

GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DO CAMPO CULTURAL NA SOCIEDADE DO TRABALHO ASSALARIADO

João Valente AGUIAR¹
Nádia BASTOS²

■ **RESUMO:** Tomando em consideração a inserção da produção de significados nas sociedades hodiernas, neste artigo procurar-se-á definir algumas coordenadas centrais acerca da relação entre a produção cultural e ideológica e o modo de produção capitalista. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é duplo. Por um lado, dar conta de algumas propriedades estruturantes da ligação multidimensional e complexa entre a produção da vida social e as formas de consciência humana; por outro lado, apresentar e identificar coordenadas presentes na estruturação do campo cultural e ideológico como um espaço relativamente autônomo da vida social. Por outras palavras, não obscurecendo o que o liga ao conjunto de uma formação social e econômica e, simultaneamente, não obnubilando o que ele tem de particular e específico relativamente às restantes esferas do espaço social.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Trabalho. Cultura. Ideologia. Classes sociais.

Da produção da vida social e das formas de consciência humana...

Margaret Thatcher ficou famosa por, em 1987, ter afirmado peremptoriamente “there’s no such thing called society, only individuals”. Para a ex-primeira-ministra britânica (1979-1990)

¹ FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Instituto de Sociologia. Porto – Portugal. 4150-564.

² ESE-IPP – Escola Superior de Educação. Instituto Politécnico do Porto. Professora do Ministério da Educação, Portugal.

a vida humana seria redutível à conduta de cada indivíduo, descartando-se qualquer tipo de influência da sociedade nos indivíduos. Mais, para Thatcher a sociedade não existiria. Quando muito seria a contabilidade total dos indivíduos, sempre singular e monadicamente³ tomados. É a tese da economia neoclássica que alça o indivíduo a um estatuto de causalidade única. Curiosamente, muitas das diretrizes dessa mesma economia neoclássica tão ardentemente defendida por Thatcher, e não só, limitam a liberdade econômica e a emancipação social dos próprios indivíduos. Mas essa é uma outra questão que não cabe no âmbito deste trabalho.

A referida expressão de Margaret Thatcher interessa-nos pelo seu conteúdo, mas também pela chamada de atenção que invoca relativamente à produção da subjectividade humana, passo essencial no estudo das relações entre o campo do simbólico e o campo determinante do trabalho. Num registro distinto, tomaremos como pressuposto a célebre sexta Tese marxiana sobre Feuerbach onde se afirmava que “a ‘essência humana’ é o conjunto das relações sociais” (MARX, 1983, p.2). Se há contribuição inescapável de Marx para as Ciências Sociais, a colocação do domínio do social⁴ como objeto de indagação destas avulta como um dos mais marcantes. Esta contribuição marxiana, ademais das vezes esquecida, encontrar-se-á ao longo de toda a sua obra⁵.

Com efeito, recorrer-se-á a uma das obras mais significativas de Marx para ilustrar a *ligação entre a produção da vida social e a produção de subjetividade*. O trabalho em questão intitula-se A ideologia Alemã, nele encontramos retomada (e ampliada) a Sexta Tese sobre Feuerbach. Assumindo que o conceito de social remete para a “cooperação entre os indivíduos”, segue-se que “um modo

³ Para Leibniz, as mónadas eram o fundamento de toda a realidade. Quer dizer, unidades auto-poiéticas com uma substância individual, não-referentes a outros objetos ou entidades que não fossem elas mesmas (LEIBNIZ, 1984).

⁴ A contribuição de Marx é, como se pode observar, anterior a Durkheim, quando este afirmava: “é, pois, na natureza da própria sociedade que deve procurar-se a explicação da vida social” (DURKHEIM, 2001, p.128).

⁵ Desde obras de teoria (e ação) política como as *Lutas de Classes em França*, “sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência social eleva-se toda uma superestrutura de impressões, de ilusões, de formas de pensar e de concepções filosóficas particulares” (MARX, 1948, p.199); até obras de ciência econômica como *O Capital*, “para a sociedade burguesa a forma-mercadoria do produto de trabalho ou a forma-valor da mercadoria é a sua forma econômica celular” (MARX, 1990, p.6); sem esquecer o famoso prefácio à *Contribuição da Crítica da Economia Política*, “a estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas da consciência social” (MARX, 2007, p.8).

de produção ou um estágio de desenvolvimento industrial está sempre combinado com um determinado modo de cooperação ou estágio de desenvolvimento social” e que este é “ele próprio uma força produtiva” (ENGELS; MARX, 1998, p.49). Este argumento é extremamente valioso para rebater certas interpretações que atribuem ao marxismo uma carga de determinismo tecnológico (COHEN, 2001). Ou seja, dentro da esfera social dando primazia às forças produtivas exteriores aos seres humanos: instrumentos e objetos de produção. É verdade que Marx também contribuiu para a elaboração de postulados similares como quando na *Introdução à Crítica da Economia Política* sustenta que “as relações de produção”, onde os homens interagem, corresponderiam a “um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas” (MARX, 2007, p.8).

