

2

Cultura, ambiguidade e regulação normativa: os paradoxos das representações sociais

O objetivo do presente capítulo é, com base nos Estudos Culturais Britânicos, apresentar um conceito de cultura, na perspectiva ocidental, e o seu papel constitutivo nos aspectos da vida social. Refletir quanto a ambiguidade e subjetividade em representações sociais da modernidade e, adicionalmente, apresentar os sistemas de regulação da cultura ancorados no controle da ordem social.

2.1

Uma breve reflexão acerca do conceito de cultura

Este capítulo propõe uma breve reflexão acerca do conceito de cultura e “a enorme expansão do que está associado a ela, com ênfase em seu papel constitutivo, nos aspectos da vida social” (HALL, 1997, p. 16). A abordagem realizada quanto ao conceito de cultura fundamentar-se-á na perspectiva “ocidental”. Não obstante, generalizações simplificadas quanto à compreensão de “ocidente” e “ocidental” devem ser evitadas por representarem ideias bastante complexas e por não terem significados simples ou únicos. À primeira vista, esses termos sugerem a ideia de se relacionarem às questões geográficas e de localização. Contudo, quando observados cuidadosamente, percebe-se que não se pode utilizá-los de forma reducionista, pois as mesmas palavras são empregadas para qualificar um tipo de sociedade, um nível de desenvolvimento e assim por diante. A premissa contida neste capítulo, dessa maneira, é a de que “ocidente” é um conceito histórico e não geográfico. Tomar-se-á por “ocidental” o tipo de sociedade “desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna” (HALL, 2016, p. 314). O conceito de cultura para Hall (1997) é um instrumento de regulação social pois, conforme o define:

A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significados que os indivíduos utilizam para definir o que significam as coisas” (HALL, 1997, p.16).

Por meio dos significados das coisas, os indivíduos conseguem codificar, organizar e regular a conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significados dão sentido às ações dos indivíduos. Permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem as "culturas". Contribuem para assegurar que toda ação social se perfaça "cultural" e que todas as práticas sociais expressem ou comuniquem um determinado significado. Neste contexto, "são práticas de significação" (HALL, 1997, p.16). Para melhor situar a discussão, é importante trazer à tona alguns princípios básicos do conceito de cultura, apesar de toda a complexidade inerente ao tema, sem a pretensão de esgotá-lo, porém abordando aspectos que, mais tarde, serão importantes para a compreensão de discussões que serão desenvolvidas em torno do objetivo desta tese.

Gomes (2005), realizou um breve histórico em relação à noção de cultura por meio de análise comparativa, nas perspectivas positivista (século XIX), funcionalista (início do século XX) e estruturalista (século XX), dentre outras abordagens. O autor observa que a palavra "cultura", do latim *cultūra*, significa lavoura, cultivo nos campos e, ao mesmo tempo, instrução e conhecimentos adquiridos. A definição e a abordagem científica do conceito de cultura, do ponto de vista dos primeiros estudos antropológicos, estiveram atreladas às hipóteses interpretativas, com visão estritamente biológica e evolucionista, características dominantes no século XIX, com base em percepção positivista de homem e sociedade (BEZERRA, 2017). O pensamento de Humbolt *apud* Gomes (2005, p. 4) expressa com clareza esse entendimento de cultura naquele momento, definida como "o controle científico da natureza".

No positivismo, Gomes (2005) revela possibilidades para a definição de "cultura" que defendem e apontam para a origem do termo na desnaturalização do homem, por não aceitar ser apenas parte da natureza, decidindo destacar-se dela e transformá-la. Tal definição positivista pode ser compreendida como uma oposição à natureza com base em sua exploração predatória e utilitária. O positivismo seria, então, a hegemonia da coisa fundamentada na espacialização, além de mensurável, impenetrável, e, portanto, opaca e inerte.

Na definição funcionalista, no campo da sociologia da ação social, o significado de cultura não se baseia nas comparações históricas entre as diferentes sociedades. Ao contrário, “são autocentradas” (GOMES, 2005, P. 4). Isto é, tomam a si mesmas como objeto de estudo e sujeitas de si. Enfatizam a distinção entre a “objetividade física” e a cultura, entendida como “o conjunto de formas de subjetividade social” (GOMES, 2005, p. 4). O funcionalismo é um movimento teórico amplo. Durkheim (1989 [1912]), em sua clássica obra *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, considera os sistemas como conjuntos de partes interdependentes e suas consequências para sociedade como um todo, sob viés religioso e moral. Durkheim procurou, nas manifestações religiosas e nos sistemas totêmicos, que antecedem a ciência, os rituais mais simples e primitivos, para a interpretação de princípios elementares da lógica social. Estabeleceu, em suma, que o indivíduo percebe, sente e pensa o mundo em que vive com base em princípios organizacionais provenientes de uma realidade que lhe é externa e independente, ou seja, a realidade social que antecede, coage e se impõe ao indivíduo. Destaque-se que Durkheim foi o primeiro a empregar o termo “representação social ou coletiva”, de um modo consistente e com um sentido moderno, nessa mesma obra. Contudo, segundo Gomes (2005), esse sistema dimensiona realidade social rígida, que permite pouco ou nenhum espaço para a criatividade individual ou mesmo coletiva.

Em outro movimento importante, o estruturalismo, a cultura volta a ser definida como “totalidade social” (GOMES, 2005, p.9). Representou o surgimento simultâneo da linguística como disciplina científica e da semiótica como estudo sistemático dos signos (SAUSSURE, 1980). A noção mais importante do estruturalismo como teoria de interpretação do mundo está na noção de estrutura, ao afirmar que a significação de um fenômeno não nasce de elementos individualmente considerados, mas da relação entre os elementos. “Foi uma dupla reviravolta contra o etnocentrismo científico e o relativismo cultural, formando um inventário metódico do drama universal do homem em suas culturas” (GOMES, 2005, p. 9). A cultura passa a ser a imagem que a sociedade faz de si mesma, o reconhecimento de diversas culturas e uma única natureza. Com essa definição, a

antropologia assume o papel de descrever o quadro geral dessas relações (GOMES, 2005).

No estruturalismo foram detalhadas as seis funções da linguagem na cultura, sendo: a função fática, para manter os indivíduos em contato entre si e com o meio ambiente; a função referencial, para contextualizar o contato recíproco e organizá-lo no tempo e no espaço; a função metalinguística, para identificar e padronizar as regras e as rotinas para o contato, por gerar código de decifração de sinais; a função emotiva, para transmitir sinais; a função conativa, para perceber os sinais; e a função poética, para comunicar, “tornar comum”, “dividir” situações e experiências de vida (JACKOBSON, 1971; GOMES, 2005). Coube a Levi-Strauss (1967; 1976) introduzir o “novo estruturalismo”, fundamentado nessas funções, no campo da antropologia, aperfeiçoar a noção de estrutura social. Cabe destacar, especialmente para os fins desta tese, que no estruturalismo, como linha de pensamento levistraussiano, todo pensamento humano opera por meio de pares de oposição (LEVI-STRAUSS, 1967).

As repercussões das funções linguísticas foram destacadas por Stuart Hall (1996), enfatizando as noções de discurso e texto, em suas condições produtiva e constitutiva da vivência cotidiana, nas visões de mundo e de identidades. Para Hall (1996), com essa abordagem, travou-se luta interna nos Estudos Culturais Britânicos, cujos desdobramentos certamente produziram resultado positivo tanto em termos de debates teóricos e compreensão da teoria, quanto no que diz respeito à produtividade dessas noções em problematizações da cultura. O conceito de cultura foi sendo alterado ao longo do tempo, o que sugere uma enorme complexidade em sua abordagem. Mas, outras duas definições acerca de “cultura” tornam-se necessárias, para melhor conjectura desta revisão, sendo elas as definições freudiana, na visão da psicanálise e, marxista, na visão filosófica de entender a economia capitalista. Tais abordagens dar-se-ão em decorrência de definições investigativas desta pesquisa, para a análise posterior da androginia na publicidade.

Freud foi importante autor para a questão cultural, principalmente pelos estudos publicados acerca da relação entre cultura e a violência provocada por e

entre os indivíduos. Suas contribuições, nesse contexto, são evidenciadas nas obras *Totem e Tabu* (1996a [1930]), quando narra o complexo de Édipo e as observações realizadas, após o assassinato do pai, pelos jovens, e o sentimento de culpa surgido depois do parricídio, gerando necessidade de reparação; em *O Futuro da Ilusão* (1996b [1930]), o autor retoma a questão da cultura e o complexo de Édipo, em texto normativo, definindo a cultura como um conjunto de regras formadas com base na renúncia de instintos animais, fundamentado na religião; e a obra *Mal-estar na Civilização* (1996c [1930]), na qual chama a atenção para o fato de a sociedade ser tolhida por sistemas normativos que dificultam o indivíduo de encontrar sua felicidade, que provocaria a submissão dele ao papel de vítima na tentativa de desanimalizar-se.

Cultura e indivíduo, para Freud, possuem intenções distintas, sendo que a primeira busca a integração, enquanto o segundo, a felicidade. A expectativa do autor é de que ambas as intenções pudessem ser amenizadas e o conflito irreconciliável entre indivíduo e cultura, ao menos, atenuado.

Trata-se de uma luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos, admitindo uma acomodação final no indivíduo, tal como, pode-se esperar, também o fará no futuro da civilização, por mais que atualmente essa civilização possa oprimir a vida do indivíduo. (FREUD, 1996c [1930], p. 144)

O autor, na mesma obra, aponta para possíveis conflitos entre interesses individuais e culturais, acarretando o que ele chamou de “violência da cultura”. Conforme Freud (1996c), a cultura se impõe por meio de instituições e mecanismos de controle que atravessam os mais secretos instintos do indivíduo. Tal processo faz com que os indivíduos participem da cultura sem a consciência de que ela está sendo imposta, de fora para dentro, provocando a sensação de mal-estar. Para além disso, o autor ressalta que uma das formas encontradas na cultura para diminuir os secretos instintos é a repressão e o recalque. A repressão apontada pelo autor será tema relevante para a reflexão quanto ao modelo cultural pautado na normatização binária masculino e feminino.

