. 1-31.
- BENEDICT, R. (1934). **Patterns of Culture**, Boston: Houghton Mifflin.
- BLUMER, H. (1965). **Symbolic Interactionism**. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- BOURDIEU, P. (1977). **Outline of a Theory of Practice**, Cambridge: Harvard University Press.
- BOURDIEU, P. (1984). **Distinction**, Cambridge, Harvard University Press.
- BOURDIEU, P. (1987). "What makes a social class?", **Berkeley Journal of Sociology**, vol. LVI.
- BURAWOY, M. (1979). **Manufacturing Consent**. Chicago: The University of Chicago Press.
- DILTHEY, W. (1976). **Selected Writings**, London: Cambridge University Press.
- FOUCAULT, M. (1977). **The Birth of the Prison**, New York: Pantheon Books.
- GOFFMAN, E. (1975). **Frame Analysis**, London: Penguin Books.
- GRAMSCI, A. (1971). **Selection from the Prison Notebooks**, New York: International Publ.
- HABERMAS, J. (1975). **Legitimation Crisis**, Boston: Beacon Press.
- HORKHEIMER, M; ADORNO, T. (1972). **Dialectics of Enlightenment**, New York: Herder & Herder.
- LIPSET, S. M. (1967). **The First New Nation**, New York: Doubleday.
- LOWIE, R. H. (1934). **An Introduction to Cultural Anthropology**, Londres: George Harrap.
- MARCUSE, H. (1964). **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press.
- MERTON, R. K. (1942). "Science and Technology in a Democratic Order", **Journal of Legal and Political Sociology**, n. 1, pp. 115-126.
- MORGAN, L. H. (1963) [1877]. **Ancient Society**, New York: World Publishing.
- PARSONS, T.; SHILLS, E. (1951). **Toward a General Theory of Action**, Cambridge: Harvard University Press.

- SAHLINS, M. (1976). *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- SAUSSURE, F. (1964) [1916]. *Course of General Linguistic*, New York: McGraw-Hill.
- SMELSER, N. J. (1992). "Culture: Coherent or Incoherent". In R. Munch; N. J. Smelser (eds.). *Theory of Culture*, Berkeley: University of California Press.
- THOMPSON, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage.
- TYLOR, E. B. (1920). *Primitive Culture*, Boston: Estes & Lauriat.
- WILLIS, P. (1979). "Masculinith and factory labor". In: J. Cklarke et al. *Working Class Culture*, London: Hutchinson.