Um marxista eminente da passagem do século XIX para o século XX, como Plekhanov, que exerceu forte influência nos meios mencheviques e mesmo em dirigentes soviéticos de destaque como Bukharin, foi um dos principais intelectuais dessa corrente teórica responsável por congelar essa visão mais tecnologizante da produção social. “Se as propriedades do meio geográfico condicionam o desenvolvimento das forças produtivas, estas por sua vez condicionam as relações econômicas e, em sequência disso, todas as outras relações sociais” (PLEKHANOV, 1974, p.39). O mesmo raciocínio unilinear encontra-se exposto na seguinte citação: “sabemos que o desenvolvimento das forças produtivas é aquele que, em última análise, determina as relações sociais” (PLEKHANOV, 1974, p.40). Ora, Plekhanov será um dos primeiros autores de veia marxista, pelo menos assim assumida, a erigir as forças produtivas a instância suprema de determinação dos fenômenos sociais. Categorias analíticas de primeira importância na obra marxiana como as relações sociais de produção e as lutas de classes serão claramente secundarizadas. Por outro lado, a economia – ela própria sustentada em relações sociais⁶ –

⁶ Num nível societal mais global e mais vasto a relação do capital “é um produto coletivo e só pode ser posta em movimento por uma atividade coletiva de muitos participantes, em última instância só pela atividade comum de todos os participantes da sociedade” (ENGELS; MARX, 1975, p.77). A natureza *social* do capital, ou o mesmo é asseverar que a natureza social do trabalho assalariado, é um dos pontos mais fecundos da análise de Marx relativamente às teses neoclássicas. Já em 1849, Marx definia o capital da seguinte maneira: “o capital compõe-se de matérias-primas, instrumentos de trabalho e meios de subsistência de toda a espécie, que são empregados para produzir novas matérias-primas, novos instrumentos de trabalho e novos meios de subsistência”. Acrescenta ainda que “todos estes elementos que constituem o capital são criações do trabalho”, portanto, não são objectos definidos *a priori*, mas antes “produtos do trabalho, *trabalho acumulado*” (MARX, 1974, p.55). Condensando esta asserção, José Barata-Moura sublinha o contributo marxiano no descongelar do capital da sua aparência fixa, dando

circunscrever-se-ia a uma variável: as forças produtivas. As proximidades com o conceito de capital invocado pela economia clássica são evidentes. Para a teoria econômica do *mainstream*, o capital nada é mais do que “aqueles bens produzidos e duráveis que são, por sua vez, usados como fatores produtivos na produção subsequente” (SAMUELSON, 1999, p.251). Daí que o capital seja conceitualizado como uma entidade fixa, como um objeto e não como uma relação social. No fundo, os objetos materiais surgiriam como elementos exteriores à mão humana, portanto, a relações de cooperação entre os indivíduos.

Ora, Marx e Engels (1998), na obra *A Ideologia Alemã*, reivindicam uma outra abordagem. Na base da estruturação da vida social está a produção material. Não que a primeira se confine à segunda, mas onde esta surja como o momento nuclear de construção da vivência humana no seu conjunto torna-se determinante. Assim, a premissa basilar para a existência, produção e reprodução da vida social sustenta-se na “*forma como os homens produzem*” (ENGELS; MARX, 1998, p.37, grifo nosso), nomeadamente, “os homens distinguem-se dos animais assim que começam a produzir os seus próprios meios de subsistência” (ENGELS; MARX, 1998). O alcance ontológico destas afirmações é elevado. Procuraremos reter daqui a ideia que não é apenas o carácter gregário da vivência humana que lhe dá uma dimensão particular. A capacidade que historicamente a espécie humana demonstrou de se organizar em variadíssimas modalidades de interação social, primeiramente, em torno da produção dos seus instrumentos e objetos de trabalho e de subsistência, permite evidenciar esta dimensão simultânea, de sociabilidade coletiva e de auto-construção dos meios adequados à sua reprodução coletiva e individual, como primazia das relações *sociais* de produção na reprodução da vida social. Assim, “o que os indivíduos são *depende* das condições materiais de produção” (ENGELS; MARX, 1998, grifo nosso). Repare-se no verbo em itálico utilizado por Marx: *depende*. Portanto, as relações sociais de produção e seus correlatos produtos materiais – as forças produtivas – não estão situadas num âmbito de causalidade estrita e unidirecional. O que

relevo ao seu maior dinamismo e fluidez, produto que é das relações de produção capitalistas. “O capital não é ‘uma’ coisa, por um lado, porque é função de todo um sistema de relações (sociais) que se formam e desenvolvem sobre a base de um determinado modo (histórico) de organizar a produção e a reprodução do viver”. Por outro lado, “o capital também não é uma ‘coisa’, no sentido em que esta é tradicionalmente considerada separada do seu movimento, do próprio processo em que consiste e no horizonte do qual somente a questão da sua identidade e determinação pode ser frutuosa e colocada” (MOURA, 1997, p.119).