Dentre as contribuições de Karl Marx e Engels (1986 [1933]¹), quanto à reflexão dos fenômenos sociais, para esta pesquisa, destaca-se:

Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda a sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de ideias; que regulem a produção e a distribuição de ideias de seu tempo e que suas ideias sejam, por isso mesmo, as ideias dominantes da época (KARL MARX & ENGLER, 1986 [1933], p. 72).

Nessa contribuição marxista, Bezerra (2017), ressalta que, embora sem abordar diretamente a noção de cultura, por não ser um culturalista e, sim, um filósofo materialista, duas proposições de Karl Marx contribuem para a maneira de entendermos o significado, na atualidade. Para o autor (2017 p. 23), também com base na obra *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels, são apresentadas algumas considerações que indicam a compreensão de cultura “associada à esfera da produção, e não às relações meramente simbólicas ou a modos particulares de subjetivação”. Como é observado por Bezerra (2017 p. 23), nas teorias tradicionais do marxismo “a noção de cultura é perpassada e mesmo subordinada pela classe”. Com essa abordagem, é possível inferir sobre o papel da classe dominante no controle de ideias, de representações, de práticas sociais como um todo, levando a classe dominada a reproduzir essas ideias, convicções e valores da classe dominante, sem grandes possibilidades de subversão dessa situação, a não ser pelo confronto e questionamento. A cultura, nessa perspectiva, seria sempre uma ilusão de identidade social, que a classe dominante utilizaria para perpetuar-se no poder, negando aos dominados o direito à própria imagem e à consciência de sua situação real de explorados.

Apesar de sugerir serem parcialmente contrários à teoria marxista tradicional, mesmo sendo considerados a nova esquerda, Hall (1997) e Johnson (1999) recuperam a importância das contribuições do marxismo quanto à definição

¹ A elaboração do manuscrito “A ideologia alemã”, de Karl Marx e Engels, foi concluída em 1846. Porém, foi publicada postumamente e parcialmente ao longo dos anos, em Moscou. Chegou totalmente ao público apenas em 1933.

de cultura e acrescentam três observações relevantes, que se conectam com os conceitos de cultura apresentados nesta pesquisa:

A primeira é que os processos culturais estão intimamente vinculados com as relações sociais, especialmente com as relações e as formações de classe, com as divisões sexuais, com a estruturação racial das relações sociais e com as opressões de idade. A segunda é que cultura envolve poder, contribuindo para produzir assimetrias nas capacidades dos indivíduos e dos grupos sociais para definir e satisfazer suas necessidades. E, a terceira, que se deduz das outras duas, é que a cultura não é um campo autônomo nem externamente determinado, mas um local de diferenças e de lutas sociais. (JOHNSON, 1999, p. 13).

Para o desenvolvimento estrutural desta pesquisa, com base na revisão da literatura, que objetiva, fundamentalmente, a representação da androginia na publicidade brasileira, o autor, sem a pretensão de esgotar o tema, mas, sim, de centrá-lo ao objeto de análise, definiu novo recorte para dar continuidade à análise a respeito do tema “cultura”. Serão utilizados, pois, como referência, os Estudos Culturais de Richard Hoggart (1957), Raymond Williams (1958), Edward Palmer Thompson (1963), cujos trabalhos serviram de base para a criação do *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham, como ponto estrutural deste trabalho. O autor, destaque-se, posteriormente, buscou nas contribuições teóricas de Stuart Hall, que substituiu Hoggart no CCCS, a fundamentação estruturante desta revisão.

A proposição em adotar os Estudos Culturais Britânicos justificar-se-á devido ao amplo conceito de cultura na teorização social e, ainda, por ser um campo de investigação de caráter interdisciplinar que explora as formas de produção ou criação de significados e de difusão deles em sociedades. Esses estudos proporcionaram uma reação ao marxismo tradicional, denominado por Hall (1997) como virada cultural, evidenciando a centralidade substantiva e epistemológica da cultura no entendimento de práticas sociais.

As reflexões a partir dos Estudos Culturais Britânicos combinam a economia política, a teoria da comunicação, a sociologia, a teoria social, a crítica literária, o cinema, a antropologia cultural, a filosofia e o estudo de fenômenos culturais. Para Hall (1997), a centralidade substantiva seria o lugar da cultura

analisada de forma empírica, nas instituições e relações sociais, observadas em algum determinado período de tempo, conhecimento e conceitualização, suportando as explicações de modelos teóricos do mundo. Esse processo iniciou-se a partir da segunda metade do século XX, e provocou revolução expressiva em desdobramentos de estudos anteriores.

Os estudiosos desse segmento encontram nas obras originárias do Centro e em seus desdobramentos questões que abrangem temas como ideologia, nacionalidade, etnia, gênero e classe social. Nesta pesquisa, no entanto, a centralidade da reflexão proposta será fundamentada em desdobramento de gênero, identidade e em estilo de vida, sendo a cultura tomada como realidade múltipla, plural e diversa. De acordo com Hall (2000), ao alinhar-se a uma abordagem discursiva e culturalista, a identidade não pode ser vista como fechada ou concluída. Em vez disso, ressalta o autor, deverá ser percebida como resultado de processo contínuo.

Apresentada em *A Centralidade da Cultura*, Hall (1997) destacou as mudanças ocorridas nas ciências humanas e sociais, afirmando que vão muito além da aprendizagem que nos leva a pôr as questões culturais numa posição mais central, ao lado de processos econômicos, de instituições sociais e de produção de bens, de riqueza e de serviços. Para o autor (1997), refere-se a uma abordagem da análise social contemporânea que passou a admitir a cultura como condição constitutiva da vida social, em vez de variável dependente.

Os pioneiros dos Estudos Culturais, denominados como a “nova esquerda”, proveniente da tradição marxista, embora tenham definido as teorias de Marx como reducionistas, economicistas e vinculadas ao eurocentrismo (HALL, 1996), em 1960, constituíram-se, na Grã-Bretanha, em movimento político atuante, que influenciou a produção científica e o ativismo político, por, destacadamente, contemplarem as “minorias” e os “subalternos”.

Essa abordagem servirá, nesta pesquisa, como moldura teórica expressiva para refletir no campo da comunicação, mais especificamente, na publicidade, entrecruzando territórios fronteiriços de conceitos e referências, que servirão como

teorias estruturantes no percurso histórico e em desdobramentos mais relevantes para a compreensão do fenômeno comunicacional na sua interface com a cultura contemporânea. Dados os limites desta pesquisa, não serão aprofundadas as propostas mais amplas da “nova esquerda”, visto que haveria necessidade de reflexão com abordagem distinta quanto ao objeto.

Para justificar esse novo recorte da revisão da literatura, cabe destacar que Stuart Hall (1999), em suas obras, mapeou os principais movimentos de ruptura com as concepções centralizadoras do sujeito no ocidente, dentre eles: o marxismo, a psicanálise, o estruturalismo, a sociologia interacionista, o pós-colonialismo, a emergência de movimentos de minorias, as guerras e práticas de extermínio que assolaram o século XX, as transformações em segmentos das ciências humanas e sociais como alicerces para que as noções tradicionais de sujeito centrado e equilibrado, advindas do racionalismo iluminista, pudessem ser, gradativamente, desconstruídas e questionadas. Não se deve, porém, desconsiderar, contudo, as inovações produzidas no interior desse movimento britânico, que possibilitaram colocar em destaque as questões culturais até então relegadas a segundo plano.

Será proposta, na sequência, análise acerca de ambiguidade e subjetividade de valores no que se refere à teorização social, uma vez que, segundo Hall (2000), somos seres interpretativos, instituidores de sentido. Para finalizar este capítulo, o autor propõe ponderar a regulação da cultura no contexto de tendências e direções contraditórias de mudanças sociais, observadas em representações fundadas com base no modelo normativo binário masculino/feminino. A proposta justifica-se na observação de Hall (2000, p.108), que afirma ser por meio de pluralidades e fragmentações que as “culturas” são “multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou serem antagônicas”, contribuindo para a compreensão e reconhecimento.

2.2

A contribuição dos Estudos Culturais Britânicos para a compreensão de “cultura”

Os Estudos Culturais surgiram com a proposta de repensar, redescobrir e formar novas articulações quanto à compreensão e significação de cultura. Três

obras, produzidas no fim dos anos 1950, marcaram o início dos Estudos, na Grã-Bretanha: *Uses of Literacy* (1957), de Richard Hoggart, *Culture and Society* (1958), de Raymond Williams e *The Making of the English Working-class* (1968), de Edward Palmer Thompson. Apesar de divergências conceituais de cultura entre os autores, é possível observar que, se há algum consenso entre os trabalhos resultantes da abordagem dos Estudos, é justamente o papel central que atribuem à cultura em oposição à base marxista (HALL, 1996). Podem ser considerados como um projeto em construção, oposto às grandes narrativas e aos metadiscursos estando “[...] sempre aberto àquilo que não se conhece, àquilo que não se pode nomear” (HALL, 1996, p. 263, tradução livre do autor)². Nesse sentido, rejeita-se, no âmbito dos Estudos Culturais, a distinção clássica entre estrutura econômica e superestrutura, “[...] por meio da qual o marxismo sofisticado e vulgar tentou pensar as relações entre sociedade, economia e cultura” (HALL, 1996, p. 265, tradução livre do autor)³.

Nas contribuições proporcionadas por Hoggart (1957), o autor pretendia romper com o positivismo científico da objetividade sociológica e concentrar-se na “subjetividade”, no sentido de examinar a cultura em relação às vidas individuais. A sua obra é produzida, separada por dois momentos: uma ordem mais antiga e uma ordem em que o antigo dá lugar ao novo, em clara crítica à industrialização e americanização da cultura. Sua atenção foi concentrada em três pontos: a cultura popular, os meios de comunicação de massa e os materiais culturais, que até então haviam sido ignorados. Hoggart dedicou grande parte de seus estudos para analisar as mudanças culturais às quais a classe operária esteve sujeita desde o avanço da cultura de massa nos moldes americanos, realizados principalmente por meio da exploração dos meios de comunicação de massa pela indústria do entretenimento capitalista. Na observação do autor, na primeira parte da obra, quanto à ordem mais antiga, a cultura era percebida como mais autêntica e própria. Na segunda parte, em severa crítica à nova ordem, o autor destaca que as novas atitudes sociais se

² “[...] Always open to that which it doesn’t yet know, to that which it can’t yet name” (HALL, 1996, p. 263).