“os indivíduos são”, o que os constitui em termos de coordenadas sociais, embebe-os de outras determinações que não apenas as primaciais (não confundir nunca com únicas). Por conseguinte, a separação que Marx e Engels operam entre as relações sociais de produção e a restante vida social corresponde a um exercício de tonalidades vincadamente expositivas e metodológicas e não uma afirmação reiterativa de uma cisão real e efetiva entre ambos os universos. Não é aleatório que os dois autores tenham sido muito claros na assunção de que o primeiro ato histórico fosse precisamente a satisfação de necessidades.

A vida [humana e social] envolve antes de tudo comer e beber, ter uma habitação, vestir, entre muitas outras atividades. O primeiro ato histórico é então a produção de meios e instrumentos para satisfazer essas necessidades, a produção da vida material (ENGELS; MARX, 1998, p.47).

Esta última articula-se com a produção de necessidades, que nos sugere que a vida econômica e social não está despida de um outro universo constitutivo da estrutura social global: a subjetividade humana. A produção e a satisfação contínua de necessidades vão constituir um vasto arco de atividades sociais, desde a produção física de objetos até à significação simbólica do que representa uma determinada necessidade para uma coletividade ou um grupo de indivíduos. A interconexão e a integração de elementos materiais e simbólicos encontram-se patentes na elaboração teórica de Marx acerca da imbricação da consciência na vida real concreta e social dos seres humanos: “a consciência não pode ser senão um ser consciente, e esse ser do homem é o seu processo de vida existente” (ENGELS; MARX, 1998, p.42). Entrando pelo estudo da ideologia – considerada nesta obra como o conjunto da “produção mental” e não como uma noção falseada da realidade material – os dois autores argumentam que:

a moralidade, a religião, a metafísica e o resto da ideologia, e de todas as formas de consciência, não detêm um grau de independência. Elas não têm uma história independente; mas os homens, ao desenvolverem a sua produção material, alteram também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento (ENGELS; MARX, 1998, p.42).

Quer dizer, se a consciência, a produção simbólica e de significados subjetivos, não tem *precedência estrutural* sobre as relações sociais de produção da vida social – “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (ENGELS; MARX, 1998, p.42) – o certo é que o universo ideológico-cultural é parte integrante, necessária e inseparável da totalidade social.

Sobre a linguagem e sobre a consciência os mesmos autores dão mostras de querer integrá-las no todo social.

A linguagem é tão antiga como a consciência, a linguagem é consciência prática, real que existe de nós para os outros homens, e só assim existe para mim mesmo; a linguagem, como a consciência, só surge da necessidade, da necessidade de intercâmbio com os outros homens (ENGELS; MARX, 1998, p.49).

No fundo, o trabalho enquanto atividade social de transformação de matéria para a produção de objetos e produtos para satisfazerem necessidades humanas historicamente situadas, portanto, enquanto atividade de interação e intercâmbio entre os homens, implica forçosamente a simultânea produção, partilha e difusão de linguagens (a linguagem propriamente dita, a comunicação não-verbal, simbologia variada). Desse modo, “a consciência é desde o início um produto social e assim continuará enquanto existirem homens” (ENGELS; MARX, 1998, p.50).

Portanto, a produção da vida social requer, obrigatória e necessariamente, formas de consciência humana, independentemente da substância que estas últimas venham a tomar. Sérgio Lessa (2005), na linha de Lukacs (1979), sintetiza argutamente a relação estabelecida entre relações sociais de produção (o trabalho⁷) e a esfera da ideologia e do significado subjetivo:

⁷ Para Marx, o trabalho no capitalismo agrupa duas modalidades distintas, com poder de determinação por parte de uma delas, isto é, do trabalho abstracto sobre o trabalho concreto. Este é definido partindo do pressuposto de que “todo o trabalho é *dispêndio de força de trabalho humana de uma forma particular e com um fim determinado*, e nesta qualidade de *trabalho útil concreto* produz valores de uso” (MARX, 1990, p.58, grifo nosso). Portanto, o trabalho é aqui identificado como atividade transformadora da natureza e que tem postulado as suas propriedades particulares como um ingrediente basilar na sua constituição. É uma modalidade de trabalho transversal a todos os modos de produção. Pelo contrário, o trabalho abstracto é específico do capitalismo. No fundo, é uma forma *particular* de trabalho que sobrepuja o tecido social e econômico no modo de produção capitalista e se assume como um *balizador universal da dinâmica produtora de riqueza* – no capitalismo, sob a forma de mercadorias – através da redução de todo e qualquer trabalho concreto a trabalho indiferenciado e contável pela métrica “tempo socialmente necessário”. Por essa razão, o trabalho abstracto – produto da cisão produtores/meios de produção – é “dispêndio da força de trabalho humano no sentido fisiológico, e nesta qualidade de trabalho humano igual ou *trabalho humano em abstrato* ele forma o valor das mercadorias” (MARX, 1990, p.58). Mas