³ “[...] through which sophisticated and vulgar marxism alike had tried to think the relationships between society, economy, and culture” (HALL, 1996, p. 265).

tornaram antagônicas ao modelo anterior e que era sinônimo de tradição, em decorrência da massificação e reproduções simplórias.

As contribuições teóricas de Williams (1987), com abordagem fundamentada na história literária, apontaram para o fato de que a cultura era algo central que ligava a análise literária à investigação social. Em seu estudo, contudo, Williams enfatizou a dificuldade de identificação de efeitos culturais na sociedade, em decorrência de desigualdades sociais. O autor destacou o fato de que toda a sociedade tem forma própria em relação às expectativas e aos significados. Ainda, para ele, a sociedade expressa-se nas instituições, nas artes e no conhecimento. Pontua ainda, que a formação de uma sociedade se concebe na descoberta de significados e direções comuns entre indivíduos, sendo o seu desenvolvimento um debate ativo e o aperfeiçoamento, sob constante pressão de experiência, de contato e de invenções. Nessa perspectiva, Williams aponta que a sociedade em desenvolvimento se constrói e reconstrói desde o modo de pensar individual e que é, em princípio, um lento aprendizado de formas, propósitos e significados de modo a possibilitar o trabalho, a observação e a comunicação. Reiterando, “[...] a ideia de cultura é um registro de nossos significados e nossas definições, mas essas, por sua vez, só podem ser compreendidas no contexto de nossas ações” (WILLIAMS, 1987, p. 321).

O autor apresentou o conceito de cultura com olhar centrado na sociedade industrial. Ele indicou de que maneira normas e práticas culturais cristalizam visões que exprimem ideias, formas de percepção e sensibilidade no inconsciente cultural. O galês foi um dos principais nomes contributivos da teoria da cultura, sendo que em suas defesas destacou o pensamento cultural em contribuições para o segmento de comunicação, questionando a vigência teórica da época.:

[...] naturalmente que o povo não crê em tudo o que lhe dizem os jornais. A não ser a pequena camada de leitores críticos, quase sempre possuidores de preparo especial, o resto dos leitores alimenta uma atitude de suspeitosa descrença no que leem, ouvem, escutam etc. (WILLIAMS, 1987, p. 325).

Também em crítica severa à indústria cultural, o autor destacou o fato de a comunicação de massa ter passado a ser orientada pelo e para mercado. Com essa

abordagem, tudo passou a ser produto, tanto o material quanto o imaterial, gerando a necessidade de produção em larga escala. Williams cita como exemplo a figura do editor, que passou a controlar a liberdade do escritor, fechando, dessa maneira, o ciclo, uma vez que os autores passaram a produzir de acordo com a demanda, ou seja, em função de necessidades formadas. Nesse processo, diversificaram-se também as relações sociais, que passaram a estar assentadas em assimetrias mais complexas que as de dominação e subordinação. Essa assimetria passou a ser estabelecida entre instituições de reprodução cultural como a Igreja, o Estado e o mercado.

É evidente, porém, que, a respeito de alguns temas culturais fundamentais, há um conflito significativo e constante entre o Estado em sua forma mais simples (como na legislação sobre obscenidade ou sobre informação oficial) ou o “aparato” em sua forma mais complexa (como nas campanhas religiosas ou educacionais contra “sexo e violência” e as operações lucrativas concretas do mercado capitalista. Esses conflitos são evidência da mais significativa forma moderna de assimetria (WILLIAMS, 1992, p. 101-102).

Em relação à contribuição de Thompson (1987), pode-se destacar sua influência no desenvolvimento da história social britânica desde a tradição marxista, em observação sobre a classe operária. O autor destacou que a identidade da classe operária tinha um componente político e conflitante, independentemente de valores e interesses culturais particulares. O autor acreditava que não havia “classe” enquanto estrutura ou categoria, mas existia em decorrência de relações humanas. Segundo o mesmo autor:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns herdadas ou partilhadas, sentem e articulam a identidade de seus interesses, diferem e geralmente se opõem dos seus (THOMPSON, 1987, p. 09-10).

Para Williams e Thompson, a cultura seria um conjunto de práticas vividas e relações que constituíam a vida cotidiana, dentro da qual o papel do indivíduo estava em primeiro plano. De certa forma, Thompson resistia ao entendimento de cultura enquanto sistema de vida global. Segundo Hall (1997), Thompson preferia entendê-la como um sistema conflituoso entre modos de vida diferentes. Destaque-se o entendimento de Thompson, com base nas teorias marxistas de que, como

registros históricos, a classe está ligada à luta de classes, e esta é, por definição, baseada no aspecto econômico de relações sociais. Na luta de classes, contudo, as relações sociais e culturais são experiências originadas das relações econômicas de produção e/ou dominação. Essa articulação não é simples, mas é a defendida por Thompson ao se referir à classe social em seu sentido investigativo e interpretativo.

Os trabalhos precursores dos Estudos Culturais, apesar de não serem homogêneos em suas perspectivas de problematização, estão unidos por uma abordagem cuja ênfase recai sobre a importância de analisar o conjunto da produção cultural de determinada sociedade – seus diferentes textos e suas práticas – para entender padrões de comportamento e diversidade de ideias compartilhadas por indivíduos partícipes dessa comunidade. Em seus desdobramentos, os Estudos Culturais investem intensamente em discussões sobre a cultura, com ênfase em seu significado político. Desde o surgimento, esses estudos configuram espaços alternativos de atuação para significar a produção de respostas às tradições e referências impostas por elites que persistem, em contexto determinado, em investir em distinção hierárquica entre conceitos tais como a cultura elitista e a de massa, entre o comportamento nobre e o popular, entre o gosto refinado e o vulgar.

Embora não tenha feito parte do trio fundador dos Estudos Culturais, a importante participação de Stuart Hall é unanimemente reconhecida, sendo citado em diversos artigos sobre o tema. Avalia-se que ao substituir Hoggart na direção do Centro de Estudos, de 1968 a 1979, o autor incentivou o desenvolvimento de investigação de práticas de resistência e de análises de meios de comunicação de massa, defendendo o papel da mídia como um dos pontos centrais na regulação da sociedade. Hall (1999) entende cultura como conjunto de atividades e modos de agir, costumes e instruções de um povo. Reitera, ainda, que é o meio pelo qual o indivíduo se adapta às condições de existência ao transformar a realidade do cenário onde vive. Cabe lembrar que a origem dos Estudos Culturais teve como ponto de partida uma oposição crítica às versões economicistas vigentes no contexto acadêmico britânico, entre o final da década de 1950 e a seguinte.

A cultura se tornou conceito central nas teorizações de Stuart Hall, servindo não apenas como fundamento epistemológico para suas discussões teóricas, mas

também como conceito metodológico em análises que realiza de diferentes fenômenos e artefatos culturais. Dentre as várias contribuições realizadas, o autor chamou a atenção da comunidade científica para o fato de que a cultura não deve ser estudada como uma variável sem importância ou secundária devido ao seu papel constitutivo e fundamental. Segundo Hall (1997), a cultura possui duas dimensões: uma “substantiva”, com base na qual atua na estruturação empírica da “realidade” em que vivemos; e, outra, epistemológica, que exerce função importante na constituição e na transformação de compreensões e explicações que integram os modelos conceituais com os quais representamos o mundo. Em outros termos, para o autor, a cultura abarca todos os fenômenos da vida social e também nossos modelos cognitivos.

Na América Latina, os Estudos Culturais também têm sido marcados de forma não menos expressiva na investigação e reflexão quanto ao entendimento de “cultura”. Iniciados na década de 1970, os expoentes associados aos estudos latinos são os de Jesús Martín-Barbero (2001) e Néstor García Canclini (2005). As pesquisas com a aplicação dos Estudos Culturais no contexto social da América Latina iniciaram-se com a abordagem de estudos sobre comunicação e recepção, fundamentados em teorias da realidade latino-americana como a colonização exploratória, a industrialização tardia, a modernização acelerada e a mestiçagem de povos. Efetivamente, tais movimentos capitalizaram e renomearam os estudos de “análise cultural” que haviam sido realizados até ali (ESCOSTEGUY, 2001). As abordagens encontradas nos trabalhos produzidos por Martín-Barbero evoluíram na perspectiva do que ele chama de “multiculturalismo”, influenciado pelos estudos de Hall, sobre cultura e raça.

Tomando como referência a expressividade em relação ao entendimento de cultura, Canclini (2005, p.41) a define como processos de significação, ou seja, como um “conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo de significação na vida social”. O autor propõe que a cultura, bem como a arte e a comunicação, refaz suas práticas desde a globalização e de transformações sociais urbanas, bem como o papel da mídia na sociedade moderna. Para ele:

Ao conceituar a cultura desse modo, estamos dizendo que a cultura não é apenas um conjunto de obras de arte ou de livros e muito menos uma soma de objetos materiais carregados de signos e símbolos. A cultura apresenta-se como processos sociais, e parte da dificuldade de falar dela deriva do fato de que se produz, circula e se consome na história social. Não é algo que apareça sempre da mesma maneira. Daí a importância que adquiriram os estudos sobre recepção e apropriação de bens e mensagens nas sociedades contemporâneas. Mostram como um mesmo objeto pode transformar-se por meio de usos e reapropriações sociais. E também como, ao nos relacionarmos uns com os outros, aprendemos a ser interculturais. (CANCLINI, 2005, p. 41-42).

Em deferência às influências da Escola de Birmingham na formação dos Estudos Culturais na América Latina, Canclini (1997) a reconhece, em parte, em estudos de comunicação e, também, aponta a existência de outras referências e influências preponderantes, não diretamente associadas aos Estudos Culturais. Afirma o autor:

Na América Latina um conjunto de distintas circunstâncias políticas impregna a articulação cultural; isto é, existem diferentes formas nas quais modos tradicionais de vida são articulados com os processos de modernização. A esse respeito, os escritores latino-americanos têm mostrado uma elevada sensibilidade para reconhecer formações culturais que não são necessariamente “modernas”; a memória popular é um importante elemento que contribui para a mudança das culturas contemporâneas (CANCLINI, 1997, p. 87).