Sem uma concepção do mundo, não há reprodução social possível, pois, para sermos breves, sem a mediação da ideologia nenhum ato de trabalho seria sequer imaginável. Revela-se, assim, a função social da ideologia frente ao trabalho: possibilitar à subjetividade dos indivíduos a constituição das prévias ideações indispensáveis aos atos de trabalho. (...) Essa dependência ontológica do trabalho para com os complexos ideológicos em nada altera o fato de que, sem a conversão da natureza nos bens materiais indispensáveis à reprodução social – portanto, sem trabalho – nenhuma concepção do mundo seria possível, pois nenhuma vida humana seria possível. Temos aqui, como o outro lado da moeda, a função social do trabalho frente aos complexos ideológicos: produzir o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta, sem o que não há qualquer ideologia possível (LESSA, 2005, p.88).

Esta breve digressão sobre a relação entre a produção da vida social e o domínio da ideologia e da cultura surgiu como duplamente necessária para: 1) uma cabal apreciação do posicionamento da esfera cultural no seio da estrutura social mais global, particularmente na sua relação com a produção material; 2) enunciar um conjunto de princípios da relação entre os domínios analíticos do material e do simbólico, passo essencial para o prosseguimento da construção de um breve modelo de análise da cultura e da ideologia.

Cultura e ideologia

Recorrentemente a cultura é alvo de profundas discussões no seio da Sociologia. No mais das vezes, reflete-se sobre o lugar da cultura no seio das sociedades. Sem fazer a apologia de uma visão dicotômica entre sociedade e cultura, como se fossem dois pólos antagônicos, procurar-se-á abordar a inserção da produção cultural no quadro societal mais geral.

Nos posicionamentos sociológicos, já clássicos, sobre a cultura encontramos a famosa asserção de Max Weber:

ainda, fala-se aqui em trabalho indiferenciado no sentido em que as propriedades particulares e subjetivas da execução de uma atividade-trabalho não têm qualquer significado nas trocas estritamente econômicas. Assim, o que comanda o modo como os homens organizam a utilização, manuseio e otimização dos recursos disponíveis não é o seu repertório diversificado de necessidades humanas. Ao inverso, a redução de tudo o que é particular, criativo, específico de um determinado tipo de trabalho concreto a uma quantificação completa de toda a atividade produtiva, é o reflexo da cisão trabalhadores/meios de produção, consequentemente, da desapropriação do trabalho e dos produtos de trabalho para a posse da burguesia, a classe que, no seu conjunto, se constituiu como economicamente dominante no modo de produção capitalista.

a cultura é o segmento finito entre a infinitude sem sentido do dever do mundo, segmento a que os seres humanos conferem *sentido e significação*. A pressuposição transcendental de toda a ciência cultural não repousa sobre a nossa opinião acerca do valor de uma certa cultura ou da 'cultura', em geral, mas sim no fato de *sermos seres culturais dotados da capacidade e da vontade de tomar uma atitude deliberada perante o mundo e de lhe atribuir significação* (WEBER, 1949, p.81, grifo nosso).

A concepção weberiana exposta marcará indelevelmente toda a postura da Sociologia sobre a problemática da cultura. De fato, a compreensão da cultura como espaço de sentido e significação atribuídas pelos sujeitos sociais opera uma incursão teórica direcionada, de um lado, para o agente e, de outro, para a capacidade deste interpretar o mundo que o rodeia. Num registro bastante próximo, Clifford Geertz (1978) vai entender a cultura a partir da existência de:

um *padrão de significados* transmitido historicamente, incorporado em *símbolos*, um *sistema de concepção* herdadas expressas em *formas simbólicas* por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1978, p.103).

Mais uma vez, a cultura vincula-se à construção de subjetividades, ao delineamento de percepções, à reprodução de sociabilidades quotidianas, muitas vezes anódinas para o cientista social mais prevenido.

A mesma tônica na cultura como apreensão do mundo e como indutora da ação humana é vincada por Godinho (1982, p.8): "*uma integração de maneiras de sentir e de pensar e de propensões a agir, segundo valores, normas e regras, agulhadas por símbolos e signos, orientadas por padrões de mentalidade e ação que carrilam as condutas*". Para Giddens, os objetos culturais – produtos da subjectividade humana – são "artefatos que escapam aos contextos de presença, mas que se distinguem em geral na medida em que incorporam *formas alargadas de significação*" (GIDDENS, 1988, p.100-101). Portanto, é relativamente consensual esta noção geral de cultura como patamar humano de secreção coletiva e individual de subjetividade, de promoção de um escopo de símbolos e signos que conferem sentido à observação, à reflexão e à ação humanas.

Conquanto seja até certo ponto inquestionável que a cultura remete sempre para a produção de significações da mais variada ordem, não nos parece suficiente colar e justapor cultura e sentido. A produção de sentido é, dessa forma, uma dimensão – relevante – da esfera cultural sem com isso reduzir esta última na primeira. Com esse propósito, Raymond Williams forjou a categoria de estrutura de sentido que, em termos gerais e numa abordagem efetuada pelo autor às relações entre sociedade e literatura – mas que é perfeitamente extensível a toda a produção cultural –, aponta sempre para “organizar simultaneamente a consciência empírica de um grupo social particular e o mundo imaginado criado pelo escritor” (WILLIAMS, 2005, p.23), quer dizer, pelo produtor de significações. Assim, Williams interliga a produção simbólica⁸ com a sociabilidade, insistindo na ideia que “a cultura é um processo social constitutivo” (WILLIAMS, 1977, p.19). Segundo o mesmo autor, a “fundação desta abordagem passa pela convicção de que toda a atividade humana”, inclusive subjetiva, “é uma tentativa de realizar uma resposta significativa a uma situação objetiva particular” (WILLIAMS, 2005, p.23). Não pretende Williams evocar qualquer tipo de linearidade causal, cabendo ao simbólico um papel secundário de figurante ou de fundo decorativo da cena social. Para o pensador britânico importa enfatizar o estudo dos “processos ativos performativos, de aprendizagem, de imaginação e de criação” (WILLIAMS, 2005, p.29) que se inscrevem em todas as práticas culturais. Sucintamente, o conceito de estrutura de sentido desdobra-se numa nova categoria – a estrutura da gênese da consciência – que vai inter-relacionar “os processos ativos” referidos anteriormente, “através dos quais os grupos sociais se formam e definem em si mesmos” (WILLIAMS, 2005). A produção de sentido aproxima-se à dinâmica específica e própria do tecido social, particularmente, junto dos mais potentes indutores de agência social: os grupos sociais.

Relacionando a cultura com a economia capitalista, Williams (1995) defende que com o desenvolvimento do mercado:

⁸ Williams estende a noção de produção cultural até à formulação do conceito de “meios de produção cultural”. Estes vão do “desenvolvimento adquirido pelos humanos da comunicação não-verbal (posturas, gestos, expressões faciais)” (WILLIAMS, 1995, p.89) até à formação de atos culturais como dançar, cantar, discursar, etc. Os meios não-humanos como os objetos culturais – artefatos, monumentos, instrumentos, “sistemas técnicos de reprodução” (WILLIAMS, 1995, p.90) cultural – incluem-se igualmente nesse conceito.

as instituições culturais [tornaram-se] parte integrante da organização social geral. Numa economia capitalista moderna, com o seu tipo característico de ordem social, as instituições culturais da imprensa, cinema, rádio, televisão, etc., não são mais marginais ou menores, como nas fases anteriores do mercado, mas são, tanto no que lhes diz respeito como na sua frequente integração ou interligação com as instituições produtivas, parte do todo social e da organização econômica mais geral (WILLIAMS, 1995, p.54).

Regressamos, assim, ao tema da *precedência estrutural* da produção da vida social sobre a produção de sentido. Em pé de igualdade, surge o tema da necessidade de ruptura com uma concepção culturalista e estr(e)itamente significacional de cultura. É a produção material que está na base da produção simbólica, sem com isso defender que ambas tenham periodizações e estados de desenvolvimento equiparados e coincidentes. O primado da esfera econômica sobre a cultural expressa-se, no capitalismo, por via do princípio da *subordinação* das lógicas próprias da última à produção de mercadorias e não pela substituição pura e simples da produção de sentido pela produção de bens e serviços transacionáveis. A economia produtora de mercadorias submete e secundariza (ou pelo menos assim procura atuar) a produção simbólica aos seus propósitos de acumulação do capital, o que não significa destruir e fazer desaparecer qualquer tipo de produção cultural. Por exemplo, o recurso fortíssimo dos anúncios publicitários à imagem e à profusão de sentidos (nos anúncios de automóveis, de velocidade, segurança, conforto, sentido de família, etc.) parece demonstrar como a necessidade impreterível do capital em escoar as suas mercadorias convive lado a lado com a produção de significados, símbolos e representações. Assim, o primado do econômico, no capitalismo, não atua sob o princípio da destruição/substituição das lógicas estruturantes do campo cultural, mas sim pela captação (e subordinação/secundarização) de ambiências simbólicas e ideológicas que auxiliem na reprodução daquele.