Os Estudos Culturais Britânicos foram importantes e serviram como fundamento para significativa parte dos estudos latino-americanos na área da comunicação, pois provocaram a mudança no interesse dos meios para as mediações. Thompson (1987) e Williams (1987) também influenciaram os estudos de Jesús Martín-Barbero (2001) e Néstor Canclini (2005). Porém, marcar no tempo o início de qualquer corrente de pensamento é algo muito difícil, principalmente quando se trata de contextualizações econômicas, políticas e sociais. Todavia, deve-se optar por um caminho, dentre os vários recortes existentes na bibliografia de referência e, assim, tomar-se-á o desencadeamento histórico apresentado por Martín-Barbero (2001), que desenvolve uma análise histórica iniciada no século XVI.

Para entender a importância dos Estudos Culturais, Martín-Barbero (2001) filósofo colombiano, destacou dois momentos importantes do processo de aculturação do mundo. O primeiro, ocorrido entre os anos de 1.500 a 1.650 e, o segundo momento, entre os anos de 1.650 a 1.800. No primeiro, aconteceram a Reforma Protestante e a Contrarreforma Católica. A Reforma Protestante objetivava purificar os costumes de pagãos. A Contrarreforma Católica, por sua vez, seguiu ansiosa por abolir as tradições e a moral popular. Ambas foram responsáveis por dualizar festas populares e celebrações religiosas. O segundo momento importante ocorreu no processo de laicização e pelos novos modelos de aprender e de trabalhar, que provocou o recrudescimento de radicalismo entre as culturas de minorias e as culturas de maiorias. Merece destaque o segundo momento pois, de acordo com Martín-Barbero (2001) “[...] restabelece as relações povo/classe ao descobrir na multidão dos motins pré-industriais um sentido político até então desprezado ou negado explicitamente” (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 113).

O mesmo autor ainda complementa, referindo-se às contribuições de Thompson que:

[...] não é possível uma história de classe operária sem que ela assuma a memória e as experiências populares, e não só como antecedente no tempo, mas também como constituinte do movimento operário em si. Proposta que implica repensar os três conceitos básicos: classe, povo e cultura (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 113).

Nessa perspectiva, qualquer instituição ou relação social – seja ela política, econômica, religiosa, artística ou educativa –, possui uma dimensão cultural. Em função disso, nas reflexões propostas por Hall (1997), a cultura deixa de ser considerada como um simples fenômeno, sem grandes relevâncias para a compreensão de uma sociedade ou dependente em relação ao que faz o mundo mover-se, e passa a ser vista como algo crucial e constitutivo não apenas de nossas práticas, mas também de modelos que utilizamos para conferir sentido à realidade em que vivemos.

Bezerra (2017), sintetiza:

[...] a cultura deve ser analisada e entendida como constituinte e constituída das e pelas relações sociais e econômicas, tornando-se uma instância de jogos simbólicos, disputas políticas pelo poder-saber, negociações, resistências, sobrevivências, tensões, formações discursivas, identidades e hibridismos. Desaparece aqui a noção de cultura como mero reflexo imediato das estruturas econômicas ou da cultura monolítica, para se abrir espaço a outras formas de interpretar e significar o mundo, suas relações e as subjetividades, preferindo-se, por conseguinte, a noção de (inter)culturas, a fim de acentuar seu caráter híbrido, contingente e plural (BEZERRA, 2017, p. 27).

Nessa abordagem, a cultura deve ser entendida como um processo de transformação contínua, diversa e rica. É o desenvolvimento de um grupo, comunidade, sociedade ou nação; resultado de esforço coletivo por aprimoramento de valores espirituais e materiais. É o conjunto de fenômenos materiais e ideológicos que caracterizam determinado grupo étnico ou uma nação como: a língua, os costumes, os rituais, a culinária, o vestuário, a religião, entre outros, estando em permanente processo de mudança (BOAVENTURA, 2012). Pode-se dizer que a cultura é, então, parte da sociedade e confere significados à vida de pessoas e a seus impulsos de consumo.

Contrapondo Boaventura (2012) e Bezerra (2017), John Frow e Meaghan Morris, autores australianos de estudos culturais, divergem, parcialmente, em relação às definições anteriores revisitadas, referindo-se à cultura:

[...] não como uma expressão orgânica de uma comunidade, nem como uma esfera autônoma de formas estéticas, mas como um contestado e conflituoso conjunto de práticas de representação ligadas ao processo de composição e recomposição dos grupos sociais (FROW & MORRIS, 1997, p. 345).

Assim como Frow & Morris (1997), Williams (1987), na obra *Cultura e Sociedade*, afirma que a cultura comum não é, em qualquer nível, uma cultura igual, havendo reivindicações baseadas no desejo de tonar-se desigual. E, tal desigualdade, irá, na prática, negar a igualdade essencial de ser, incompatível com uma cultura em comum. Por sua vez, Stuart Hall (1997) complementa ao afirmar que na ótica dos Estudos Culturais, as sociedades capitalistas são espaços de

desigualdade no que se refere à etnia, sexo, gerações e classes, sendo a cultura o *locus* central em que são estabelecidas e contestadas tais distinções:

[...] a cultura é agora um dos elementos mais dinâmicos – e mais imprevisíveis – da mudança histórica do novo milênio. Não devemos nos surpreender, então, que as lutas pelo poder deixem de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para serem cada vez mais simbólicas e discursivas, e que o poder em si assuma, progressivamente, a forma de uma política cultural (HALL, 1997, p. 20).

A cultura não poderia ser única ou comum a todos por ser carregada de um conceito impregnado de distinção (BOURDIEU, 2015 [1979]), hierarquia e elitismos (THOMPSON, 1987). É na esfera cultural, no entanto, que acontece a luta por significação, na qual os grupos subordinados procuram resistir à imposição de significados que sustentam os interesses de grupos mais poderosos (THOMPSON, 1987). Em sua flexão plural – culturas – e adjetivado, o conceito incorpora novas e diferentes possibilidades de sentido (MARTÍN-BARBERO, 2001). A cultura é um conjunto de significados/significantes que, por meio de tradições, se desvia para uma nova forma de situar-se, produzir-se, no sentido mais amplo, num processo de metamorfose em que novos conceitos, compreensões e caminhos permitem o surgimento de novos sujeitos. De acordo com Hall:

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio por meio de seus passados” faz é nos capacitar, por meio da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. (HALL, 2006, p.43).

A cultura e as sociedades ocidentais de massa condicionaram, em parte, a descrição do indivíduo por meio de modelos normativos e binários, de gênero e sexo, sem importar-se com as construções singulares do próprio indivíduo. Conforme Franchetto, Cavalcanti & Heilborn (1980, p. 17) é um sistema complexo que inclui “conhecimento, crença, artes, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo indivíduo enquanto integrante da sociedade”. Sendo considerada como um sistema ou conjunto de regras/rede de significação, é

a cultura que dá sentido, simultaneamente, ao mundo social e natural. “Comportamentos, instituições e valores de um grupo social ganham sentido no interior desse sistema cultural como um todo” (FRANCHETO; CAVALCANTI & HEILBORN, 1980, p.18). O autor arrisca-se em afirmar que a cultura é o expediente que a natureza humana inventa para defender-se de suas deficiências e de seus excessos. Tal afirmação quanto aos “excessos” será explorada posteriormente neste capítulo como “sujeira”, referência adotada por Mary Douglas (1976), em sua obra *Pureza e Perigo*.

Mediante o advento da constante transformação quanto ao entendimento de cultura, tem-se trazido à tona para o debate acadêmico uma série de indagações necessárias. Parte desses debates ocorrem analisando o deslocamento do indivíduo resultante do iluminismo, com um “eu” centrado, o qual a pessoa adquiria desde seu nascimento até sua morte, com a ideia de particularidade, ou seja, como uma identidade que seria uma espécie de essência do próprio sujeito. Posteriormente, no final do século XIX, investiga-se o indivíduo sociológico, avançando na ideia do Iluminismo, ao trazer o complemento de que o sujeito é constituído também por suas relações sociais. O sujeito possui ainda individualidade, um “eu” interior, só que esse “eu” é formado e transformado com a sociedade, evidenciando-se a existência de pertencimento a grupos sociais. Nessa lógica, de forma contundente, Hall (1997) defende que cultura é um conjunto de valores ou significados compartilhados. Para o autor, a centralidade, agora, está assentada no grupo a que o indivíduo pertence, formado por peculiaridades de suas relações, tornando-se incompleto, dividido e ambíguo (HALL, 1999). Hall classifica, pois, esse novo indivíduo fluido como pós-moderno:

[...] contextualizando como não tendo uma identidade fixa, essencial e permanente [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Em vez disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 1999, p. 13).

Completando a análise, Hall (1999) denomina e classifica como pós-moderno, ou “modernidade tardia”, o cenário que traz à luz discussões a respeito

do termo “identidade”, na atualidade, alicerçado na fluidez. Para Hall (1999) tais transformações deslocam nossas identidades pessoais, questionando a ideia que temos de nós mesmos como indivíduos integrados. Produz impacto na identidade cultural de indivíduos; além disso, a mudança nesse contexto é ainda mais rápida e permanente. Distinguindo-se, assim, das sociedades consideradas tradicionais, as elites nas quais os símbolos do passado são venerados e perpetuados (HOGGART, 1992 [1957]).

Essa relação propõe, conseqüentemente, um processo irreversível de fluidez de culturas que vêm desenvolvendo o estreitamento de sociedades, pondo em evidência o vínculo do indivíduo com os grupos, testando-os como seres que se localizam em meio a um campo social e cultural indefinido (MARTÍN-BARBERO, 2001). Nesse sentido, Hall (2006) nos alerta sobre o papel da tecnologia, que divide o espaço com os tradicionais meios de massa, para o cerco perante as identidades ocultas, secretas ou ignoradas, mostrando-nos como o impacto da globalização está transformando as identidades culturais nacionais, raça, gênero e etnia, na medida em que os avanços da globalização fragmentam as regulações culturais das identidades a ponto de propiciar o surgimento de uma “crise de identidade”.

2.3

O papel da representação social na construção das identidades

Durkheim (1989 [1912]), em seus estudos sociológicos, apresentou o conceito de representação coletiva que designava um conjunto de conhecimentos e crenças como a religião, a magia e o pensamento mítico. Seria a transmissão da herança coletiva de antepassados que acrescentaria às experiências individuais, além de tudo que a sociedade acumulou de sabedoria e ciência ao longo do tempo. O sociólogo argumentou que esses fenômenos coletivos não poderiam ser explicados em termos de indivíduo, pois ele não poderia inventar uma língua ou uma religião. Seriam fenômenos que são produto de uma comunidade, sociedade ou grupo. Nessa abordagem, não se reduziria à soma de representações de indivíduos que compunham a sociedade, mas, sim, um novo conhecimento formado, que superaria a soma de indivíduos e favoreceria a recriação do coletivo. Segundo o autor, ao propor a separação de representação individual e coletiva, a

proposta daria conta de um todo, porém se fundamentava em uma concepção de que as regras que comandavam a vida individual (representações individuais) não seriam as mesmas que regeriam a vida coletiva (representações coletivas).

Moscovici (1972), ao resgatar os conceitos de Durkheim para a construção de uma teoria de representações sociais, mencionou pela primeira vez a expressão “representação social”, conceito aplicável não somente à psicanálise, mas a diversas áreas do conhecimento. Em sua obra, o autor redefine os problemas e os conceitos da psicologia social com base no fenômeno de representações sociais, insistindo sobre a existência de representação simbólica e a necessidade de construir o “real”. O autor apresentou um estudo no qual tenta compreender de que forma a psicanálise, ao sair de grupos fechados e especializados, adquire nova significação pelos grupos populares. Para Moscovici (1972), a definição de representação social é uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre os indivíduos. É justamente nessa abordagem que Moscovici diverge de Durkheim e acrescenta elementos à elaboração do conceito de representação social. Para ele, a representação social não poderia ser apenas uma herança coletiva de antepassados, transmitida de forma determinista e estática. Destaca que o indivíduo tem papel ativo e autônomo no processo de construção da sociedade, da mesma forma que é criado por ela. Além de, também, ter participação na construção dela.

As representações sociais seriam, então, um conjunto de conceitos e explicações originadas na vida cotidiana, com a capacidade de moldar condutas. Para Moscovici (1972), seria uma preparação para a ação, tanto por conduzir o comportamento, como por modificar e reconstituir os elementos do ambiente que o comportamento deve ter lugar. O autor pressupõe a existência de dois universos de conhecimentos reconhecidos pela sociedade, sendo um em que a sociedade se vê e outro na qual reconhece a liberdade individual de seus indivíduos se expressarem em diversas áreas do conhecimento e da convivência como a religião, a política, a educação, entre outras instituições, agrupando-se com base em ideias em comum, formando e estabelecendo identidades de classe.

Nas últimas décadas, embates passaram a ocorrer também no entorno da política de reconhecimento, da expressão, da visibilidade e da particularidade de demandas e, no lugar das chamadas identidades de classes surgem as políticas de identidade, que significam, conforme Hall (1999), identidade para cada movimento. Nesse cenário, movimentos sociais se formaram, gerando o que Hall (2006) e Gomes (2005) chamaram de “crise de identidade”. Conflitos e embates passaram oferecer uma nova base política para formulações teóricas em que a cultura e a subjetividade passaram a constituir relevância maior. Nesse contexto, emergem e fragmentam-se velhas e novas identidades que trazem consigo de modo inseparável, velhas e novas assimetrias.

Gomes (2005), aponta os movimentos que acarretaram a crise de identidade. São elas: a crise juvenil, representada pela mudança no nível de produção de códigos culturais, em decorrência de transformações de valores da juventude, antes reprimidos e tidos como irresponsáveis e rebeldes; pela crise feminista, que acontece no interior das relações sociais normativas e em nível de relações de gênero; e, pela crise ecológica, em nível de relações de produção, da relação entre meio ambiente, a sociedade e o consumo.

Tal “crise” pode ser compreendida num processo mais amplo de deslocamento e mesmo de fragmentação do indivíduo moderno, ou seja, o descentramento. A construção de identidade do indivíduo passa a compreender que ela se viabiliza na interação com o outro, com a cultura de forma que a identidade constitui o eixo que interliga o “eu” interior com “eu” exterior (HALL, 1999). Surge o indivíduo pós-moderno cuja identidade é móvel, fluida, não permanente, que se constrói no decorrer da história, num claro rompimento com a ideia anterior de que a identidade seria imanente ao sujeito. O indivíduo pode assumir identidades diferentes em momentos diversos. Os quadros de referência que indicavam ao indivíduo alguma sensação de pertinência e pertencimento a um universo centrado, de alguma forma, entraram em crise e passaram a constituir-se em algo descentrado e fragmentado.

A crise advinda de movimentos feministas e de lutas contra o racismo, por exemplo, são embates importantes proporcionados pelos Estudos Culturais (HALL,

1996). Essa expressão – embate – caracteriza o sentido e os contornos dessa movimentação relativa às produções científicas na década de 1970. Conforme Hall (1999), o movimento feminista caracterizou-se como um dos principais descentramentos dos conceitos de indivíduo iluminista e sociológico. Além disso, ele defende, também, o feminismo como um dos movimentos sociais que politizaram a identidade feminina e contribuiu de forma importante para a contestação do *status quo*. Para o autor, estão sendo testados os modelos culturais tradicionais e o processo de mutação de identidades, no sentido que vivenciamos efetivamente na formação e transformação cultural sem mais limites de tempo e espaço, como bem sinalizou:

As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-Nação dominantes das antigas potências imperiais e, de fato do próprio globo. Os fluxos não regulados de povos e culturas são tão amplos e tão irrefreáveis quanto os fluxos patrocinados do capital e da tecnologia (HALL, 2006, p. 44).

É perceptível que Hall (1999) abre um leque de discussões no meio acadêmico sobre a identidade cultural na “pós-modernidade” ou “modernidade tardia”. O processo de preocupação com as influências e interferências da sociedade contemporânea na noção de cultura é uma das inquietações relevantes nos debates das ciências humanas nas últimas décadas. A cultura ocupa um lugar central tendo relação direta com a produção simbólica e material da realidade. As reflexões perpassam pela necessidade de repensar a cultura, a forma em que é classificada e as amplas possibilidades de representações sociais. O Ocidente sediou, em meados do século XX, uma “virada cultural”, posteriormente expandida em escala global, acentuando a cultura de consumo, criando fortes associações entre os objetos e seus usos significativos, tanto na estruturação da sociedade quanto na formação de subjetividades. Da mesma forma, evidencia-se de maneira mais explícita a relação entre a cultura e os processos de construção social de identidades, conforme Hall (1997).

A proposição de Hall (1996) em relação à passagem de “ser” para o “tornar-se” é fundamental para compreender os estudos de identidades, sendo a cultura um conjunto de significados/significantes que, por meio de tradições, desvia-se para uma nova forma de situar-se, produzir-se e, em sentido mais amplo, num processo de metamorfose em que novos conceitos, compreensões e caminhos nos permitem o surgimento de sujeitos e representações sociais. Os Estudos Culturais foram sendo moldados como um projeto político de oposição e, suas movimentações, “sempre foram acompanhadas de transtorno, discussão, ansiedades instáveis e um silêncio inquietante” (HALL, 1996, p. 263).

As representações sociais se apresentam como um caminho de identificação, interpretação e reflexão sobre a realidade cotidiana. A estrutura social é outro elemento fundamental para o reconhecimento da realidade de indivíduos. É por intermédio da sociedade, da interação e de relações pessoais que os indivíduos encontram a expressão de sua subjetividade, ou seja, sua identidade. Ao compartilhá-la, o indivíduo adquire a certeza da realidade vivida e diferencia a realidade da vida cotidiana de outras das quais tenha consciência (MOSCOVICI, 1972).

A identidade define a forma como o indivíduo, tanto na representação coletiva como na representação individual, simboliza ou incorpora um papel dentro de um contexto, de uma trama de relações, num processo de formação e transformação do seu “eu” e de como esse ser pode ser interpretado e influenciado por questões externas, levando-o à sua mudança ou distorção. Torna-se improdutivo, pois, observar uma cultura, sem fazer referência às pessoas concretas que a vivem e a expressam e vice-versa (TAYLOR, 1998). As transformações históricas em relação à identidade, resultante de um processo contínuo de reconhecimento e não reconhecimento, ocorre por meio de uma lógica da autenticidade que fortifica a noção de autoconhecimento, como forma reflexiva de reconhecimento do lugar ocupado em sociedade. Essa continua pautada, também ancorada em sentido moral, na crença em que o bem-estar é alcançado por meio da “recuperação de um contrato moral consigo mesmo” (TAYLOR, 1998, p. 49).

A construção de identidades está diretamente ligada, portanto, não só aos processos subjetivos de formação do “eu”, relacionados diretamente à capacidade de avaliar e classificar desejos, mas também aos processos coletivos de reconhecimento e reciprocidade necessários à formação da identidade coletiva. Nesse sentido, a autenticidade do “eu” carrega consigo uma noção de reflexividade e de identidade individual ou original, como a que fora proposta por Taylor (1998), que denota não apenas um subjetivismo acirrado, no sentido metodológico, mas também atesta a importância de reconhecimento da individualidade e da diferença como fundamentais. A busca por essa individualidade, que não pode se confundir com individualismo, deve, portanto, pautar a luta pelo reconhecimento e sua consequente construção de diversidade num contexto político mais abrangente.