Situado o papel da cultura na estrutura social global das sociedades contemporâneas, podemos, a partir de agora, analisar a mediação entre a instância cultural e a sua penetração na dinâmica dos grupos sociais. Esta área de sobreposição é essencial para a inteligibilidade dos fenômenos de produção de sentido. Bourdieu (2004) chamou a atenção para a existência

de uma economia dos bens simbólicos. Todavia, o mesmo autor nunca deixou de centrar a produção simbólica no seio da teia complexa e multidimensional das lutas e conflitos entre os grupos sociais. Toda a lógica conceitual em *A Distinção* vai nesse sentido. A produção do gosto, isto é, das disposições que induzem comportamentos de determinada índole na produção e consumo de objetos (materiais ou imateriais) culturais obedece ao princípio da interação (inter e intra-)classista. Referindo-se à produção do gosto legítimo – a distinção propriamente dita – Bourdieu (2004) afirma que:

a distinção e a pretensão, a alta cultura e a cultura média – tal como todo o resto, entre alta moda e a moda, a alta-costura e a costura e por aí fora – apenas existem umas em relação às outras. E é a relação, ou melhor, a colaboração objetiva dos seus respectivos aparelhos de produção que produz o valor da cultura e a necessidade de o possuir (BOURDIEU, 2004, p.250).

Mais ainda, “*é nessas lutas entre oponentes objetivamente implícitos que o valor da cultura é gerado ou, o que vai dar ao mesmo, a crença no valor da cultura, o interesse na cultura e o interesse da cultura*” (BOURDIEU, 2004, p.250, grifo nosso) legítima.

Ora, se a produção de sentido não é *arbitrária* mas *arbitrada* pelas dinâmicas grupais e classistas, o conceito de ideologia surge como um ângulo pertinente de indagação desta problemática. Madureira Pinto (1978, p.107) fala-nos do “princípio de produção das práticas” como forma de superar os limites da “descoincidência qualitativa entre a ordem lógica da inteligibilidade, que relaciona construções teóricas, e a ordem cronológica dos fatos da linguagem” (PINTO, 1978, p.106). Madureira Pinto critica a linguística estruturalista de Saussure quando esta resume o estudo do simbólico à “análise dos sistemas de signos”, omitindo “a questão dos fundamentos da prática” (PINTO, 1978, p.106) que está na base da própria produção dos signos e unidades significantes linguísticas. Assim, o sociólogo português defende o estudo dos fenômenos simbólicos a partir de um “modo de conhecimento praxeológico” (PINTO, 1978, p.104), uma perspetivação teórica da componente subjetiva e significacional do real a partir da janela da prática social.

Estes enunciados de Madureira Pinto, estamos em crer, podem ser perfeitamente enquadrados na nossa abordagem da

ideologia. O conceito de ideologia tem transportado uma elevada carga polissêmica nas Ciências Sociais. Frequentemente três aproximações ao tema se degladiam e, muito raramente, são trabalhadas teoricamente com o intuito da sua integração. Assim, recorrentemente, a ideologia surge como uma (e como dissemos, frequentemente, exclusiva) das seguintes variantes:

- a. como “um sistema de crenças característico de uma classe ou grupo social particular”;
- b. como “um sistema crenças ilusórias – ideias falsas ou uma falsa consciência – que pode ser contrastado relativamente ao conhecimento científico verdadeiro”;
- c. como “o processo geral de produção de significados e de ideias” (WILLIAMS, 1977, p.55).

Do nosso ponto de vista, todas estas particularidades da ideologia são válidas e afiguram-se como mutuamente complementares. Simplificando, a produção de sentido é uma obviedade das sociedades e do viver humano. Contudo, tal não se verifica no vazio, mas dentro de tensões sociais e intra-grupais, mais ou menos latentes, mais ou menos manifestas. Dessa maneira, a produção de sentido explana-se na dinâmica interna dos grupos sociais. Isto é, as classes (e outros agrupamentos) sociais produzem autonomamente simbologia, universos significacionais e subjetivos com especificidade e auto-valorações. Esta secreção de subjetividade não é, contudo, estanque, mas implica o confronto de visões de mundo, de práticas e de disposições ativadas no palco da vida social, desde o plano mais micro e mais anodinamente banal, até à arena dos conflitos de classe mais agudos que têm, com maior ou menor frequência, pontuado a vida política e social contemporânea. Concomitantemente, a visão e a percepção que os agentes e as classes vão construindo de si mesmos não são imediatamente verdadeiras ou falsas, mas revelam-se reconstruções incessantes do seu imaginário coletivo, indo da penetração de ideais e práticas de uma classe (genericamente, da classe dominante) no universo simbólico-afetivo de outra, até à construção de mundos culturais altamente desenvolvidos internamente, mas com barreiras assinaláveis de inteligibilidade do mundo social. Isto é, constituindo mundos antagônicos de sociabilidades. Assim, a produção de sentido pelas e nas classes sociais não deve partir