O reconhecimento social e individual de identidades originais (TAYLOR, 1998), múltiplas e fluidas (HALL, 1996) e subjetivas (MOSCOVICI, 1972) provoca, dessa maneira, a urgência de reflexões e mudanças em aspectos inerentes a componentes morais e normativos presentes nas categorias de respeito e igualdade, fundamentais para a compreensão contemporânea do universalismo de direitos e de igualdade. A necessidade e possibilidade de tais mudanças foram identificadas por Moscovici (1972), quando evidenciou a influência social como um processo simétrico e bidirecional. Existe a tendência de pensar, muitas vezes, que a influência social consiste na pressão, mais ou menos consciente e clara, exercitada por parte da maioria – ou da sociedade em geral – para determinar a mudança de minorias ou grupo de indivíduos – considerados desviantes ou rebeldes – em direção ao conformismo. As conclusões de alguns estudos pioneiros realizados pelo autor, contudo, evidenciavam que as próprias minorias podem, também, influenciar de maneira notável a evolução de costumes, de valores, de escolhas, da mesma forma que as majorias.

2.4 Ambiguidade, subjetividade e fluidez nas representações sociais

A relação indivíduo e sociedade aparece, em diferentes segmentos do conhecimento, como interação entre elementos separados. O indivíduo é, às vezes, caracterizado como mera reprodução da sociedade (WILLIAMS, 1987), outrora,

independentemente dela (HOGGART, 1992 [1957]), como se existisse um paralelismo entre eles (THOMPSON, 1987). As representações sociais sendo um conjunto de conceitos e explicações originadas na vida cotidiana, com a capacidade de moldar condutas (MOSCOVICI, 1972), nas últimas décadas, desencadearam identidades fluidas, mediante o “multiculturalismo” (HALL, 1999). Sendo assim, a ambiguidade na cultura aconteceria por meio da percepção de que ela é um elemento de produção de significações sociais para atingir fins maiores, que seriam alcançados com movimentos coletivos e de intervenção social (HALL, 1996). Pode ser percebida sendo o fim em si mesma, em busca por realização pessoal e transformação subjetiva, não caracterizando algo comum ao coletivo (HALL, 1997). Seria possível revelar, por meio da ambiguidade, a extrema plasticidade e fluidez de alguns processos de interação que recortam a realidade e, talvez, por isso, seria factível expressar de um modo bastante original a indeterminação e a permeabilidade de sentidos produzidos em um ambiente de interações culturais fragmentadas (APPADURAI, 1997).

Diversos são os interesses que aparentemente concorrem na defesa da pertinência de discursos quanto à “ambiguidade cultural”, mas é necessário ressaltar que tais discursos não são idênticos ou sinérgicos. É possível encontrar diferentes esquemas de respostas para as questões envolvendo o tema (HALL, 2006; MCLAREN, 2003). Para McLaren (2003), na construção de identidade, dever-se-á levar em conta as relações entre a formação subjetiva e a totalidade mais ampla de relações sociais capitalistas globalizadas. Para Hall (1999):

[...] a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Em vez disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 1999, p. 13).

Em decorrência do amplo espectro à disposição para viabilizar o entendimento em relação ao conceito de ambiguidade na cultura, esta pesquisa prioriza o recorte para compreender e revelar o significado de ambiguidade na construção identitária, para, posteriormente, desenvolver análises acerca de androginia. Essa opção, explique-se, atende ao princípio de atingir fluência e

eloquência a respeito do tema central acerca de representação social da androginia. A ambiguidade, sob a ótica do questionamento de representações sociais, entenda-se, foi gestada em um contexto marcado por crises em esferas políticas, nos períodos pós-guerras e, ainda, por transformações culturais favorecidas pela comunicação global, viabilizadas, preponderantemente, por meio do desenvolvimento de tecnologias, com destaque à internet (APPADURAI, 2004). Essas transformações favoreceram o surgimento de movimentos sociais que agem descentrando, liquefazendo e volatizando as referências identitárias outrora, aparentemente, estabelecidas e normativas (HALL, 2006). Esse contexto de sobreposições que nos coloca diante do caráter ambíguo de identidades – simultaneamente por sua objetividade e por sua subjetividade – aponta para um fenômeno social da ordem do imponderável, mas nem por isso impossível de ser analisado.

A ambiguidade pode ser ilustrada por uma série de deslocamentos e negações de atitudes teoricamente esperadas, impostas ou reguladas em diferentes situações como: as regras de comportamento social, as ideologias, as crenças, as sexualidades, as representações sociais e, conseqüentemente, as identidades, os hábitos e o consumo, quando o inverso se apresenta como usual. DaMatta (1978; 1981) sugere que a ambiguidade ocorre no ato de encontro de grupos e não de indivíduos, e que pode ocultar outras dimensões sociais identificadas como uma espécie de desobrigação social e cívica.

Para Peter McLaren (2003), a ambiguidade instaura-se como consequência do fato de que a noção de diferença seria um produto da história, da cultura, de embates simbólicos entre grupos que lutam em desigualdade de poder. O olhar do autor aponta, justamente, para o que seria a diferença entre significação e significado de um mesmo elemento, em contextualizações diferentes. Seria, pois, oportuno adotar a hipótese em considerar a palavra “diferença” e, em especial, as imagens que se relacionam a ela, sendo lugares políticos estratégicos na contemporaneidade e na demarcação de representações de indivíduos na sociedade.

A ambiguidade é "o que pode ser entendido de vários modos ou admitir distintas interpretações e dá, por conseguinte, motivos a dúvidas, incerteza ou

confusão" (BLEGER, 1977, p. 215). A natureza da ambiguidade assemelha-se à vagueza, à imprecisão, capaz de propiciar o desenvolvimento da incerteza de qualquer vertente possível de ser criada desde a matriz originária. O comportamento ambíguo emerge dessa interdependência do indivíduo em relação ao meio social e, em virtude da ambiguidade da estrutura político-social, cada indivíduo aprende, no decorrer de sua socialização, a apresentar interpretações também ambíguas para tais padrões, comportando-se de acordo com as suas próprias interpretações.

O indivíduo não cresce no vazio. Seu desenvolvimento é determinado não só pelo ambiente físico, como provaram os biólogos, nem somente pelo ambiente familiar, como demonstrou Freud (1996c) mas, como demonstraram os antropólogos culturais, por instituições sociais, assim como por representações de autoridade política e social (RODRIGUES, 1999; BERGER & LUCKMANN, 2002),

A história de vida, embora seja singular, não é um processo interior independente da sociedade, pois o social constitui o subjetivo e a diferença entre os grupos, o ambíguo (THOMPSON, 1987; HALL, 1997). A sociedade contemporânea caracterizada pela predominância de tecnologias da informação, pelo questionamento da ascendência da cultura elitista, na qual o conhecimento científico é só mais um tipo de conhecimento, determina modos específicos de subjetivação que são próprios dessa época (HALL, 1999). Tendo em vista o caráter plural e fluido de identidades, quando se trata de uma definição conceitual do fenômeno, o desafio é como compreender e explicar os processos relacionais envolvidos no que tem sido a ênfase à diferença entre grupos, e, por consequência, estão implicados por assimetrias de poder diante do caráter não palpável da identidade (WILLIAMS, 1992). Esse enfoque coloca em destaque os indivíduos e como eles se veem e são vistos socialmente, as questões que tornam relevantes os sentidos de identificação e diferenciação, bem como as instituições e os argumentos explícitos ou implícitos que sustentam as fronteiras sociais físicas e imaginárias entre os grupos.

A subjetividade também é constituída na organização social e cultural na qual os indivíduos estão inseridos, mesmo que nem sempre tenha sido entendida

dessa forma, pois o privado era percebido como subjetivo, no sentido de ser separado da sociedade. A compreensão mais ampla da subjetividade, portanto, levar-nos-ia a perceber que ela seria construída em circunstâncias históricas, culturais e sociais nas quais o indivíduo está inserido, e também por experiências particulares que o sujeito vivencia no interior dessa cultura, admitida como peculiar. Seria a singularidade do indivíduo, ou seja, aquilo que o distingue dos demais (BERGER & LUCKMANN, 2002).

Com base nesses apontamentos revisitados, toma-se como referência as reflexões de José Carlos Rodrigues em *O Corpo na história* (1999) e *Tabu do corpo* (1983) para exemplificar que não apenas os indivíduos estão “em movimento”, como nossas reflexões precisam dar conta de forma teórico-metodológica desses movimentos. Segundo o autor, a representação social do corpo possibilita entender a estrutura de uma sociedade, sua ambiguidade e subjetivação. Posteriormente, esse olhar servirá como alicerce para a análise, na publicidade, de representações imagéticas da androginia.

A sociedade privilegia determinado número de características e atributos que devem ter o indivíduo, sejam morais, intelectuais ou físicos. Essas peculiaridades são, basicamente, as mesmas para todos, embora possam apresentar variáveis distintas para determinados grupos, classes ou categorias que fazem parte daquele grupo. Conforme Rodrigues (1983, p. 44), “como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido” logo, torna-se um corpo subjetivo e ambíguo.

O autor afirma, ainda, que o corpo é “[...] o mais natural, o mais concreto, o primeiro e o mais normal patrimônio que o homem possui” (RODRIGUES, 1983, p.47). Que o corpo deveria ser apropriado por cientistas sociais como importante categoria de análise, por não estar restrito apenas à dimensão instrumental e orgânica, mas ao caráter expressivo e comunicativo, próprios de ações humanas. A questão da subjetividade contempla, assim, o dado ostensivo da corporeidade, cuja avaliação, no entanto, é constituída de preconceitos. Funciona como referência de valores sociais e nele a sociedade define sentidos e valores. O corpo é, então, socialmente, um signo e a utilidade dele como sistema de expressão é ilimitado.

O corpo humano, para além de seu caráter biológico, é afetado por discursos religiosos, grupo familiar, classe, cultura e outras esferas sociais. Cumpre, dessa maneira, função ideológica, isto é, a aparência funciona como garantia ou não da integridade de um indivíduo, em termos de grau de proximidade ou de distanciamento em relação ao conjunto de atributos que caracterizam a imagem de demais indivíduos por meio do sistema de categorização. É assim, portanto, que, em função de atributos físicos ou morais, o indivíduo é considerado como alguém capaz ou não de cometer determinada transgressão. Significa que o corpo está revestido de crenças e sentimentos que remontam à origem da vida social, mas que, ao mesmo tempo, não estão submetidos ao corpo: “o mundo das representações se adiciona e se sobrepõe a seu fundamento natural e material, sem provir diretamente dele” (RODRIGUES, 1983, p. 97).

A aparência do corpo na construção identitária e na representação social proposta por Rodrigues (1983) complementa-se com a definição utilizada por Woodward (2000) que chama de marcadores sociais os elementos simbólicos que estão associados ao processo de produção da ideia de pertencimento ou de distinção de um em relação a outros. A autora considera os marcadores como os significantes de fronteiras. Tais marcadores são os sinais corporais, as formas de agir, de falar, de vestir, entre outras, evidenciados pelos próprios indivíduos como elementos típicos de grupos sociais no momento em que são ressaltados os seus significados.

Esses marcadores, algumas vezes, são confundidos com a identidade. Como se, ao constituir-se por determinada característica ou ao agir de certa maneira fosse criasse uma correlação direta de associação do indivíduo a um pertencimento social e cultural. Caberia acrescentar que os significados sobre os marcadores sociais são produzidos por indivíduos, o que resulta de relações de força entre eles, em decorrência de costumes, normas sociais e contextos que expressam significados morais. Tal característica leva novamente à dimensão relacional, na qual os limites do “nós” e do “eles” são produzidos. Woodward (2000), com o mesmo entendimento, exemplifica que trajes, bandeiras e marcas de cigarro, assim como a religião, os estilos de músicas e os traços de um indivíduo podem ser marcadores

simbólicos igualmente significativos. Nesse contexto, Strauss (1999) destaca alguns aspectos dessa relação que deverão ser observados, tais como:

[...] o poder de nomear como um ato de colocação ou de classificação – do eu e dos outros; [...] a perpétua interdeterminação das identidades na contínua mudança dos contextos sociais [...]; o [...] caráter simbólico e do tipo de desenvolvimento dos contextos sociais; [...] as mudanças no comportamento e na identidade dos adultos [...]; e, [...] o caráter simbólico da afiliação a grupos [...] (Strauss, 1999, p. 31 e 32).

A marcação social simbólica é a forma compreensível de expressão das relações sociais de poder e de disputa, de expressões ideológicas e de demarcação de território. Essa ideia remete a um segundo componente a ser considerado na análise de processos identitários, o qual envolve algo que pode estar em disputa (DOUGLAS, 1976 [1966]; BOURDIEU, 1999). Para Strauss (1999), as interações sociais produtoras de identidades são classificatórias e indetermináveis, já que sua produção depende de contextualização social e está em permanente transformação.

Ao referir-se às disputas identitárias, Bourdieu (1999) aponta que, para contrastar ao que ele denomina de “universalismo hipócrita”, os movimentos identificados como de desordem simbólica ligados a identidades coletivas, podem estabelecer zonas de guetos e “universalizar os particularismos” (BOURDIEU, 1999, p. 148). Para superar esse risco, o referido autor propõe que os movimentos identificados como de desordem social ou marginalizados, descritos por ele como os “movimentos particularistas”, como o homossexual e o feminista, coloquem “[...] a serviço do universal, as vantagens particulares que os distinguem de outros grupos estigmatizados” (BOURDIEU, 1999, p. 149).

Batalla (1997) defende que não há possibilidade de uma fundamentação universal que possa balizar atitudes com relação às identidades diversas. Para ele, tal perspectiva universalizada implicaria o silenciamento de certas vozes e culturas, em nome de uma ‘pseudo’ universalidade que, assim, sedimentaria a produção de escalas nas quais se classificam como superiores os valores correspondentes aos de classes dominantes da sociedade. Sobre essa questão, Bourdieu (1999) expressa o receio de que, sob o pretexto de defesa de identidades marginalizadas e, em muitos

casos, de visão relativista, tal visão poderia erigir universalismos e essencialismos identitários.

Outro olhar preocupante em relação ao processo de marginalização e estigmatização desviante do corpo em relação à regulação social, Rodrigues (1983) chama a atenção para o fato de que as sociedades são capazes de levar os seus integrantes, por meios puramente simbólicos, à doença e à morte: inculcando-lhes a perda da vontade de viver, fazendo-os deprimidos, abalando-lhes de toda forma o sistema nervoso, consumindo as suas energias físicas, marginalizando-os socialmente, privando-os de todos os pontos de referência afetivos, expurgando-os de tal forma que num determinado momento a morte passa a ser um simples detalhe biológico. Na linha dos Estudos Culturais, para Woodward (2000):

Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade. [...] somos constrangidos, entretanto, não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece, isto é, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais. (WOODWARD, 2000, p. 18-19).

Esse embate, como qualquer outro na perspectiva social e cultural, é complexo exatamente porque está em permanente transformação. No campo dos gêneros e das sexualidades e, conseqüentemente suas representações, o grande desafio, hoje, parece não ser apenas compreender, aceitar e conviver com o fato de que as posições tenham se multiplicado, sendo impossível lidar com elas com base em esquemas binários (masculino/feminino, heterossexual/homossexual). A maior dificuldade talvez seja reconhecer e aceitar que as fronteiras sexuais e de gênero venham sendo constantemente perpassadas e, o que é ainda mais desafiador, admitir que o lugar social no qual alguns indivíduos vivem é exatamente nesse limiar. Louro (2004) destaca que a posição de ambigüidade entre as identidades de gênero e/ou sexuais acaba sendo o lugar que alguns escolhem para viver como forma de reconhecimento do “eu”.

Considerando que a cultura molda os referenciais linguísticos, os signos, os significados e as formas de manifestação da subjetividade, as questões de cunho identitárias, dentre elas a de gênero e, conseqüentemente, suas representações sociais, geram a necessidade de um processo de ruptura do modelo hegemônico, normativo e binário. Se, por um lado, alguns setores sociais passaram a demonstrar crescente aceitação de pluralidade identitária e, até mesmo, em consumir alguns de seus produtos culturais, por outro, setores tradicionais renovaram e intensificaram resistências e ataques, realizando desde campanhas de retomada de valores tradicionais da família até manifestações de extrema agressão verbal e violência física.

2.5

A regulação da cultura para a ordem social

A cultura é agora um dos elementos mais dinâmicos e mais imprevisíveis da mudança histórica do novo milênio. Por conseguinte, não deve nos surpreender que as lutas pelo poder sejam, crescentemente, simbólicas e discursivas, em vez de tomar, simplesmente uma forma física e compulsiva, e que as próprias políticas assumam progressivamente a feição de uma política cultural... (HALL, 1997, p. 20).

A primeira forma de regulação a que se pretende dar atenção é a normativa. As ações humanas são guiadas por normas no sentido de que, quando o indivíduo busca alguma coisa, precisa ser capaz de prever seus fins ou seus propósitos, de modo a alcançá-los. A maneira de o indivíduo fazer isso é guiar-se pelo estado inconsciente quanto à compreensão de como tais coisas são normalmente viabilizadas em determinada cultura. Cada movimento realizado é normativamente regulado no sentido de que, do início ao fim, seja conduzido por um conjunto de normas e prescrições culturais. As ações institucionalizadas, sedimentadas naquilo que é próprio da cultura do indivíduo é "tido como certo", chamado *habitus* (BOURDIEU, 1996). Conforme o mesmo autor:

O *habitus* é [...] um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo (BOURDIEU, 1996, p.144).

A regulamentação normativa, para Hall (1997), tem o papel de determinar uma forma, direção e propósito à conduta e às práticas humanas. De construir direcionamentos que direcionem as ações físicas, para transformá-las em condutas inteligíveis, previsíveis e regulares aos outros. Servem para criar um mundo ordenado, no qual cada ação está inscrita em significados e valores de uma cultura comum a todos. Na regulação normativa, porém, ocorrem as rupturas – caso contrário, não haveria qualquer mudança e o mundo repetiria a si mesmo de maneira simples e infinita. As fronteiras de regulação cultural e normativa são instrumentos poderosos para definir “quem pertence”, ou seja, quem faz as coisas da mesma forma e quem é o "outro", diferente, fora dos limites normativos do modo particular de fazer algo (HALL, 1997; WOODWARD, 2000).

A segunda forma de regular condutas está presente e definida em sistemas classificatórios que delimitam cada cultura, que estipulam, ainda, limites entre a semelhança e diferença, entre sagrado e profano, entre aceitável e inaceitável, entre permitido e proibido em relação a comportamentos dos e entre os indivíduos. Os costumes e práticas são considerados limpos ou sujos (DOUGLAS, 1976 [1966]), normais e desviantes (BECKER, 2008 [1963]), normais e anormais (WOODWARD, 2000). A classificação de atitudes, as comparações de condutas e práticas humanas de acordo com o sistema de classificação de determinada cultura é outra forma de regulação cultural.

A discriminação ocasionada pelo que é “diferente” consiste em privilegiar um universo de representações e culturas ao estabelecê-las como modelo e reduzindo à insignificância as demais possibilidades percebidas como diferentes. Trata-se de uma distinção que, historicamente, não só se concretizou por meio da violência física presente em diversas formas de colonialismos, mas, sobretudo, disfarçadamente por meio daquilo que Pierre Bourdieu (2015 [1979]) classificou de “violência simbólica”. Quando declaradas "outras" as representações e culturas diferentes com orientações incompatíveis com o referencial regulado, procura-se reduzi-las nas suas especificidades e diferenças, tornando-as mais diferentes do que são e, a seguir, são abominadas e excluídas, por meio de várias estratégias. Em outras palavras, projeta-se para "fora", como “outro”, como “pecado”, como “sujo” e como “sombra”, marginalizado, o que é incompatível e perigoso reconhecer que

pertença ao universo de padrões regulados. Perpetram-se, portanto, como sujeira e perigo social (DOUGLAS, 1976 [1966]).