de um critério de índole moral – a verdadeira ou a falsa ideologia em si mesma –, mas a avaliação que cada agente (ou classe social) pode tomar do seu posicionamento no espaço social depende da conjuntura histórica de constituição dos sujeitos coletivos de classe. Quer dizer, a ideologia consubstancia-se na modalidade específica de produção de sentido dentro da malha intra e inter-classista. Quer dizer, dentro de cada classe social e entre as várias classes. Desse modo, a produção de códigos culturais insere-se numa contextualização espacial – geográfica e social – e temporal, esta própria decorrente, nunca exclusiva mas inegavelmente marcada, do dinamismo histórico das relações entre as classes e as várias frações de classe no espaço social.

Com efeito, a ideologia será considerada como um conjunto de elementos simbólicos secretados no interior da mediação complexa do confronto (político, social e econômico) entre as classes e da capacidade que cada um desses agrupamentos tem de apr(e)ender o mundo social. A noção do verdadeiro e do falso é substituída pela auscultação da subjetividade concreta que pulsa nesses eixos intra e inter-classes sociais. No respeitante à própria ideologia, focalizam-se apenas algumas das suas propriedades matriciais. Recorrendo ao trabalho de Eagleton (1997), considera-se que a ideologia abarca um múltiplo papel unificador, orientador para a ação, racionalizante, legitimador, universalizante e naturalizante.

I) A ideologia é unificadora porque “confere coesão aos grupos ou classes que as sustentam, fundindo-os numa identidade unitária” (EAGLETON, 1997, p.50), numa identidade de diversos elementos partilhados, a despeito de diferenciações internas e de variações históricas na constituição de cada classe social. Neste campo, Eagleton reafirma que “se as ideologias não são tão puras e unitárias quanto elas próprias gostariam de acreditar, isso ocorre porque, em parte, existem somente em relação a outras ideologias” (EAGLETON, 1997, p.51). A(s) ideologia(s) dominante(s) corresponde(m), então, à hegemonia de determinados substratos simbólico-normativos de uma ou mais classes, e não à prevalência de uma única ideologia, no espaço social. A ideologia dominante pode operar uma unificação mínima da(s) classe(s) dominante(s) como também pode, simultaneamente, funcionar como orientador simbólico-ideológico principal junto das próprias classes dominadas.

II) As ideologias são orientadas para a ação, o que se traduz no fato de o discurso ideológico se poder transcrever num “estado prático, capaz de prover aos seus adeptos metas, motivações, prescrições, imperativos, e assim por diante” (EAGLETON, 1997, p.53). Aqui o ponto de contato com a dimensão praxeológica defendida acima por Madureira Pinto é evidente.

III) As ideologias “podem ser tidas como tentativas mais ou menos sistematizadas de fornecer explicações e justificações plausíveis para comportamentos sociais que, de outro modo, poderiam ser objeto de críticas” (EAGLETON, 1997, p.56). Por outras palavras, a ideologia tanto alberga emoções e domínios irracionais de elaboração como exercícios mais ou menos esquemáticos e racionais de justificação das condutas dos indivíduos.

IV) Por outro lado, a ideologia ao ser racionalizada arrasta consigo a necessidade da sua legitimação. “A legitimação refere-se ao processo pelo qual um poder dirigente vem assegurar dos seus sujeitos, pelo menos, uma anuência tácita à sua autoridade” (EAGLETON, 1997, p.58), logo, toda e qualquer ideologia justifica a sua existência e a sua validade social.

V) Decorrente do que se acabou de afirmar, a legitimação da ideologia induz um determinado grau de universalização da sua aplicação no terreno social, ou seja, “valores e interesses que são na verdade específicos de uma determinada época ou lugar são projetados como valores e interesses de toda a humanidade” (EAGLETON, 1997, p.60).

VI) Ao mesmo tempo, a legitimação da ideologia agrega universalização com a sua naturalização, como um fato incontestável e intrínseco a toda e qualquer vivência humana em sociedade. Como súpula das suas características registre-se que:

as ideologias bem-sucedidas são aquelas que tornam as suas crenças naturais e auto-evidentes – fazendo-as identificar-se de tal modo com o senso comum de uma sociedade que ninguém sequer imaginaria como poderiam chegar a ser diferentes. Esse processo leva a ideologia a criar um ajuste tão perfeito quanto possível entre ela e a realidade social, fechando assim a brecha na qual a alavanca da crítica poderia ser introduzida. A realidade social é redefinida pela ideologia para tornar-se coextensiva a ela, de tal maneira que se obstrui a verdade do que foi a realidade que, de fato, engendrou a ideologia. [Assim] a ideologia congela a História numa ‘segunda natureza’. [...] Como a universalização, a naturalização é parte da

investida desistoricizante da ideologia, a sua negação tácita de que as ideias e crenças sejam específicas de uma determinada época, lugar e grupo social (EAGLETON, 1997, p.62).