Mary Douglas (1976 [1966], p. 18) explica que o reconhecimento de qualquer coisa fora do lugar constitui-se em ameaça, em perigo, além de ser ressignificada como desagradável e, por isso, rigorosamente excluída, escondida ou afastada, pois se constitui em risco iminente. Nesse processo de limpeza, os perigos são semi-identitários. A modernidade desenvolveu essa compulsão, esse desejo irresistível de manter a ordem e a segurança. O mundo perfeito, utopia dos iluministas, seria totalmente limpo e idêntico a si mesmo, transparente e livre de sujeiras e, conseqüentemente, de contaminações. A racionalidade expressa por regulações, convenções e leis têm como finalidade imunizar a sociedade contra a sujeira, a violência, a corrupção, a sedução de crenças distintas e demais impurezas.

As práticas políticas adotadas na modernidade, em nome da igualdade, que visavam à eliminação de hierarquias medievais, foram pautadas em prescrição de condições de controle de comportamentos individuais e coletivos. Essa pretensão de controle social consolidou-se como submissão da ação pelo comportamento: a ação enquanto possibilidade de criação e o comportamento pautado pela previsibilidade. A perspectiva da previsibilidade encontra-se vinculada à lógica binária e dual típica do pensamento moderno: macho/fêmea, velho/novo, forte/fraco, masculino/feminino. Reafirma a dicotomia do “ou isso ou aquilo”, do modelo e do antitemodelo (WOODWARD, 2000). O modelo estruturou uma forma de exclusão que obscureceu a possibilidade de preferência. Pode-se preferir a inclusão e não a exclusão, ou seja: isso, aquilo, além de outros.

Ainda refletindo sobre o significado de limpeza e sujeira, sua compreensão envolve pensar a relação entre ordem e desordem. Tornou-se método eficaz para disciplinar indivíduos e para garantir a ordem. As técnicas disciplinares preocupam-se não apenas com a sujeira e a doença, elas tratam de organizar meios para disciplinar todas as formas de expressão e de comportamentos cotidianos até a comunicação, buscando os ideais de ordem. A representação sobre limpeza e pureza pretende eliminar a entrada do grotesco, do monstruoso, do feio, do disforme, do violento, em suma, de todos os modelos perigosos para as convenções

estabelecidas pela civilização (DOUGLAS, 1976 [1966]). A autora afirma que o modelo de igualdade, tal como foi criado nos tempos modernos, estruturou todas as ações sociais e políticas, desde seu início, com o objetivo de eliminar diferenças contaminadoras e perigosas, aquilo que é sujo. A sujeira é um fato que gera repulsa e horror. Para certos tipos de sujeira, reforça-se quanto é importante a limpeza, a pureza e a ausência de qualquer perigo. Deve-se estar imune à contaminação e à impureza, mesmo as mais microscópicas. A ordem está acoplada à organização: todas as coisas em seus lugares e todos os lugares com suas coisas igualmente ordenadas e purificadas. A obsessão pela limpeza é formatada pela disciplina (RODRIGUES, 1999).

Douglas (1976) questiona o aspecto extremista dessa oposição, ao optar pela análise do conceito de sujeira como operação lógica simbólica dos sistemas classificatórios. As noções de sujeira e poluição são expandidas para tratar aquilo que está fora do sistema classificatório e de limites de regras sociais. Os sistemas classificatórios são análogos ao sistema social, e são eles que ordenam e dão sentido ao mundo. Quando há algo que não se encaixa no sistema de entendimento, este é tratado como ambíguo e anômalo, e todas as culturas possuem seus dispositivos para enquadrar esses elementos. Ao contrário de atribuir à sujeira a irracionalidade, a autora explora seu caráter estruturalmente criador da ordem. A sujeira seria a operação classificatória daquilo que não está no ordenamento das coisas.

No livro *Pureza e Perigo* (1976), Mary Douglas cita exemplos etnográficos de rituais em diversas sociedades, a fim de propagar os símbolos de poluição e sujeira para que não ficassem restritos a representar simples interdições por crenças no campo de religiões “primitivas”. A autora afirma que símbolos de poluição fazem parte de um enredo de estruturas mais profundas, que revelam princípios gerais de organização de categorias de classificação cultural. A proposta de Douglas é, assim, a de estabelecer a semelhança na operação simbólica de poluição em diferentes campos sociais e em diferentes sociedades, para provar sua existência como inerente a toda e qualquer sociedade.

O potencial de desordem da sujeira confere poder e perigo de movimentos contra o sistema e isso, de acordo com a autora, constitui-se em potencial de poluição e de desordem. Evitar qualquer ritual de poluição sugere, dentro desse entendimento, cuidado com as estruturas de sentido e poder, nas quais essa poluição significa perigo à ordem de significados e de práticas sociais. Todo comportamento carrega significados simbólicos, e o ritual deve ser visto dentro da ordem de sentidos, representando e dando visibilidade à forma de relações sociais que expressa. Os rituais de limpeza e purificação não são gestos de sociedades primitivas. São de todas as sociedades humanas, no sentido de que “revelam o controle à desordem, à limpeza e à evitação” (DOUGLAS, 1976 [1966], p. 143).

A terceira forma de regulação, por meio da cultura, realiza-se em termos de produção ou constituição de “novos indivíduos” – ou seja, da regulação de tipos de “sujeitos” (DU GAY, 1997; WOODWARD, 2000). O perigo, dessa vez, está na posição marginal, naquilo que não se classifica no ordenamento do cosmos. São, por essa estratificação discricionária, os anômalos e inclassificáveis. O corpo que foge à regra, traz, de acordo com esse viés, o risco da desestruturação e assim ameaça a coesão social, perfazendo-se em elemento desagregador. Por essa reação, pode-se pensar na dimensão crítica que o corpo transformado pode significar. A modificação corporal, apesar de ser fruto de uma decisão individual e agir sobre o próprio corpo com todo seu caráter inalienável, não muda apenas o próprio modificado, mas, também, as possibilidades de relacionamento com o corpo e com a sociedade que nele é representada, aceita ou recusada. Assim, se a sociedade é incorporada na forma de seus indivíduos, esses indivíduos podem excorporar seus questionamentos em relação à estrutura vigente (RODRIGUES, 1983). Concluindo, a compreensão de perigo não deve ser tomada como algo fechado ou como um sistema com fronteiras definidas, mas, sim, como constitutivo de um processo, que, por sê-lo, é suscetível a mudanças permanentes. A prática humana é constituída por atos repetidos que se instituem como normatividades hegemônicas ao encobrir seus efeitos. Sendo um campo em mutação, nas margens se encontram os indivíduos excluídos, que ajudam a entender e repensar as regulações (WOODWARD, 2000).

A lógica da exclusão foi a base para a construção de termos como “classe”, “raça”, “gênero”, entre outros, que serviram como identificação de indivíduos

(HALL, 1997). Hoje, esses termos passam a ser questionados. As dimensões de territorialidade que circunscreviam os espaços sociais romperam-se e a ordem das coisas, tal como pensada na modernidade, pautadas em critérios de inclusão e de exclusão, deixou de ser a regra. A modernidade disciplinou não apenas os homens, mas todas as coisas que pudessem estar fora do lugar, assim como a regulação de tipos de “indivíduos” existentes (DU GAY, 1997; WOODWARD, 2000).

A complexidade do embate cultural requer um olhar igualmente amplo. Há que identificar os caminhos e formas de como se constrói e se reconstrói a posição de regulação e a posição da diferença, porque, afinal, é disso que se trata. É preciso saber, fundamentalmente, quem é reconhecido como indivíduo normal e adequado e quem se diferencia e é, por essa classificação, marginalizado, o que Becker (2008 [1963]) chamou de normal e desviante. As noções de norma e de diferença tornaram-se particularmente relevantes na contemporaneidade. Existe, pois, a necessidade de inferir acerca de possíveis significados. A posição normal é, de algum modo, onipresente, sempre presumida, e isso a torna, paradoxalmente, invisível. Não é preciso mencioná-la. Marcadas serão as identidades que dela se diferirem. Antes de simplesmente assumir noções arbitradas de normalidade e de diferença, porém, recomenda-se investigar sobre os processos de inscrição desses significados. Não se trata de negar a materialidade de corpos, mas, sim, de assumir que é no cerne da cultura e de uma cultura específica que características materiais adquirem significados e ressignificados.

Becker (2008 [1963], p. 15), em sua obra *Outsiders*, afirma que “todos os grupos sociais estabelecem regras e tentam, em certos momentos, e em algumas circunstâncias, impô-las”. Para o autor, o *outsider* ou desviante é aquele que não segue as “regras do grupo”. Numa concepção sintetizada, o desviante é aquele que adere a tudo que destoa, excessivamente, em relação à média, ao comum, fora, portanto, da normalidade social. Se admitirmos, então, que a sociedade é forjada na estrutura binária homem/mulher, macho/fêmea, masculino/feminino, o andrógino não teria espaço definido no grupo, na sociedade, justamente por apresentar a ambiguidade em sua essência. Será percebido, em nome dessa ordenação, sujo e perigoso (DOUGLAS, 1976 [1966]); *outsider* ou desviante (BECKER, 2008 [1963]); anormal e antimodelo (WOODWARD, 2000). Qual seria, nessa

configuração semântica arbitrada, o espaço do não binário, do andrógino? Seriam representados socialmente? Como seriam essas representações?

2.6 **Síntese do capítulo**

Neste capítulo, com base nos Estudos Culturais Britânicos e latino-americanos, foi abordado o conceito de cultura na perspectiva contemporânea e ocidental, e o ainda o papel constitutivo em aspectos da vida social. A proposta foi a de desconstruir as antigas concepções alicerçadas na hegemonia cultural, considerando a afirmação de Stuart Hall (2006), na qual a cultura é uma produção que se transforma cotidianamente, possibilitando ao indivíduo deixar de “ser” para “tornar-se”. A definição fundamenta a ponderação acerca do papel da representação social na construção identitária, uma vez que, nesse contexto, apresentou-se plural e líquida, abrindo caminho para novas identidades sociais, não binárias de gênero masculino/feminino. O discurso hegemônico ao longo do tempo, sempre chancelado sob a perspectiva de dominação masculina (BOURDIEU, 1999) perfaz-se em obstáculo ao reconhecimento desses novos indivíduos, por meio de sistemas de regulação da cultura referendados no controle da ordem social, que os marginaliza e os estigmatiza (RODRIGUES, 1999), além de os perceber como desviantes (BECKER, 2008) e anormais (WOODWARD, 2000).