Os domínios da universalização e da naturalização são mais fácil e frequentemente presentes nas ideologias dominantes, pois, cabe a estas justificar a sua existência não apenas para as classes dominantes mas também para todo o restante da população. Evidentemente, este fato também pode acontecer junto das classes dominadas. Porém, não podemos deixar de considerar que, como argumenta Wallerstein:

num conflito profundo, os olhos dos oprimidos são geralmente mais perspicazes acerca da realidade, pois é do seu interesse percebê-la claramente para poderem tornar claras as hipocrisias da classe dirigente. Eles têm menos interesse no desvio ideológico (WALLERSTEIN, 1990, p.16).

Não se trata de conferir um estatuto de pureza moral e ontológica às classes dominadas como se fossem agentes redentores ou messiânicos. Na realidade, queremos apenas chamar a atenção para a maior *probabilidade* de as classes sociais subalternas procurarem rejeitar os princípios opacos da universalização e da naturalização no decurso da sua produção ideológica própria. Esta maior probabilidade refere-se à sua capacidade de se constituírem historicamente como agentes coletivos. A constituição das classes populares como sujeitos coletivos política e/ou socialmente mobilizados passou quase sempre pela contestação e questionamento das ideologias dominantes, isto é, pelas pretensões destas à eternização e à inevitabilidade históricas. Daí que tenhamos colocado esta questão em termos probabilísticos e não como uma essência classista inata, ela própria universalizante e naturalizante.

AGUIAR, J. V.; BASTOS, N. Genesis and development of the cultural society of wage labor. *Perspectivas*, São Paulo, v.39, p.197-213, jan./jun. 2011.

■ **ABSTRACT:** *Having in mind the insertion of the production of symbolics in contemporary societies, in this article we will define some main features about the relationship between ideologic and cultural production and capitalist mode of production. In this sense, we have a double goal. On the one hand, there is the purpose*

to present some structural properties on the multidimensional and complex connection between the production of social life and the forms of human conscience. On the other hand, there is also the purpose to present and identify features and topics inserted in the structuration of the ideological and cultural field as a relatively autonomous space. In other words, never shadowing what connects it to the broad socioeconomic formation and, simultaneously, never disguising the specificity of the cultural field along with other spheres of social space.

■ **KEYWORDS:** *Labour. Culture. Ideology. Social classes.*

Referências

BOURDIEU, P. *Distinction: a social critique of judgement of taste*. London: Routledge, 2004.

COHEN, G. A. *Karl Marx's Theory of History*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 8. ed. Lisboa: Presença, 2001.

EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 1997.

ENGELS, F; MARX, K. *The german ideology*. New York: Prometheus Books, 1998.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Edições Avante, 1975.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, A. *Social theory and modern sociology*. Cambridge: Polity Press, 1988.

GODINHO, V. M. *Identité culturelle et humanisme universalisant*. Lisboa: Instituto Português de Ensino à Distância, 1982.

LEIBNIZ, G. *Discours de métaphysique*. Paris: Vrin, 1984.

LESSA, S. *Trabalho e trabalho abstracto*. Policopiado, 2005.

LUKACS, G. Labour. In: _____. *Ontology of Social Being*. London: Merlin Press, 1979.

MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. London: Kessinger Publishing, 2007.

_____. *O Capital*. Lisboa: Edições Avante, 1990.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Obras escolhidas em três tomos*. Lisboa: Edições Avante, 1983. p.1-4.

_____. *Trabalho assalariado e capital*. Lisboa: Edições Avante, 1974.

_____. Les luttes de classes en France. In : MARX, K. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Editions Sociales, 1948.

MOURA, J. B. *Materialismo e subjectividade: estudos em torno de Marx*. Lisboa: Edições Avante, 1997.

PINTO, J. M. *Ideologias: inventário crítico de um conceito*. Lisboa: Presença, 1978.

PLEKHANOV, G. *Les questions fondamentales du marxisme*. Paris: Editions Sociales, 1974.

SAMUELSON, P. *Economia*. Lisboa: McGraw-Hill, 1999.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial moderno: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

WEBER, M. *The methodology of social sciences*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1949.

WILLIAMS, R. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

_____. *The Sociology of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

_____. Literature and sociology. In: WILLIAMS, R. *Culture and materialism*. London: Verso, 2005. p.11-30.